

# La “hechicera” María Bartola Paxsi y su mundo religioso (Tapacarí, fines del siglo XVIII)\*



Alber Quispe Escobar

Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba  
alquies24@gmail.com

Fecha de recepción: 26/07/2016

Fecha de aceptación: 25/9/2018

## Resumen

El artículo presenta una reflexión sobre las prácticas religiosas indígenas en Tapacarí (Cochabamba) a fines del siglo XVIII considerando un caso particular catalogado como “hechicería”. Se asume como punto de partida que en lo que las autoridades coloniales consideraban nada más que “supersticiones” y “hechicerías”, en realidad se estaba manifestando una religiosidad que sobreponía y articulaba ambivalentemente, y no pocas veces de forma contradictoria, las tradiciones cristianas y las prácticas religiosas andinas. Bajo esa argumentación, se discuten estas formas congruentes y discordantes presentes en la ritualidad indígena que caracterizaron una arista de la religiosidad andina colonial.

## Palabras clave

Hechicería  
Religiosidad  
Devoción  
Virgen de los Dolores  
Tapacarí

## The “Sorceress” Maria Bartola Paxsi and her religious world (Tapacarí, late 18th century)

### Abstract

This article reflects on indigenous religious practices in Tapacarí (Cochabamba), in the late eighteenth century, by examining a particular case of “witchcraft.” This work argues that what colonial authorities saw as simply “superstition” and “witchcraft”, were actually manifestations of a religiosity that overlapped and articulated ambivalently (often in contradictory ways) with Christian traditions and Andean beliefs. From this, we discuss those congruent and discordant forms present in indigenous ritual, which characterized an aspect of Colonial Andean religion.

## Keywords

Witchcraft  
Religiosity  
Devotion  
Virgin of Dolores  
Tapacarí

## La “sorcière” Marie Bartola Paxsi et son monde religieux (Tapacarí, fin du XVIIIe siècle)

### Résumé

L'article présente une réflexion sur les pratiques religieuses autochtones à Tapacarí (Cochabamba) à la fin du XVIIIème siècle prenant un cas particulier considéré comme “sorcellerie”. Les faits considérés en tant que “superstitions” et “sorcellerie” par les autorités coloniales, étaient la manifestation d’une nouvelle religiosité que superposait et articulait de manière ambivalente, et souvent de manière apparemment contradictoire, les traditions chrétiennes et les pratiques religieuses andines. À partir de cette argumentation, sont discutées ces formes cohérentes et discordantes présentes dans la ritualité autochtone qui ont caractérisé une arête de la religiosité andine coloniale.

### Mots clés

Sorcellerie  
Religiosité  
Dévotion  
Vierge de Douleurs  
Tapacarí

### Introducción

Asentados en la cordillera que cierra el valle de Cochabamba en el extremo occidental, a fines del siglo XVIII los *ayllus* de Tapacarí se encontraban fuertemente acosados por la diferenciación y fragmentación social. En contradicción con su aparente estado de cohesión, solidaridad e identidad comunal, esta región experimentaba fuertes tensiones internas derivadas de la crisis de autoridad andina (emergente de las complicadas formas de cobro de tributo a los comunarios, de la exigencia de trabajo personal y de la fuerte rivalidad por los cacicazgos) que agudizaban las diferencias de clase después de casi tres siglos de gobierno colonial (Larson, 1992a y b). Si la situación social y política cabe ser interpretada en estos marcos, ¿cómo entender la religiosidad colonial sobre la cual, para todo el período colonial, apenas contamos con referencias fragmentadas que antes que responder ciertos interrogantes nos conducen más bien a un terreno de incertidumbres? ¿Bajo qué mecanismos expresaban su religiosidad los tapacareños en las postrimerías de la colonia? ¿En qué medida sus prácticas rituales expresaban esa ambivalente construcción religiosa entre andina y cristiana predominante a lo largo y ancho de los Andes? Aunque todavía estamos en condiciones precarias para responder de manera cabal estos interrogantes, vamos a examinar aquí tan solo una arista de este complejo mundo religioso de los valles interandinos de Cochabamba que, sin embargo, nos parece muy reveladora de los trastornos estructurales que estaban germinando en estas comunidades andinas y que tuvieron en el ámbito de las prácticas rituales uno de sus puntos de inflexión.

A partir del análisis de un documento de fines del siglo XVIII —un juicio por “hechicerías” para ser precisos (aunque en realidad se trata más bien de un proceso truncado por ciertas irregularidades)— en este artículo problematizamos el tema de la religiosidad cristiano-indígena en Tapacarí (Cochabamba) considerando el caso concreto de una indígena que se asume como la Virgen de los Dolores siendo ella misma adivina y curandera. Excepcional en cuanto a registros de este tipo de prácticas religiosas en dicho distrito de la antigua Charcas (por lo general carente de fuentes sobre estas problemáticas religiosas), este documento, sin embargo, llega a ser bastante escueto en sus informaciones. Pero aun en esas circunstancias, el análisis de su contenido permite acercarnos a ciertos rasgos de esa construcción religiosa cristiano-indígena de ese período.

