

Mujeres y género en la historia del Perú

Zegarra, Margarita (ed.)
Lima : Cendoc Mujer, 1999

Este documento ha sido digitalizado exclusivamente para fines de difusión. Al utilizar cualquier información del mismo, por favor, citar la fuente impresa o de origen completa.

Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII. Formas femeninas de control y acción social (pp. 59-75)

Alejandra B. Osorio

State University of New York en Stony Brook
Departamento de Historia

Este trabajo examina las formas en que las mujeres de estratos populares de Lima colonial utilizaron la magia, la curandería y la brujería para controlar, tanto su sexualidad como las relaciones sociales a su alrededor. Nos hemos detenido también a analizar cuáles fueron esas prácticas culturales y sus orígenes. El análisis de cómo estas mujeres enfrentaron sucesos de la vida cotidiana, tales como las normas sociales impuestas por la sociedad colonial, sus problemas amorosos, sexuales y de violencia conyugal, está basado en los testimonios contenidos en los juicios de extirpación de idolatrías llevados a cabo en Lima durante el siglo XVII^[1]. Este análisis me permite, además, reconsiderar argumentos desarrollados en los años 1970 y 1980, específicamente por los trabajos pioneros de Elinor Burkett (1978) e Irene Silverblatt (1987), que trataron de explicar y entender la condición de las mujeres -indígenas especialmente- bajo el régimen colonial. Dichos trabajos nos dan las bases teóricas para el estudio de la mujer en el virreinato del Perú. Los modelos propuestos en estos trabajos han sido recientemente reconsiderados por Ann Zulawski (1990) para el caso de mujeres coloniales en el Alto Perú. Los casos limeños proporcionan interesantes contrastes a los ejemplos detallados por Zulawski, así como diversas similitudes con el caso colonial de la ciudad de México, analizado por Behar (1987). Ambos casos comparativos pueden ayudarnos a elucidar la realidad de la mujer colonial limeña, así como apuntar hacia nuevos horizontes en su estudio.

El estudio de la condición de la mujer en el Perú colonial

A fines de los años setenta y principios de los ochenta, Elinor Burkett e Irene Silverblatt publicaron estudios que proponían dos teorías o modelos opuestos, de la condición de la mujer bajo el dominio colonial español en ambos tomaron como referencia el impacto de la conquista española en cotidiana y en la conciencia de la mujer andina. En su trabajo sobre Arequipa Elinor Burkett (1978) desarrolla un modelo, que podríamos llamar de "aculturación urbana" de la mujer indígena y que se desprende de estudios llevados a cabo en la época de la esclavitud en los Estados Unidos. Para Burkett la conquista española habría tenido consecuencias positivas para muchas mujeres indígenas, ya que el colonialismo abrió nuevas oportunidades de trabajo, nuevos patrones de migración, nuevas relaciones sociales, y con ello nuevos estilos de vida. Algunos de los logros de estas mujeres indígenas y migrantes, estaban relacionados con ciertas ocupaciones desempeñadas por ellas, tales como las de empleadas domésticas y/o como nodrizas en casas de españoles, lo que les permitió penetrar en el mundo del colonizador, aprender su idioma costumbres equipándolas con un conocimiento que les permitía un desenvolvimiento en el nuevo mundo colonial. Por otra parte, los no indígenas no tuvieron esa posibilidad, y dentro de este modelo sufrieron marginación, y tuvieron un menor *status* que el de sus contrapartes femeninas en la sociedad colonial. A pesar de las ventajas, las mujeres coloniales en general fueron manipuladas por los criterios y necesidades de una clase dominante masculina que marcó las pautas del funcionamiento de la sociedad colonial. Burkett

^[1] Los términos extirpación de idolatrías. Generalmente se usan para referirse a la destrucción de las religiones andinas o. a la imposición del catolicismo en el pueblo andino. Sin embargo, fue también una institución formal creada para investigar las prácticas y creencias religiosas y culturales de la población andina en el Arzobispado de Lima, siendo especialmente activa durante el siglo XVII. La extirpación contó con una burocracia formal compuesta por un juez visitador y un cortejo de Escribanos, curas y secretarios que acompañaban al juez en sus investigaciones. Ver Duviols (1977, 1986), Sánchez (1991), García (1994), Griffiths (1994), Mills (1994). Los expedientes consultados se encuentran en el Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), sección Hechicerías e Idolatrías (en adelante HI) cuya colección consulté durante 1989-1990 y 1995-1997 para realizar este trabajo. referencias utilizadas obedecen a la indexación vigente en ese primer período y corresponden respectivamente al archivo, sección, año, legajo, expediente y foja.

concluye que todas las mujeres coloniales vieron sus aspiraciones frustradas por las legislaciones y prácticas sociales implementadas por el masculino dominante.

Irene Silverblatt, por otro lado, propuso al comienzo de los ochenta, un modelo fuertemente influenciado por las teorías feministas radicales norteamericanas desarrolladas en los setenta, de 'hermandad' y de oposición por sexo a un sistema patriarcal, el cual es personificado en su trabajo por el incanato y ciertamente por los españoles. En su libro sobre género e ideología de género bajo el dominio inca y español, Silverblatt (1987) nos ofrece un mundo de mujeres indígenas huyendo hacia la lejanía y aislamiento de las punas, el espacio "virgen" que les permitía escapar de las influencias "contaminantes" del colonialismo español, crear comunidades "femeninas" y preservar su cultura andina rechazando categóricamente la cultura colonial española con sus prácticas y creencias católicas. Cabe mencionar que el trabajo de Silverblatt está basado en una realidad rural, mientras que el de Burkett es de carácter urbano.

Las mujeres indígenas presentes en los testimonios de la extirpación de idolatrías en Lima no escaparon a la puna, sino más bien permanecieron en su lugar de origen y migraron en algún momento de sus vidas, encontrándose en la capital virreinal en una de sus andanzas. Estas mujeres tendieron a vivir y convivir con otras mujeres (y algunos hombres), muchas veces cultural y racialmente diferentes a ellas. En los mercados donde trabajaban, en los callejones donde moraban, y en las calles limeñas en general, mujeres españolas, indígenas, africanas, mestizas y mulatas tenían un contacto cotidiano que les permitía compartir y aprender de culturas diferentes y, de alguna manera, transformar sus prácticas culturales propias. La historia de la transculturación limeña, así como la de las mujeres protagonistas en ella -según lo que se desprende de los testimonios de la extirpación-, revela un mundo de prácticas híbridas, donde tradiciones locales andinas se mezclaban con tradiciones ibéricas y africanas, y donde la lógica para adoptar una práctica como suya propia estaba estrechamente relacionada con la **efectividad** de la práctica, o creencia en cuestión, ya fuera para curar o resolver un problema, más que con la idea de preservar una cultura ancestral libre de contaminaciones coloniales.

Lima: la ciudad y sus habitantes

'La ciudad de Lima en el siglo XVII fue una ciudad multiétnica, a pesar de los tres barrios que debían, al menos teóricamente, acomodar a sus tres grupos étnicos más numerosos: el Cercado para indios (Lowry, 1988: 19; Sánchez- Albornoz, 1989), San Lázaro para negros y castas, y Lima "del damero" para españoles. Como lo señalaron hace algún tiempo Flores Galindo y Chocano (1984) y Paul Charney (1988) entre otros; diferentes grupos étnicos y sociales se mezclaban en la Lima colonial; todos estaban juntos (y a veces hasta revueltos). Los testimonios de la extirpación revelan una ciudad colonial que estaba lejos de ser un espacio segregado, y donde más bien sus diversos habitantes vivían -y convivían- muy cercanos unos de otros en las plazas, las iglesias, los mercados, así como en los famosos callejones limeños, importante escenario de la vida de las mujeres pobres. Estos callejones podían albergar familias enteras en cuartillos muy cercanos unos de otros, sin privacidad alguna, pasando las vidas "privadas" a ser parte del conocimiento público (Durán, 1992; Panfichi, 1995). Es así que en muchos de los testimonios, los conflictos son relatados con lujo de detalles por terceras personas que alegaban no sólo haber escuchado y presenciado una riña, sino además, haber estado físicamente presentes en ella, muchas veces en aposentos de "extraños".

La convivencia casi promiscua en estos callejones limeños nos explica que las experiencias cotidianas de las mujeres que los habitaban, trascendieron las de su propia cultura. Este "espacio callejoneo" fue caldo de cultivo para una cultura híbrida urbana, donde mujeres andinas migrantes podían adoptar prácticas sociales y culturales ajenas a las propias, como en el caso de la india Juana de Mayo, natural de Ica, quien se encontraba en la cárcel arzobispal acusada de hechicera. Juana era una mujer vieja, de más de cincuenta años, famosa, entre otras cosas, por un cocimiento que hacía que los hombres que engañaban a sus mujeres "aborrecieran a las amigas"^{2[2]} el cual había aprendido de la criolla Catana, natural de Panamá. Catana lo había preparado para librarse de la mujer con quien la engañaba su enamorado, y como había surtido efecto Juana lo había integrado a su propio repertorio. Las mujeres indígenas, sin embargo, no sólo eran receptoras de prácticas ajenas, sino que el proceso también se daba a la inversa, donde ellas se convertían en difusoras de sus propias prácticas, como sucedió con la mestiza María Magdalena, quien para "curar asperezas

^{2[2]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 46.

del cuerpo", daba baños de ruda, romero, flores de toda clase con maíz maseado, lo que había aprendido de la india María de Abalos de Surco, a quien había visto sanar a muchas mujeres que se iban a curar con ella^{3[3]} este caso, como en el anterior, la eficacia comprobada del tratamiento constituía el requisito vital para su adopción y consecuente difusión.

Muchas de las hechiceras y curanderas formaban parte de un considerable número de mujeres que vivieron solas al margen de una familia propiamente dicha (Mannarelli, 1985), con relaciones afectivas y de otras índoles muy precarias, y donde la violencia conyugal no sólo se daba en los matrimonios como señalan Flores Galindo y Chocano (1984) y Lavallé (1985), sino que mas bien abarcó todo tipo de relaciones de pareja, independientemente de su *status* legal. Eran muy pocas las relaciones afectivas y sexuales de estas mujeres que estaban cimentadas por el matrimonio, aunque la Iglesia Católica trató de regular las relaciones extramaritales declarando los amancebamientos ilegales sin mayor éxito, como lo sugieren Mannarelli (1993) y Seed (1988). Este fenómeno no fue algo peculiar de Lima, ya que Ruth Behar (1987) describe un patrón similar de mujeres trabajando y viviendo solas en el México colonial; también lo señala Silvia Arrom (1985). Tampoco fue éste un fenómeno que necesariamente se dio en todas las ciudades virreinales como en el caso del Alto Perú, donde Ann Zulawski (1990) no encuentra mujeres que migren o vivan solas en la ciudad colonial de La Paz y que tengan una estrategia de sobrevivencia fuera de una lógica de economía familiar (Glave, 1989).