Bajo este marco general examinamos con detalle al menos dos problemáticas principales referidas a estos procesos religiosos. En primer lugar, nos interesa reflexionar sobre las formas convergentes de estas manifestaciones rituales para acercarnos a lo que Gruzinski (1991) ha denominado el “cristianismo indígena” y Platt (1996) el “cristianismo surandino”, como forma de dar cuenta de una configuración religioso-festiva

que ya no es propiamente indígena (entendida esta como una inalterada tradición prehispánica) ni solamente cristiana, sino la adaptación y apropiación de algunos elementos del dogma católico por parte de la población indígena. Es decir, mostraremos que en el despliegue de este tipo de prácticas (esto es en el uso de animales y objetos, invocación a espíritus, a santos y a la virgen María, pero también a ciertos elementos ancestrales) no solo hubo un entrelazamiento simbólico muy estrecho y complejo entre el cristianismo y la concepción religiosa andina sino, sobre todo, predominó una experiencia indígena que articuló el catolicismo a su mundo religioso a la vez que este era modificado por aquel.

Desde esta temática, y en segundo lugar, abordaremos la construcción ideológica española sobre las prácticas religiosas indígenas considerando que estas fueron identificadas con actos diabólicos a partir de la experiencia de conversión al cristianismo de la población autóctona. En este sentido, aunque la “extirpación de idolatrías” ya había pasado su período de esplendor, asumimos aquí que al concluir el período colonial la “hechicería”, fundamentalmente femenina, fue un tema conflictivo para la Iglesia así como para las autoridades civiles que vieron incrementadas sus atribuciones en esta materia a partir de las reformas borbónicas.

Analizando las formas y contenidos religiosos prevalecientes en Tapacarí a fines del período colonial, pretendemos ofrecer algunos insumos de análisis a la amplia discusión sobre la cuestión religiosa en los Andes.

## Ritualidades de adivinación y curación

En 1792, en el anexo de Mujlli de la doctrina de Tapacarí,<sup>1</sup> la indígena María Bartola Paxsi se enfrentaba a una singular experiencia religiosa. De acuerdo con una denuncia interpuesta por el teniente de cura de los anexos de Tallija y Mujlli, bachiller Josef Fermín Bascopé, Paxsi aseguraba comunicarse directamente con algunas imágenes del culto católico a través de “revelaciones”. En su estancia de Japo del citado anexo, concurrida por “muchachos” y “muchachas doncellas” de Tapacarí “y aun otros de otras provincias”, esta mujer habría afirmado que la Virgen de Copacabana “se había trasladado de su santuario a su casa [y] que por la persona de esta india se hagan los milagros que pidieren” (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 169v). Para ese efecto, realizaba “adivinanzas” y recurría a un “espejito quebrado” en el cual hacía que sus adeptos se miraran “para condescender a lo que le piden” (f. 169r-v).

La alusión a las “revelaciones”, a los “milagros”, a las “adivinanzas”, a la Virgen de Copacabana y al “espejito”, es una primera referencia al mundo religioso de Paxsi. Aunque las fuentes no nos permiten articular un relato integral de estos elementos, es posible contextualizar las circunstancias de su enunciación ritual. La evocación a la Virgen de Copacabana debe ser entendida a partir de su conocida aceptación entre la población indígena de los Andes.<sup>2</sup> Desde finales del siglo XVI, su santuario fue un punto de concurrida romería indígena. Como tributaria de sus virtudes, Paxsi debió visitar este famoso santuario situado en la zona lacustre —un lugar sagrado ya en el período prehispánico— donde al parecer una de sus dos hijas aprendió a cantar “Salve de Nuestra Señora” y “Alabado de Buenas Noches” (f. 173r).<sup>3</sup> Es probable que ese acercamiento la condujera hacia sus “revelaciones” y “adivinanzas”. Respecto al espejo, podemos intuir que era un objeto importante en su quehacer ritual debido a sus efectos destellantes similares a los de los metales preciosos. En el juego de los destellos la imagen especular de quienes solicitaban “milagros” debió acercarse al sentido de lo sagrado.<sup>4</sup> Nos desconcierta, sin embargo, el dato preciso de un “espejito quebrado”. No creemos que su forma primara sobre la posible función referida. Pero podemos sospechar también

que el “farol de hoja de lata con espejos” (BO. ACA-CBB. “Libro de Fábrica”, f. 19v) que tenía otra de sus imágenes de bulto predilecta, la Virgen de Dolores, la cual era venerada en la iglesia conventual de la doctrina, contribuyó a su uso ceremonial.

Otra parte de la denuncia del bachiller Bascopé insiste en actos de coerción simbólica por parte de Paxsi. No es importante, sin embargo, ese posible hecho en sí sino los recursos a los que habría acudido la denunciada para conseguir sujeción pues “de no concurrir a sus mandatos tiene una mariposa quien le da noticia de todo a la que en presencia de todos hace que baile sobre una lliclla morada y en su seguimiento vendrá Santiago a castigarlos” (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 169v). La referencia a estos elementos nos ofrece importantes pistas sobre el proceder ritual de Paxsi pero también nos va perfilando su cualidad religiosa principal. El uso de la mariposa nocturna fue un rasgo típico de las “creencias” religiosas andinas. Estudiando el vocabulario aymara del jesuita Ludovico Bertonio a propósito de la utilización de animales y plantas, Claros (2012) clasifica el uso de la mariposa en las prácticas de adivinación: “Taparaco vlljassina yancahua satha. Viendo esta mariposa grã[n]de dezir que es malaguero, abuso es de indios” (Bertonio en Claros, 2012: 206). Paxsi se habría valido de este *taparaco* (mariposa nocturna grande)<sup>5</sup> o, mejor, de su “baile” sobre una *lliclla* (textil andino), otro componente ritual importante en las curaciones o adivinaciones.<sup>6</sup>