La extirpación de idolatrías, testimonios y mujeres

Cuando Juana de Mayo se presentó voluntariamente frente al visitador de Idolatrías para informarle que le había permitido a la mestiza María de la Cruz que mascara coca en su aposento, probablemente no pensó que sería encarcelada y enjuiciada por hechicería. Esta forma de confesión o de "autoacusación" fue una táctica bastante común entre las indígenas, quienes esperaron mitigar "culpa" y "castigo" a cambio de su "cooperación" con el sistema (Osorio 1990: 184). Juana, aparentemente, sabía manipularlo muy bien. Juana se jactaba ante Ana de Oserín que cuando se confesaba, el cura siempre la absolvía porque él sabía que lo que Juana hacía era "para bien". Frente a la incredulidad de Ana, Juana le reveló que para no dar detalles le decía al cura "acúsame padre de todos los pecados de que no me acuerdo". Ana, quien se consideraba una buena cristiana, amenazó a Juana con delatarla a la Inquisición, a lo que Juana respondió que no se preocupaba ya que "con ella no resaba la inquisición"^{4[4]}. Juana, ciertamente, sabía que en su condición de indígena no podía ser juzgada por la Inquisición. Pero Ana le respondió que no estuviera tan segura de ello, porque "ya estaban en la ley de los españoles", aludiendo posiblemente a la extirpación. Juana, quien no se dejaba amedrentar tan fácilmente, alegaba que hasta los mismos inquisidores sabían que ella andaba idolatrando, con lo cual Ana dejó de hablar del asunto^{5[5]}.

Muchos de los testimonios de la extirpación limeña son aparentemente confesiones voluntarias donde presuntamente no se recurrió a la tortura para obtenerlas. En algunos casos la causa fue iniciada por mujeres que deseaban incriminar a otras con las cuales tenían algún conflicto, usualmente de carácter sentimental. A María de la Cruz se le acusaba de ser bruja y de haber matado a su amante con hechizos. Su principal delatora fue la mestiza María de Vargas, con la cual María de la Cruz tenía una larga y conflictiva historia. En diversas ocasiones, las dos Marías habían vivido juntas y en una de ellas ambas resultaron "quebradas" (embarazadas) por el mismo hombre^{6[6]}; además, ambas tenían un hijo con un hombre que había sido desterrado a Chile. María de la Cruz había sido desterrada de Huánuco, su ciudad natal, por quitarle el amante a María de Vargas^{7[7]}. En Lima sus caminos se volvieron a cruzar, y cuando María de la Cruz, víctima de violencia conyugal, necesitó de un lugar donde refugiarse, María de Vargas le sugirió irse a vivir aun cuartillo contiguo al suyo en el Callejón de la Soledad, como en efecto María de la Cruz lo hizo. LO que a primera vista pudo parecer un acto solidario para con una paisana suya -como María de Vargas se lo había hecho creer- tuvo como fin el reunir pruebas en su contra para delatarla como bruja y hechicera frente al visitador de idolatrías, utilizando la institución como arma vengativa^{8[8]}.

^{3[3]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 28.

^{4[4]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 24.

^{5[5]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 22.

^{6[6]} AAL, HI, 1691: 2: XXXII: 36, 36v.

^{7[7]} AAL, HI, 1691: 2: XXXII: 13v.

^{8[8]} AAL, HI, 1691: 2: XXXII: 13v.

En otros casos las mujeres se autodenunciaron, porque sabiendo que lo que hacían era sancionado por la Iglesia, deseaban demostrar que eran buenas cristianas, o al menos mitigar su castigo, como pudo ser el caso de Juana de Mayo^{9[9]}. Las autodenuncias del delito de idolatría constituyen un fenómeno interesante en sí, que ha sido estudiado por Jorge Klor de Alva (1991) para el caso de México colonial. En su trabajo sobre la Inquisición mexicana, Alva encuentra un reducido número de indígenas investigados, perseguidos o juzgados por el tribunal de la Inquisición y un alto número de confesiones de prácticas idolátricas a curas que lo sancionaban con penitencias y que por ende no llegaban a ventilarse en la Inquisición. Siguiendo la genealogía que Michel Foucault (1979, 1990) propone para el proceso de construcción de una identidad católica, Klor de Alva ve estas confesiones como una expresión de la internalización de la mea culpa católica característica de catolicismo. Esta internalización corresponde a una avanzada disciplina mental/espiritual denominada "disciplina penitencial" por una conciencia católica^{10[10]}. Si tomamos la necesidad imperante de "confesar pecados" como un indicador de la internalización del proceso de creación de una conciencia católica –aunque en el caso limeño haya un número mayor de indígenas procesados y una institución especial para hacerlo-, también podemos decir que existe una conciencia cristiana entre los declarantes estudiados, especialmente si consideramos que las consecuencias por estar en paz con Dios y con el diablo podían ser serias, como para Juana que le costó terminar presa^{11[11]}.