A partir de lo dicho hasta ahora podemos hacer una primera afirmación: Paxsi era una especialista religiosa. Sus “revelaciones”, “adivanzas”, “milagros”, “mariposa”, *lliclla* y “espejito” son actos y elementos rituales característicos de la ritualidad andina colonial vinculada a la práctica de los curanderos-advinos. Su relacionamiento con Santiago le da más coherencia a esta formulación. Desde su asociación con *Illapa*, la deidad prehispánica del rayo, el trueno y el relámpago (y quizá por ello relacionado con las lluvias y probablemente con los granizos y heladas), la invocación de este santo fue bastante común en rituales asociados al curanderismo y a la adivinación.<sup>7</sup> Es factible, sin embargo, concebir la presencia de Santiago en otro carácter. Sabemos por Gisbert (2004) que al margen de la identificación temprana de Santiago con *Illapa*, existió también cierta connotación de *Illapa* “como algo negativo” que, en términos simbólicos, se asocia con la figura de Santiago montado a caballo portando una espada. De ahí que los indígenas encontraran en Santiago “al antiguo y temible dios que viene revestido y materializado” (Gisbert, 2004: 29). A ese sentido parece apelar Paxsi en la amenaza en caso de supuesta desobediencia.

En algún pasaje de su vida o en el momento preciso de su concepción, Paxsi debió ser fecundada por el rayo, según señala la tradición andina (Silverblatt, 1990: 56-59). Así podemos concebir a la curandera y adivina interactuando ritualmente con Santiago tal cual se lo practicaba en diferentes lugares de los Andes donde se entendía —y se entiende actualmente— que las potestades en el ámbito de la adivinación y curación eran otorgadas por *Illapa*-Santiago. Paxsi, de hecho, no solamente practicaba la adivinación sino que también tenía virtudes en la medicina natural o el curanderismo. Uno de los testigos, Gregorio Yampa, declaró a su tiempo que Paxsi lo había visitado para insistirle en que su mujer le fuese a “rendir adoraciones” a su casa “prometiéndole curarla y sanarla de un achaque habitual que padecía” (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 172r). A propósito, hay que considerar que en los Andes las formas del curanderismo (y las de la “hechicería”, según veremos luego) eran esencialmente admitidas en el tratamiento de varias afecciones en una combinación de saberes de etnomedicina tradicionales que hasta cierto punto llenaban la ausencia de la “medicina oficial” (Garcés, 2010).

No tenemos información acerca de los procedimientos o ritos de curación de Paxsi, pero es conveniente situar su práctica dentro de una concepción más amplia sobre la enfermedad y sus posibles tratamientos. Las enfermedades, o la mala salud, tradicionalmente

han sido consideradas en los Andes como parte del desequilibrio entre los seres humanos y las fuerzas cósmicas o, lo que llega a ser lo mismo, han estado relacionadas con el mundo simbólico-espiritual del enfermo (es decir, con los seres sobrenaturales así como con los parientes muertos). Eran los especialistas religiosos (o especialistas rituales) quienes podían, a partir de un estado de éxtasis (producido por alucinógenos) o a través de sueños, comunicarse con espíritus para reestablecer ese equilibrio (Silverblatt, 1990: 128; Fernández Juárez 1997: 24-27; Griffiths, 1998: 131-136; Millones, 2002: 29-33). Para entender la praxis ritual de Paxsi, es importante señalar que el procedimiento de estos especialistas incluía la predicción y el tratamiento.<sup>8</sup> A través de esta práctica, el “médico y hechicero” buscaba conocer todas las posibles causas de la enfermedad para tratarlas adecuadamente. Cobra sentido aquí que Paxsi le diera importancia a las “adivanzas” como parte de sus actividades de curación.

En sus prácticas rituales de adivinación-curación, Paxsi recurría también al poder sagrado de unos “cajoncitos” que habían sido incautados por el capellán como único botín de su fracasada campaña contra estas manifestaciones. Es casi seguro que estos “cajoncitos” fueran retablos-altares portátiles de los que se sabe que eran usados por los líderes espirituales andinos de esa época para “hablar” con Dios, los santos y las advocaciones marianas, en algunas oportunidades.<sup>9</sup> Cuando Paxsi compareció a declarar señaló que los “cajoncitos” eran de su comadre y vecina Sebastiana Condo (esposa de Mateo Huanca) quien “se había hallado una estampa de papel con [una] efigie de Nuestra Señora de Dolores y que esta la había hecho colocar en un cajón” (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 173r). Sean ciertas o no las imputaciones de Paxsi, el hecho que llama la atención es que ambas mujeres mandaron “decir misas” en beneficio de su imagen encajonada durante cinco días seguidos (f. 173v). Enmarcado en los preceptos cristianos, este último acto, al parecer, no le estaba completamente negado a la población indígena ya que probablemente era entendido por el clero como una forma positiva de apropiación de las imágenes católicas.

Hasta aquí podemos decir que la ritualidad de Paxsi se asemeja a los casos presentados a lo largo y ancho de los Andes (Silverblatt, 1990; Sánchez, A., 1991; Griffiths, 1998; Valenzuela, 2013), pero es menos conocida su intención de encarnar las cualidades sagradas de una advocación mariana. De hecho, Paxsi habría afirmado que ella misma era la Virgen de los Dolores, sobre todo durante los días de fiesta (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 169r). Desde una aparente convergencia cristiano-andina, Paxsi llegó a manifestar una ritualidad que en mucho se parece a la del “Cristo indio” Miguel Acarapi señalado por Saignes (1985) para el Potosí de comienzos del siglo XVII<sup>10</sup> y a la del “santo” Juan Ventura de Poopó de comienzos del siglo XVIII (Castro, 2008). ¿Qué le impulsaba a Paxsi a actuar bajo el nombre de esta representación católica? ¿Cómo interpretar el anhelo de Paxsi de ser considerada una representante de la Virgen o la misma Virgen de los Dolores? En realidad la respuesta a esta pregunta habría que buscarla en el largo proceso de evangelización en los Andes y en las formas en las que la población indígena fue apropiándose de algunas nociones de religiosidad cristiana.