El análisis de los métodos utilizados para extraer testimonios, así como de los inicios de las causas es importante, ya que ayudan a reconsiderar interpretaciones que sostienen primero que la extirpación de idolatrías fue una suerte de caza de brujas, similar a las llevadas a cabo en el norte de Europa entre los siglos XV y XVII. (Duviols, 1986; Silverblatt, 1987; MacCormack, 1985, 1991), y segundo, que la cultura andina colonial mantuvo -y mantiene aún- un tronco andino pero sólo un "barniz" cristiano. Ambas visiones tienden a enfatizar los aspectos negativos de la institución, dejando tal vez de lado el proceso transformativo a que dio lugar. Por otro lado, al enfatizar la supervivencia de una cultura andina ancestral y permanente, frecuentemente se oscurece la magnitud de la transculturación que se llevó a cabo, limitándose a una visión binaria de andinos/aculturados equivalentes a buenos indios/malos (o corruptos) mestizos. Esta visión binaria del mundo colonial resulta ser algo rígida, ya que no acepta como legítimos -o no deja espacios para la teorización- de los procesos de "mestizaje cultural" como los aquí expuestos (Clifford, 1988; Behar, 1993; Estenssoro, 1992).

Ana Sánchez (1991), en su trabajo sobre Chancay, propone mirar a la extirpación como parte de un proyecto ciertamente religioso, pero también político "hornogeneizador" de la sociedad colonial que promovía una cultura oficial, guiada por los ideales y principios del Concilio de Trento, a expensas de una cultura popular considerada como incivilizada (Pagden, 1982). Esta cultura popular ciertamente incluía prácticas y creencias andinas, pero también no andinas atacadas con igual fervor, y que dicho sea de paso, fueron atacadas en Europa hasta muy avanzado el siglo XVII (Maravall, 1986; Luria, 1991; Nalle, 1992). La posibilidad de considerar a la extirpación como un proyecto político normalizador (Foucault, 1978, 1991) permite analizar sus métodos y discursos (como también permite analizar los de la Inquisición), no sólo como agentes destructores sino también como precursores y creadores de una nueva cultura y sociedad, y así adentrarnos en la **dinámica** del proceso transformativo colonial. Esta dinámica cultural del siglo XVII se vislumbra en las prácticas culturales de un grupo de mujeres que se vio enjuiciado por prácticas y creencias 'populares que la oficialidad pretendía "civilizar"^{12[12]}.

^{9[9]} En su sentencia contra Juana de Mayo, el arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez argüía que ésta era una "buena confesante" por haberse autodelatado frente al visitador de idolatrías. Por lo tanto, consideraba que la prisión sufrida por Juana durante el lapso de duración de proceso en su contra, era suficiente castigo, "exhortándola" a que en adelante viviera como buena cristiana, "temerosa de Dios", AAL, HI, 1668: 7: VI: 63-64.

^{10[10]} Esto ha sido sugerido también por Ruth Behar (1987) en su análisis de los orígenes de las denuncias de la Inquisición mexicana, así como del lenguaje utilizado para expresarse en los testimonios. Ver también Gruzinski (1993).

^{11[11]} Para el caso específico de los indios de Lima, la existencia de una "conciencia católica" en el siglo XVII ha sido sugerida también por Manuel Burga (1989) a través de un análisis de capellanías. 63-64.

^{11[11]} Esto ha sido sugerido también por Ruth Behar (1987) en su análisis de los orígenes de las denuncias de la Inquisición mexicana, así como del lenguaje utilizado para expresarse en los testimonios. Ver también Gruzinski (1993).

^{11[11]} Para el caso específico de los indios de Lima, la existencia de una "conciencia católica" en el siglo XVII ha sido sugerida también por Manuel Burga (1989) a través de un análisis de capellanías.

^{12[12]} Esto es muy evidente cuando se analizan los casos de extirpación. Viendo los casos de Lima en su totalidad, se puede apreciar que para la época de mediados del siglo XVII, el interés y preocupación de la Iglesia era transformar o 'civilizar' a un grupo de hombres y mujeres visto como hereje e 'incivilizado'. Ver Mills (1994) y Pagden (1982) para un análisis de la evolución del concepto de 'civilización' en España durante esa época.

La magia y la curandería como formas femeninas de control y acción social

Las mujeres presentes en los testimonios de idolatría comparten muchos rasgos con los delineados por María Emma Mannarelli (1985) en su estudio sobre las hechiceras juzgadas por la Inquisición de Lima, así como con las mujeres juzgadas en la ciudad de México estudiadas por Ruth Behar (1987). Estas eran en su mayoría^{13[13]} indígenas que se ganaban la vida como curanderas, parteras, domésticas, vendedoras de comidas y bebidas, y también como mercaderas compartiendo vivencias y experiencias con mestizas, esclavas negras libres y españolas. Estas mujeres utilizaban la magia con frecuencia para abordar problemas afectivos/emocionales y para resolver conflictos personales y sociales, muchos de los cuales giraban alrededor de relaciones sexuales ilícitas, adulterios y violencia conyugal -por lo general hombres contra mujeres, aunque el caso inverso no era inusual-. Las usuarias de magia buscaban controlar, y a veces también cambiar, su universo inmediato. Ellas pretendían que los hombres fueran "leales" y "buenos" amantes (también los hombres utilizaban con fines similares); trataban de deshacerse de la "otra" (o del "otro") haciendo que los engañadores "aborrecieran a sus amigas"; como también prevenir los maltratos físicos de su pareja. Prácticas tales como el "ligar" o "embruja", muy populares en España (Sánchez Ortega, 1991), eran utilizadas en Lima con el mismo fin de conseguir que el hombre deseado cayera rendido a sus pies.

La atracción sexual y el enamoramiento eran vistos por los hombres términos negativos, por lo general atribuidos al empleo de magia por las mujeres. La zamba Josepha de la Encarnación le había entablado un juicio a su amante Carlos de Guevara por andar diciendo que ella lo tenía "embrugado"^{14[14]}. En el juicio, Carlos relata cómo trató repetidas veces de apartarse de Josepha Encarnación sin éxito, "y que por diligencias que este declarante hizo por apartarse de ella no pudo jamás y estando tres veces para embarcarse pa su tierra nunca lo pudo conseguir ni fue bastante el desbelarse con diferentes mugeres y que no se le pasaban ocho dias sin que bolbiese a buscarla y era de suerte q[ue] la d[ic]ha zamba le mandaba le besase el trasero"^{15[15]}. Para librarse del "embrugio", Carlos había recurrido a una curandera en el valle de Surco y a otra curandera española, natural de Chile. Al final como nada surtía efecto ya que cada vez que veía a Josepha no la podía resistir, Carlos decidió explicar sus sentimientos como producto de un acto de magia realizado por Josepha. De igual manera, el amante de la india María de la Cruz de Huanuco también la acusó de tenerlo "enechizado", razón que daba para no dejarla que lo abandonara^{16[16]}. Por otro lado, cuando la relación de Juana de Mayo y Miguel Cano llegó a su fin, éste le pidió que lo "desamarrase" porque lo tenía "enechizado"^{17[17]}.

La magia era utilizada por mujeres en baños medicinales y pociones de amor para procurar el amor de los hombres deseados. Juana de Mayo, "la india pequeña de cuerpo vieja y sin dientes"^{18[18]} era especialista en baños medicinales que permitían a sus clientas, entre otras cosas, tener "ventura" y "conseguir que las quisieran los hombres". Juana, que era viuda de Ignacio de Jesús tenía una hija, María de la Asunción Cano, alias la Marota, con el indio barbero Miguel Cano, y con el cual Juana decía haberse "comunicado por mal". Juana se ganaba la vida como curandera y hechicera, y vivía en el corralillo en la casa de Doña María de Espinosa, ubicada frente al Hospital del Espíritu Santo. Entre sus clientas se encontraba la española doña Josepha de Araya, a quien Juana le untaba la cara con polvos de cuezco de palta mezclados con mullu molido (una concha rosada) para que tuviera mucha plata^{19[19]}. En otra de sus clientas, la esclava Aneta, Juana utilizaba el mismo método para que tuviera ventura^{20[20]}. También le daba baños de menta, ruda, eneldo y albahaca, después de refregarle el cuerpo con una mezcla mascada de maíz blanco y azul, para que Aneta lograra conquistar a un hombre y tener relaciones con ella, así como unos polvitos mágicos para que los hombres la quisieran y le dieran dinero^{21[21]}. Juana también elaboraba talismanes de amor o

^{13[13]} Digo en su mayoría porque también aparecen diversos testimonios de mestizas, mulatas, esclavas y españolas, entre otras.

^{14[14]} AAL, HI, 1670: 2: XI: I.

^{15[15]} AAL, HI, 1670: 2: XI: 7, 7r.

^{16[16]} AAL, HI, 1691: 2: XXXII: 8, 9, 14.

^{17[17]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 12.

^{18[18]} AAL, HI, 1668: 2: VI: 15, 35v.

^{19[19]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 41.

^{20[20]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 39.

^{21[21]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 38v, 39, 45.

huancanquis y con dicho fin doña Josepha le había llevado en un trapito el semen de un hombre casado llamado don Sebastián, para que Juana se lo "ligara"^{22[22]}.²²

La curandería fue utilizada para tratar y sanar diversas enfermedades así como para controlar la reproducción biológica de las mujeres. A María de la Cruz, la india de Huánuco mencionada anteriormente, la habían encontrado "con unas bebidas de aguardiente vino y coca y(...) un pedaso de piedra imán con aserrín de fierro" que pretendía utilizar para curarse de su embarazo o "mal de madre", que decía padecer "muy grande"^{23[23]}. Es poco lo que sabemos acerca de las actitudes de la sociedad colonial hacia el aborto. En su trabajo sobre sexo y coloniaje, Pablo Macera ofrece algunas impresiones sobre fines del siglo XVIII, cuando por una amenaza de despoblación el aborto se convirtió en un "extravío sexual" llevando a algunos a declarar que "los niños mueren en Lima, antes de nacer; crimen horrendo, peor que las blasfemias porque es un ataque aleboso a una criatura de Dios" (Macera, 1977: 311,314). Si éste fue el parecer en la sociedad del XVII, aún no lo sabemos ya que no contamos con trabajos detallados sobre el tema. Sabemos que la eficacia del imán como abortivo era de renombre en Lima. Durante el juicio de María de la Cruz, la totalidad de los testigos hombres declararon conocer de su uso como remedio para el "achaque de mal de mal de madre". El español Juan de Ochoa Aranda, aseguraba enérgicamente su efectividad y de tener "por sin duda (...) que la piedra yman es remedio muy probado para el d[ic]ho achaque, y que siempre la tienen con aserrín de herrero, porque con él se alim[en]ta d[ic]ha piedra", lo que restaba en "auer visto aplicar en mugeres en la tierra de arriba [Huánuco] y an sanado con ella"^{24[24]}. De igual manera, el Procurador General de los Naturales, don Joseph Mejía, alegaba que los fines para los cuales María de la Cruz había obtenido la piedra imán, el vino y el aserrín del herrero, eran lícitos por lo cual no se le podía acusar de superstición ni hechicería^{25[25]}. Según Mexía, "la piedra yman junta con el aserrín se arromedio para el mal de madre y que este rreciuido así comúnmente es sin duda y ase balido la d[ic]ha mi parte del yngrediente del vino fue poqrue la persona que le bendio d[ic]ha piedra le advirtio sea muy conveniente para la eficacia del rremedio"^{26[26]}.