Para cuando Paxsi aparece en la escena pública autonombrándose la Virgen de los Dolores, la llegada del dogma católico a este territorio de antigua predominancia étnica *sora* ya sobrepasaba los dos siglos pues los agustinos habían iniciado sus tareas de evangelización hacia 1559 (Del Río, 1990, 2005). A lo largo de este período, la difusión de advocaciones marianas, cultos regulares, santos y santas había derivado en una inclusión adaptada y resignificada de las imágenes cristianas en la concepción religiosa indígena. Pero este proceso reconfiguró también la experiencia de lo sagrado, de acuerdo con el peso del catolicismo en la población local. Así como desde el Concilio de Trento la prédica evangelizadora había difundido la figura de los santos como “modelos subyugantes” en la feligresía indígena (Castro, 2008),<sup>11</sup> también la devoción a la Virgen o a las advocaciones marianas, fundamentalmente a través de la consagración

de sus milagros, fue alentada por la Iglesia sobre todo hacia la *laudatio* “para evocar sentimientos de admiración en los oyentes” (Salles-Reese, 2008: 150).

En este orden de cosas conviene asumir el argumento de Castro (2008) para quien este tipo de devoción entre la población indígena se derivó de los mensajes doctrinarios que dieron cierto margen a la población andina para la interpretación de los contenidos y que siguieron otros trayectos alentados, paradójicamente, por “el propio celo de la enseñanza pastoral” (2008: 12). Analizando algunos textos doctrinarios, Castro encuentra la posibilidad de que de las prédicas evangelizadoras (por ejemplo de la insistencia en que los indios hablasen con Jesucristo) derivara la “naturalización de lo sobrenatural”. De modo que en estos personajes la población indígena encontró una posibilidad para acceder a lo sobrenatural presentado en los sermones, pinturas e imágenes. Si fue así, las cualidades que Paxsi decía tener habrían contribuido a sostener un culto allá donde la población autóctona ya acudía para venerar las imágenes cristianas ante muchas necesidades.

En este sentido, cabe destacar los mecanismos de apropiación de elementos cristianos que se integraban a prácticas rituales indígenas. Quizá el más significativo de estos sea el referido a la veneración y a la comprensión de las advocaciones marianas como símbolos de glorificación. El actuar de Paxsi se puede interpretar como una consecuencia de la recepción de estas prédicas catequéticas difundidas por los religiosos o, incluso, como intentos de acercamiento a lo “sobrenatural cristiano” (Castro, 2008), tal como ocurría en otros contextos. No es del todo ajena a las acciones de Paxsi cierta inquietud por acceder a las virtudes de la Virgen en tanto productora de milagros, incluso sanando enfermos, cuya cualidad no le habría costado alcanzar como curandera. Así pues hay una fuerte presencia de códigos cristianos entremezclados con una actitud que pretende apropiarse de ciertos significados divinos, acaso también en un intento de acceder a Dios.

No cabe duda que Paxsi sentía un sincero acercamiento hacia la Virgen de los Dolores cuya imagen de bulto se veneraba en la capilla de la iglesia conventual del pueblo principal de la doctrina.<sup>12</sup> Aunque esta advocación no tenía destinada una “fiesta de tabla” (o fiesta principal), según un “recurso” que los indígenas presentaron en ese período, contaba ya con una “fiesta de devoción” en el pueblo principal de la doctrina (BO. AHG-CBB, EC, vol. 11, exp. 16, 58r-v).<sup>13</sup> Participando con regularidad de su culto o simplemente asistiendo a escasas celebraciones, Paxsi confesó estar en “perfección dedicada a esa advocación” (BO. AHMJMU-CBB, EC, vol. 231, exp. 7, f. 176v) de cuyos poderes sagrados era una firme creyente, según se puede colegir del siguiente relato: “contando mi tragedia e instrumento de la mortificación que padezco es que habiendo perdido dos caballitos que fueron únicos bienes que dejó mi finado marido ocurrí al amparo de la Virgen Santísima a que se sirva por su divina intercesión no permita se pierda” (f. 174v). En esa ocasión quiso beneficiarse de los favores de la Virgen mediante “tibias oraciones” (f. 174v).

La actuación ritual de Paxsi bajo el nombre de la citada imagen católica contiene otro elemento adicional para considerar. No solo ella se autonombra bajo esa representación cristiana sino que a sus dos hijas también les asignaba “nombres de efigies”, los cuales no están explícitos en la documentación. Pero lo más importante de este hecho es que, asumiendo tales roles, habría exigido que a ella y a sus hijas las “adoren ofreciéndoles estrellas de oro y de plata” (f. 169r). Si bien es cierto que en la tradición judeo-cristiana los metales preciosos tenían importancia ceremonial, nos parece que su alusión en este contexto se correspondía también con la antigua utilidad ritual que tenían los metales preciosos en la religión andina. El oro y la plata, de hecho, eran tradicionales ofrendas destinadas a cerros y *wak'as* en la época prehispánica, y siguieron siendo usadas en menor escala durante el período colonial (Silverblatt, 1990: 24;



Fernández Juárez, 1997: 18; Platt *et al.*, 2010: 180).<sup>14</sup> Pero al mismo tiempo, no debemos perder de vista que en la imagen de bulto de la Virgen de los Dolores destacaba “el corazón y las siete espadas de plata” que fueron doradas con oro entre 1782 y 1783 (BO. ACA-CBB. “Libro de Fábrica”, f. 2v). Es probable, entonces, que Paxsi también encontrara en esta figura razones para exigir ofrendas de oro y plata.

En el caso de Paxsi, las estrellas podrían haber sido elaboradas en láminas brillantes de papel dorado (“pan de oro”) o plateado (“pan de plata”) como se hacía en otras ocasiones ceremoniales.<sup>15</sup> Lamentablemente ningún otro detalle nos permite examinar la significación de las estrellas en el mundo ritual que analizamos.<sup>16</sup> Pero nos llama bastante la atención que el apellido de la implicada tenga semejanza semántica con la definición aymara de luna. Bertonio, en efecto, traduce luna como *phakhsi* o *pakhsi* (2006: 284, 628). Tanto las estrellas como la luna corresponden al mundo celestial o “mundo de arriba”.<sup>17</sup> En la misma dirección, la coincidente relación temporal entre la fiesta de la Virgen de los Dolores y el antiguo culto lunar también es bastante sugerente. Ambas entidades eran celebradas durante el mes de septiembre, fecha emblemática del comienzo de las labores agrícolas.

Con toda esta parafernalia ritual, María Bartola Paxsi regularmente habría auspiciado “juntas en su casa” donde hacía que “estén cubiertos los concurrentes todos de luto haciendo que repitan oraciones supersticiosas” (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 169v). Ni sobre el luto, que en otras prácticas religiosas expresaba la importancia de los parientes muertos en la producción agrícola,<sup>18</sup> ni sobre las “oraciones supersticiosas” quedan informaciones adicionales en la documentación que nos es útil. ¿Qué ceremonias habrían realizado Paxsi y los suyos cubriéndose de luto? Por las informaciones expuestas hasta ahora, no podemos excluir la posibilidad de que se tratara de prácticas rituales especializadas (o sesiones chamánicas) registradas para otras regiones andinas bajo la denominación de “juntas secretas”.<sup>19</sup>

La referencia a estas ceremonias es indicadora de una práctica religiosa colectiva.<sup>20</sup> Paxsi, en efecto, habría formado una “secta”, recurriendo personalmente a las casas de sus semejantes de las comunidades inmediatas a su estancia, según afirmó en su declaración Gregorio Yampa, fiscal del anexo de Mujlli (f. 172r). Seguramente, debido a las acciones milagrosas que le fueron atribuidas, un notable culto había ido cobrando creciente importancia en su estancia de Japo. Fueron precisamente estas sesiones grupales o “juntas” las que más incomodaron al teniente de cura. Desde su mirada, al ser cristianos y cristianas quienes participaban de estas ceremonias, se justificaba cualquier temor de un desvío espiritual. Por eso acusó abiertamente a Paxsi de ir contra la “Ley de Dios” al influjo de “abusos diabólicos” debido a sus insistencias a que “faltan a la Doctrina Cristiana”, al “precepto del sacrificio de la Misa” y a sus prédicas contra las “amonestaciones” del cura que tenían lugar los días festivos (f. 169r). De manera especial, el cura identificó en esta “secta” una propensión al amancebamiento para “que los casados vivan desunidos así de sus mujeres como de sus maridos con adivinanzas que hace [Paxsi] de que estos viven amancebados” (f. 169r). Enfatizando el amancebamiento en la “secta” de Paxsi, el doctrinero nos pone frente a uno de los pecados públicos más desafiantes del matrimonio cristiano debido a sus “connotaciones eróticas” (Sánchez, A., 1991: XXV). Por eso, sobre todo en el marco eclesiástico, se buscó reprimir sus causas identificando en la “hechicería” el arte para afectar la vida conyugal (Griffiths, 1998; Valenzuela, 2013). Algo de aquello parece haber percibido Bascopé en Paxsi cuando le imputaba “adivanzas” para que sus adeptos vivieran amancebados.

De ser ciertas las acusaciones del teniente de cura, ¿cómo debemos entender el rechazo de Paxsi? ¿Cuánto de resistencia podemos hallar en su práctica? El expediente, lamentablemente, es parco al respecto pero presenta a esta mujer como contrincante del doctrinero, otra característica conocida de los especialistas religiosos andinos. Lo que

sí podemos afirmar es que su “secta” se constituía en un espacio de conocimiento de las prácticas rituales que los “muchachos” y las “muchachas doncellas” que concurrían debieron interiorizar. Siendo Paxsi una mujer viuda “al parecer de más de cincuenta años” (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 173v), podríamos sospechar que su influencia entre sus concurrentes era de importancia.<sup>21</sup> Presentando así el actuar de su descarriada feligresa, Bascopé llegó incluso a pronosticar la “pérdida de almas” “ya porque estos en lo sucesivo se olvidarán de la cristiandad y los muchachos y muchachas despertarán a esta iniquidad, ya porque estos concurrentes se amanceban unos con otros” (f. 169v). También el involucramiento de sus hijas en las prácticas rituales abre la posibilidad de la transmisión de sus conocimientos.<sup>22</sup>

No es arriesgado afirmar que la experiencia individual de Paxsi alcanzó el nivel de un culto popular debido a la búsqueda de alimento espiritual que era ofrecido por estos profetas andinos ante la irregular actividad de los curas doctrineros, por lo general ausentes en las estancias dispersas de la doctrina.<sup>23</sup> En efecto, la presencia del cristianismo desde el temprano período colonial no había erradicado en absoluto ciertas prácticas indígenas que, en muchos casos, se expresaban sin tapujos en las fiestas católicas.<sup>24</sup> Así, a finales del siglo XVIII, los administradores españoles veían en estos distritos eclesiásticos todavía la presencia de “borracheras, bailes, taquies<sup>25</sup>, idolatrías y otros pecados y abusos públicos” (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 149. Exp. 3, f. 263r). Por eso sospechamos que el discurso cristiano sobre los milagros de las imágenes o advocaciones difundidas como modo de extender la devoción entre los indígenas, a pesar de que solo llegaba de manera irregular, posibilitó la recepción de personajes como Paxsi.