En Europa, el uso de la ginebra con limaduras de difundido, así como el agua en que se remojaba un clavo oxidado, las bebidas de trementina, el aceite de ricino, la quinina, el té de tanaceto o hierba lombriguera, el rábano picante, el jengibre, el azul para la ropa, sulfato de magnesia o sal de la higuera, la lavanda, el opio y el romero. En Hungría, por ejemplo, las mujeres disolvían la pólvora en vinagre, porque según ellas, de la misma manera como la pólvora hacía que el proyectil saliera del cañon, haría salir al feto (Gordon, 1983: 36-8; Riddle; MacLaren, 1990). La piedra imán, con aserrín de fierro, aguardiente y vino pareciera tener sus raíces en la práctica europea, donde el aguardiente probablemente era una alternativa local al uso de la ginebra. De igual manera muchas de las hierbas utilizadas en Europa como abortivos tales como la mejorana, el eneldo, el azafrán y la celidonia, entre otros, parecen haber sido más bien emenagogos, al estimular el comienzo del período menstrual en la mujer dando la apariencia de un aborto.

La coca, otro ingrediente para curar el mal de madre, según Juan de Ochoa, tenía entre otras la propiedad de ser un emenagogo ya que "la d[ic]ha coca la a uisto este d[ic]ho declarante aplicarla (...) asi a indios como españoles (...) y para que les benga el menstruo a las mugeres, y esto lo saue como quien lo a isto aplicar y sanar de d[ic]hos achaques a los que se les [a] aplicado"^{27[27]}

La coca era también utilizada con fines no medicinales. Juana de Mayo utilizaba hojas de coca y velas para predecir el futuro, uno de sus poderes más importantes, Las hojas de coca le permitían también a Juana "ver" si el amante una mujer era fiel o no, al observar la forma cómo dos hojas de coca flotaban en un plato con agua: si las hojas se juntaban, el hombre era infiel, y si se separaan ella no necesitaba preocuparse. Para darle poder y credibilidad a sus prácticas y encantamientos, la curandera invocaba a los santos, a Dios, a y al Inca. Juana en sus conjuros aludía a figuras ancestrales invocando a la "mama palla linda mia". Tomasa, una esclava negra, en sus conjuros invocaba al diablo, delineando el espacio físico del poder colonial, como una suerte de control sobre él, nombrando las calles adyacentes a la plaza mayor donde se encontraban la catedral, el arzobispado, el cabildo eclesiástico y la horca. Otras utuilizaban símbolos cristianos para incrementar sus poderes, como lo hacía la mestiza conocida como "la Camandula", quien proclamaba que sus poderes se derivaban de un crucifijo que tenía en su paladar, puesto ahí por Dios para que re

^{22[22]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 40, 2v, 11v, 12.

^{23[23]} AAL, HI, 1691: 2: XXXII: 1.

^{24[24]} AAL, HI, 1691: 2: XXXII: 36.

^{25[25]} AAL, HI, 1691: 2: XXXII: 26.

^{26[26]} AAL, HI, 1691: 2: XXXII: 26.

^{27[27]} AAL, HI, 1691: 2: XXXII: 36.

podiera decirle a la gente lo que necesitaban saber sobre sus vidas. Su poder era tal que cuando la india Ana de Oserín en una ocasión le miró el paladar, en efecto vio que había un crucifijo en él^{28[28]}.

Muchas mujeres que se consideraban buenas cristianas, también recurrían a la magia y la curandería en momentos de crisis. Ana de Oserín se definía como una buena cristiana y en el juicio a Juana de Mayo, se comportó como el abogado del diablo, cuestionándole sus prácticas en tono moralizador y condenando todo lo no "cristiano"; mas confesó haber buscado la curandería una solución a los maltratos que recibía de manos de su marido, Pedro de Orguera. Según Ana, "daria la sangre de sus brazos por estar em pas con el d[ic]ho su marido pues se habia casado para seruir a Dios"^{29[29]}, Cuando en una ocasión la Camandula la encontró llorando porque su marido la engañaba con otra mujer, le aconsejó que no perdiera el tiempo y fuera al Callao en busca de unas hierbas con las cuales la Camandula haría un cocimiento que haría que Pedro anduviera "mas arrastrado que culebra"^{30[30]}.

Sin embargo, Ana declaró que nunca tuvo el coraje para utilizar los remedios que le proporcionaba la Camandula, arrepintiéndose siempre al último momento^{31[31]}.

A modo de conclusión

Podríamos decir que la actitud de Ana de Oserín resume las tensiones entre una actitud fatalista y pasiva hacia la vida predicadas por el catolicismo, las que la hacían vacilar y aceptar su "destino" como acto de voluntad divina y la actitud más decidida que proponen Juana y la Camandula de tomar "el caballo por las riendas". Las hechiceras y curanderas buscaron soluciones propias a los problemas cotidianos que les presentaba la sociedad colonial, adoptando unas y rechazando otras, las soluciones propuestas por la Iglesia y las instituciones coloniales. Muchas veces también, inventaron soluciones a problemas de los cuales las instituciones coloniales no se preocuparon.

Burkett (1978) sugiere que las mujeres coloniales fueron manipuladas por los criterios y necesidades de una clase dominante masculina, que las llevó a ver sus aspiraciones frustradas. Lo aquí expuesto sugiere tal vez que si bien las mujeres limeñas encontraron obstáculos y problemas en sus vidas cotidianas, en vez de verse frustradas, muchas de ellas encontraron formas alternativas de hacerles frente. En cuanto a los papeles de madre y esposa, las mujeres que no vieron esto como "su destino" en la vida, optaron por el aborto y otras, una vez que enviudaron, como Ana de Oserín optaron por estar solas antes que "verse maltratada como sería del d[ic]ho su marido"^{32[32]}. De igual manera, María de la Cruz se rehusó a ganarse la vida con su cuerpo manifestándole a su amante "que no quería pasar adelante con esta mala amistad, ni valerse de su cuerpo para comer, que quería trauajar en la plaza"^{33[33]} aunque pudo resultar más fácil así. Estos casos revelan que las mujeres muchas veces buscaron -y encontraron- alternativas para sus vidas.

Si bien las prácticas culturales que pretendía introducir la Iglesia contrarreformista prohibía el uso de elementos "paganos", tanto e los rituales religiosos como en la vida cotidiana, el uso de elementos tales como la coca se difundió a todos los grupos sociales y raciales de la ciudad, dejando así de ser un elemento de una cultura "popular" andina para convertirse en parte de una cultura local (ver Christian, 1981). Los elixires, baños y brebajes medicinales les permitían a sus consumidoras manejar su universo inmediato. Los elementos culturales en estas prácticas tenían origen andino, pero también ibérico y africano; la coca, el maíz, el mullu y los *huancanquis* o talismanes, eran utilizados conjuntamente con el tabaco, el vino y el aguardiente, sugiriendo el carácter multiétnico de la sociedad colonial limeña. La hibridez de estas prácticas culturales es evidente, elemento que también se podía apreciar en los conjuros, donde se invocaban al Inca y a la Palla conjuntamente con Dios, Santa Marta, Jesucristo, el diablo y San Nicolás.

En resumen, el difundido uso de la curandería y la hechicería en Lima durante el siglo diecisiete, señala que no fue patrimonio exclusivo de un grupo étnico o social en particular. Las curanderas y hechiceras de Lima fueron mujeres de los estratos populares, aunque sus clientes muchas veces

^{28[28]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 28v, 29.

^{29[29]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 19r.

^{30[30]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 25v.

^{31[31]} AAL, HI, 1668: 7: 24, 26.

^{32[32]} AAL, HI, 1691: 2: XXXII: 15.

^{33[33]} AAL, HI, 1691: 2: XXXII: 15.

trascendieron su grupo social y su condición racial. Muchas de ellas fueron mujeres solteras o viudas, frecuentemente migrantes de otros lugares del virreinato, por lo que vivieron fuera de los confines de una familia propiamente tal, y en ocasiones alejadas del control directo de un hombre, aunque este aspecto debe ser considerado cuidadosamente. Los servicios proporcionados por estas mujeres beneficiaron mayormente a otras mujeres, aunque los hombres también participaron de estas prácticas culturales, quizás con otra lógica, y para resolver problemas diferentes. Las mujeres utilizaron las hechicerías para controlar a los hombres que de alguna manera transgredían lo que ellas consideraban un comportamiento adecuado, para hacerlos "más arrastrados que culebra"^{34[34]}. Las hechiceras y curanderas también buscaron superar su situación económica que a veces pudo ser muy precaria, ganándose la vida con sus hechizos y brebajes. El comportamiento cultural de las mujeres urbanas que aparece en los testimonios de la extirpación de idolatrías ofrece una alternativa diferente al rechazo cultural y social al coloniaje de parte de las mujeres rurales andinas.

^{34[34]} AAL, HI, 1668: 7: VI: 25v.