Con la presentación de todos estos elementos, podemos ahora afirmar la existencia de un fenómeno religioso que no pudo ser contenido por los representantes de la Iglesia. “La india lo ha hecho mejor que yo” (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 169v), había confesado el teniente de cura de Tallija y Mujlli tras sus vanas amonestaciones encaminadas a erradicar las prácticas rituales de Paxsi. Si el reconocimiento de la incapacidad del cura ante estas expresiones rituales conduce a ratificar su existencia, no menos importante es el hecho de que, si bien se trataba de actos que ocurrían “a más tiempo de un año”, en realidad su práctica tenía al menos un antecedente pues por un caso similar ocurrido en fecha imprecisa pero apenas unos años antes “se castigó a una india en Muxlli” (f. 172r y 170r), dato que da cuenta de la propagación de una religiosidad particular en ese período.

### Entre la superstición y la hechicería

Luego de combatir las prácticas de María Bartola Paxsi desde el púlpito de la iglesia del anexo de Tallija, amonestando a sus feligreses por creer en “semejantes abusos”, el teniente de cura Josef Fermín Bascopé sintió que todos sus esfuerzos habían sido inútiles. No pudiendo “cortar este cáncer de raíz” (f. 170r), acudió a la autoridad del subdelegado interino del partido de Tapacarí, maestre de campo Manuel Mariano Nájera, mediante una carta del 19 de septiembre de 1792. Como se trataba de un caso específico, el 1 de diciembre de ese año, el subdelegado interino nombró comisionado a don Hilarión Espinoza de los Monteros para hacer de tribunal. Le dio “comisión bastante y la en derecho necesario” (f. 171r) para tratar la denuncia de “supersticiones”, recibiendo una “sumaria información” con “los testigos que sean sabedores”. Del mismo modo, “resultando delito en parte o en el todo”, le dio también potestad para apremiar a Paxsi y a los implicados, “con secuestro de sus bienes” (f. 171r).



Espinoza empezó su tarea a comienzos de enero de 1793, luego de nombrar un intérprete "respecto de ser los declarantes indios", recibiendo inicialmente a Matías Mamani, "indio principal" y alcalde del anexo de Mujlli. Después de afirmar que conocía a María Bartola Paxsi, Mamani dijo que eran ciertas las afirmaciones del teniente de cura pero no pudo dar ningún detalle de ellas debido a que no presenció "ningún acto de estos". Es decir, solo sabía del quehacer de la acusada por la "voz común" de los indígenas de las estancias cercanas a Japo. Luego compareció Gregorio Yampa quien tenía el cargo de fiscal (o "fiscal rezador") en el anexo de Mujlli. Según su intérprete, Yampa aseguró que eran ciertos los "abusos y supersticiones" por los que se le preguntaba. Confesó también que Paxsi intentó sanar a su mujer y se refirió, sin dar detalles, a "otros influjos" que aquella usaba para atraer a la gente a su "secta". Menos abundante fue el testimonio de Pascual Nina de la estancia de Guaylla quien sabía de tales "abusos y supersticiones" por ser "pública voz y fama" (f. 172r-v).

Hasta ahora el caso de Paxsi seguía los conductos judiciales regulares, considerando sobre todo que en materia de delitos relacionados con la fe, los indígenas podían estar sujetos tanto a los tribunales ordinarios (o civiles) como a los tribunales eclesiásticos. Si las prácticas religiosas (tales como la adivinación, augurios y, aun, idolatrías) no afectaban gravemente a una persona, los denunciados debían comparecer ante los jueces eclesiásticos. En cambio, si las denuncias implicaban daño físico, enfermedad o muerte, les correspondía tratarlas a los jueces ordinarios (Valenzuela, 2013: 40-42).<sup>26</sup> Si la causa de Paxsi llegó a la justicia ordinaria, entonces se trataba de una querrela civil y criminal que traía implicancia de gravedad. ¿Cuál era esa imputación?

La acusación contra María Bartola Paxsi fue seguida por "hechos supersticiosos" (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 179v) y solo parcialmente fue catalogada como un caso de "hechicería". Habría que precisar, siguiendo a Castro (2008), que la superstición fue considerada como un pecado de sumisión (como el sacrilegio, el perjurio y la simonía) "en parte por asunto del culto" (*ex parte rei cultus*) y "en parte por el modo indebido de adorar" (*ex parte modi indebite collendi*). El primero se cometía cuando el culto únicamente dirigido a Dios era ofrecido a otra creatura (idolatría, adivinación, vana observancia y maleficio); mientras que el segundo estaba referido a la indebida forma de veneración a Dios a partir de dos modalidades: el culto falso y el culto superfluo. De ser acusada por estos últimos delitos que se consideraban una grave irreverencia a Dios, Paxsi quizá habría sido perdonada por su ignorancia. Pero su situación era algo más complicada quizá porque se sospechaba que la acusada estaba a merced de los engaños del diablo (recordemos que el teniente de cura hablaba de "abusos diabólicos"), suficiente para relacionarla con la hechicería.

Para entender mejor la denuncia contra Paxsi como supersticiosa y hechicera es necesario considerar la asociación del especialista religioso indígena con las categorías de superstición, hechicería e idolatría. Como ha señalado Griffiths (1998: 70-89), para el siglo XVI la distinción teológica clásica entre superstición e idolatría ya no era tan evidente. Es decir, la concepción de los pecados de superstición que contenían a otros como la idolatría, el maleficio, el sacrilegio, etc. (sustentados en una antigua construcción teológica que buscaba combatir las manifestaciones religiosas heterodoxas), fue modificándose de modo tal que su carácter abarcador se amenguó hasta equipararse a otros tipos de pecado. La superstición y la idolatría, de hecho, se habían "asimilado estrechamente" a partir de su asociación con el culto al diablo. Paralelamente, la realización de los Concilios limenses, la creciente presencia jesuítica y las medidas del virrey Francisco de Toledo marcaron la aparición del "hechicero" en el Perú colonial, en sustitución del supersticioso (Griffiths, 1998: 93-111; Valenzuela, 2006).<sup>27</sup> Bajo este esquema mental hubo una identificación de los líderes religiosos con los hechiceros, fueran estos "ministros de huacas", "confesores" y muchos otros practicantes de ritos médicos. Fue precisamente a partir de esta asociación que empezó a considerarse al

hechicero como agente del demonio y, por lo tanto, como idólatra. Sin embargo, no hubo una distinción clara entre hechicería e idolatría. Aunque comúnmente se hacían denuncias por separado, era normal acusar al curandero-advino andino de “hechicero idólatra” (Griffiths, 1998: 122).<sup>28</sup>

Vale la pena insistir en que los cargos por “hechicería” implicaban una desviación del culto cristiano pero no así una completa ruptura con la doctrina católica. Es preciso resaltar también que en la concepción de hechicería trasladada a América prevaleció la mentalidad europea más o menos ambivalente que si bien identificó al diablo como el artífice y maestro de los hechiceros y brujos, en realidad no dio más jerarquía al convencimiento de una verdadera presencia demoníaca en estos actos sino tan solo a las creencias y “desviaciones” producidas a ese efecto. Las acusaciones de pactos implícitos con el diablo (o idolatría) no se las creía realmente ciertas, sino que eran embustes o fraudes. Esta concepción habría operado tanto en las labores de la Inquisición (que juzgaba a españoles, negros, mulatos y mestizos) como en las de la Extirpación de idolatrías entre los indígenas (Griffiths, 1998: 106-111).<sup>29</sup>

Quien más insistió en un influjo demoníaco en el caso de Paxsi fue precisamente el cura que la acusó de “abusos diabólicos” (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 169r). Esta vinculación atribuida a Paxsi por su pastor cristiano debió cargar el estereotipo con el que las mujeres fueron tenidas por hechiceras y brujas (Silverblatt, 1990: 118-144).<sup>30</sup> Lo cierto es que en su caso los temores por la presencia demoníaca surgían de sus prácticas de curación. Sin embargo, el acto de curar o sanar no era en sí mismo un delito pues el uso de plantas medicinales nativas era legítimo hasta cierto punto. Pero desde la mirada occidental el problema estaba no tanto en las curaciones que se pretendían hacer sino en los métodos para llegar a ello. Así, la curación con hierbas fue peligrosa para las autoridades por su asociación con entidades sobrenaturales y, en última instancia, con el demonio (Griffiths, 1998: 137-151; Millones, 2002; Valenzuela, 2013: 83-84).<sup>31</sup>

Los detractores de Paxsi encontraron en sus prácticas médicas un poderoso fundamento para exigir su detención puesto que fueron asociadas con la hechicería en razón de que se sospechaba que sus curaciones eran acompañadas con ritos e invocaciones a seres sobrenaturales. No obstante, no existen indicios que indiquen que los indígenas consideraran a Paxsi como una hechicera de quien debieran estar atemorizados. El carácter de rechazo hacia los hechiceros por su fama de provocar maleficios y enfermedades tal como estaba presente en otros casos (Silverblatt, 1990: 138-144; Valenzuela, 2013) no era particular de esta mujer. Aunque hay que suponer que si podía sanar también podía causar males, sin embargo no hay evidencias para situarla en prácticas maléficas. Al contrario, la población local parecía mostrar cierta atracción y veneración positiva hacia ella.<sup>32</sup>

En el discurso y la prédica, y siempre de manera ambivalente, los dirigentes espirituales como Paxsi fueron tenidos por personajes de inspiración demoníaca por los extirpadores de idolatrías del siglo XVII, pero esa concepción se fue diluyendo relativamente a fines del período colonial.<sup>33</sup> Predominó más bien, en ese contexto, el temor por posibles descarriamientos de la feligresía cristiana al influjo de los especialistas andinos. Por eso, en el caso de Paxsi, tampoco hallamos una acusación centrada en la presencia del demonio en su práctica ritual, de modo tal que más bien fue acusada de “cismática y abusinera publica en aquel su territorio” (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 173r). Se creía que los “maestros” de la ritualidad indígena eran los principales responsables de la desviación de la vida cristiana. Como sugiere Hampe apoyado en el trabajo de Mills, fueron estos personajes quienes “incentivaron la vigencia de una doble codificación moral, haciendo distinción entre las transgresiones de la costumbre indígena y los pecados de la ortodoxia cristiana” (1997: 347). Estos “hechiceros y

brujos” de fines del período colonial, a diferencia del común de las personas, aunque no expresaban un rechazo abierto al cristianismo, aún profesaban cierta desobediencia respecto a algunos de sus preceptos, tal como hemos señalado en la experiencia de Paxsi. Sin embargo, como ilustra este caso, esa transgresión se expresaba en un marco de innegable articulación de prácticas y creencias andinas y cristianas.