Bibliografía

- ARROM, Silvia. *The Women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford: Stanford University Press, 1985.
- BEHAR, Ruth. "Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Col Mexico", *American Ethnologist*, 14, (1) (February, 1987): 34-54.
- Translated Woman. Crossing Borders with Esperanza 's Story*. Boston: con Press, 1993.
- BURGA, Manuel. "The Triumph of Colonial Christianity in the Central A Guilt, Good Conscience, and Indian Piety". Mark D. Szuchman, ed. *The M Period in Latin America. Values and Attitudes in the 17th-19th Centuries*. Boulder, London: Lynne Rienner Publishers, 1989.
- BURKETT, Elinor. "Indian Women and White Society: The Case of Sixteen Century Peru". Asunción Lavrin, ed. *Latin American Women: Historical Perspectives*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1978. pp. 29-101.
- CHARNEY, Paul J. "El indio urbano: Un análisis económico y social población india de Lima en 1613". *Histórica*, XII, (1) (julio, 1988): 5-3:
- CHRISTIAN, Jr., William. *Local Religion in Sixteenth Century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1
- DURAN MONTERO, María Antonia. "Lima en 1613. Aspectos Urbanos". *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), XLIX (1992): 171-187.
- DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: CERA "Bartolomé de las Casas", 1986.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. "Los bailes de los indios y el proyecto colonial". *Revista Andina* (Cusco), 10, (2) (diciembre, 1992): 353-389.
- FLORES ESPINOZA, Javier F. "Hechicería e idolatría en Lima colonial (XVII)". Henrique Urbano, comp. *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: CERA "Bartolomé de las Casas", 1991. pp. 53-74.
- FLORES GALINDO, Alberto y Magdalena Chocano. "Las cargas del sacramento". *Revista Andina* (Cusco), 2, (2) (1984): 403-423.
- FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish. The Birth of Prison*. New York: Vintage, 1979.
- The History of Sexuality. An introduction*. Vol. I. New York: Vintage, 1979.
- GARCIA CABRERA, Juan Carlos. *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías e hechicerías. Cajatambo siglos XVII-XIX*. Cusco: CERA "Bartolomé de las Casas", 1994.
- GLAVE, Luis Miguel. "Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el siglo XVII {1684}". *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.
- GORDON, Linda. *Woman's Body, Woman's Right. A Social History of Birth Control in America*. New York: Penguin Books, 1983.
- GRIFFITHS, Nicholas. "Inquisition of the Indians": The Inquisitorial Model and the Repression of Andean Religion in Seventeenth-Century Peru". *Colonial Latin American Review*, 3, (1) (1994): 19-38.
- GRUZINSKI, Serge. *The Conquest of Mexico. The incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-17th Centuries*. Cambridge, England & USA: Polity Press, 1993.
- KLOR DE ALV A, Jorge. "Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline". Mary E. Perry and Anne I. Cruz, eds. *Cultural Encounters. The impact of*

inquisition in Spain and the New World. Berkeley: University of California Press, 1991.. pp. 3-21.

LAVALLE, Bernard. "Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700). La desavenencia conyugal como indicador social. *Revista Andina* (Cusco), 4, (2) {1986): 427-464. '

LOWRY, Lyn. "Religiosidad y control social en la colonia: el caso de los indios urbanos de Lima". *Allpanchis* (Cusco), XX, (32) (1989): 11-42.

LURIA, Keith. *Territories of Grace. Cultural Change in the Seventeenth-Century Diocese of Grenoble*. Berkeley: University of California Press, 1991.

MAC LAREN, Angus. *A History of Contraconception from Antiquity to the Present Day*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

MAC CORMACK, Sabine. "The Hart Has Its Reasons": Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru". *HAHR*, 65, (3) (1985): 443-466.

Religion in the Andes. Vision and imagination in Early Colonial Peru. Princeton: Princeton University Press, 1991. ,

MACERA, Pablo. "Sexo y coloniaje". *Trabajos de Historia*. Vol. 3. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977. pp. 297-352.

MANNARELLI, Maria Emma. "Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú colonial durante el siglo XVII". *Revista Andina* (Lima), 3, (1) (1985): 141-56

-*Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Flora Tristán, 1993.

MARAVALL, José Antonio. *Culture of the Baroque. Analysis of a Structure*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1986.

MILLS, Kenneth. "The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru". *Past and Present*, (145) (November, 1994): 84-121.

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto. "New Spain's Inquisition for Indians from the Sixteenth to Nineteenth Century". Mary E. Perry and Anne J, Cruz eds. *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain New World*. Berkeley: University of California Press, 1991. pp. 23-3

NALLE, Sarah. *God in La Mancha. Religious Reform and the people of Cuenca, 1500-1650*. Baltimore: The John Hopkins University Press

OSORIO, Alejandra. "Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otuco, Cajatambo, siglo XVII". *Historia y Cultura* (Lima), 20 (1990): 161-199.

PANFICHI, Aldo. "Urbanización temprana de Lima, 1535-1900". Aldo y Felipe Portocarrero, eds. *Mundos interiores: Lima 1850-1950*; Universidad del Pacífico, 1995. pp. 15-42.

PAGDEN, Anthony. *The Fall of natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982.

QUEZADA, Noemí. "The Inquisition's Repression of Curanderos". Perry and Anne J. Cruz, eds. *Cultural Encounters. The Impact of inquisition in Spain and the New World*. Berkeley: University of California 1991. pp. 37-57.

RIDDLE, John M. *Contraception and Abortion from the Ancient world to the Renaissance*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

ROPER, Lyndal. *Oedipus & The Devil. Witchra!t, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. New York: Routledge, 1994.

SANCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. "La mita de Lima, magnitud y procedencia" *Histórica* (Lima), XII, (2) (1988): 193-210.

SANCHEZ, Ana. "Mentalidad popular frente a ideología oficial: El Santo de Lima y los casos de hechicería (siglo XVII)". Henrique Urbano, *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: CERA "Bartolomé de las Casas", 1991, pp. 33-52

ORTEGA, María Helena. "Sorcery and Eroticism in Love Magic" . Mary E. Perry and Anne J. Cruz, eds. *Cultural Encounters. The Impact of Inquisition in Spain and the New World*. Berkeley: University of California Press, 1991. pp. 58-92.

SEED, Patricia. *To Love, Honor; and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

SILVERBLA1T, Irene. *Sun, Moon, and Witches. Gender Ideology under Inca and Spanish Rule*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

VAN DEUSEN, Nancy. *Dentro del cerco de los muros: el recogimiento en la época colonial*. Lima: CENDOC-Mujer, 1987.

ZULAWSKI, Ann. "Social Differentiation, Gender, and Ethnicity: Urban Indian Women in Colonial Bolivia, 1640-1725". *Latin American Research Review*, XXV, (2) (1990): 93-113.