## Castigo y encausamiento

Basándose en las tres declaraciones señaladas que solo ratificaron las informaciones del teniente de cura, el comisionado Espinoza de los Monteros rápidamente hizo apresar a Paxsi y a sus hijas en la cárcel de la cabecera de la doctrina. El 8 de enero del mismo año, Espinoza le tomó su declaración. Siguiendo las formalidades de derecho, la acusada hizo una señal de la cruz y juró “por Dios nuestro señor”. Dijo ignorar la causa de su prisión. Pero ante la insistencia del comisionado ofreció algunas respuestas. Si bien en un principio arguyó que se trataban de falsas acusaciones de Gregorio Yampa surgidas de un desacuerdo, la propia acusada no negó la existencia de tales “alborotos” y “supersticiones” aunque, en su defensa y la de sus hijas, atribuyó a una mujer anónima de Chullpani (doctrina de Arque) la osadía de nombrarse la Virgen de los Dolores y la petición de que le hiciesen una iglesia o templo para su habitación, así como atribuyó a una “indiecita soltera”, vecina de la estancia de Uyune (o Uyuni), la práctica de presentarse como la enviada de la Virgen de Copacabana (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 173r-v).

Si bien esta actitud se podría catalogar como parte de la estrategia de evasión de las acusaciones (pues nada indica que hubiera prácticas de fuerza ejercidas para intimidarla), lo que interesa resaltar aquí es el hecho de que ella misma confirmó la existencia de los rituales narrados por el teniente de cura. Después de la “confesión” de Paxsi, el comisionado mandó secuestrar sus bienes en la estancia de Japo, a la par que la acusada presentaba, a través de su hijo, un escrito al protector de naturales y alcalde ordinario de segundo voto, Mariano Vergara. En su escrito volvió a exponer que la “imputación siniestra de hechizar” que la había conducido a la cárcel se debía a las “granjerías” infundadas de su consuegro Gregorio Yampa secundadas por el alcalde del anexo de Mujlli.<sup>34</sup> Pero lo más destacado de su queja se concentró en la irregularidad de su caso. Expuso así que “sin justificación ninguna ni audiencia” por “mero informe” de dos testigos se la había “sentenciado a castigo público de la plaza [de Tallija] en las cuatro esquinas” por parte del teniente de alguacil. También dijo hallarse “totalmente al desamparo de defensa humana” e incluso argumentó estar sujeta a arbitrariedades prohibidas por el “soberano monarca en sus dominios”. Finalmente, asumiendo que fueran ciertas las acusaciones, argumentó que en los casos de “hechizos” “después de su reprehensión sea entregado al señor cura doctrinero para que sea frecuentado en los santos sacramentos y oraciones y oír misa haciendo que viva en el mismo pueblo de su reducción lo que no se hace como menos se tiene presente su ley divina” (f. 174v).

El 16 de enero de 1793, el protector de naturales tomó en sus manos el proceso judicial de Paxsi. Inicialmente exigió un informe del caso de su defendida a partir del cual, días más tarde, señaló “la nulidad de todo lo obrado” por el comisionado. Su máxima objeción consistió en hacer notar su ausencia en las declaraciones de Paxsi en su calidad de defensor de naturales. Desde ese parecer legal, exigió el desembargo de los bienes y la libertad de su “presentante”. Al mismo tiempo, le aclaró al juez subdelegado que “semejantes causas” debían ser tratadas en “juicio verbal” según mandaba el “derecho de Indias” y “de su resolución si se conociere gravedad en el delito se procederá en juicio sumario, con arreglo a lo que instruye el excelentísimo señor Toledo con sus ordenanzas” (f. 175v).

Con los autos del caso en sus manos, el protector de indígenas argumentó que Espinoza de los Monteros “usó mal de la comisión” respecto a la prisión y secuestro de bienes. Ello se debía a que la declaración de los tres testigos indígenas no eran suficientes para una sumaria información “a más de que los tres no deponen cosa particular sino únicamente la publica voz y fama la cual no debe ser atendida respeto a que ninguno le nota hecho particular y para que esta voz fuera válida era necesario que hubiese algún hecho cuando no presente siquiera anterior” (f. 176v). También cuestionó del actuar del comisionado el haber mandado el secuestro de bienes “sin haber hecho inventario de él ni menos hacerlo constar en autos”. Con tales argumentos, exigió hacer “comparecer a la rea a su presencia y examinándola en juicio verbal más prolijamente y a sus hijas que es lo único que corresponde hacer” (f. 176v).

La labor del defensor de naturales, según lo dicho hasta ahora, fue fundamental en el rumbo que tomó el caso de Paxsi. La presencia de este abogado, sin embargo, no muestra tanto la creciente profesionalización de los procedimientos de los juicios por idolatrías ni el desarrollo de fundamentos teóricos sobre el uso de los remedios herbarios tal como pudo ocurrir en casos similares de otras latitudes andinas donde proliferaron los juicios por hechicerías (Griffiths, 1998: 174-189), sino simplemente asegura el cumplimiento legal del proceso. Entendemos así que Vergara focalizara la irregularidad del caso y no se preocupara por desmentir la acusación de superstición o hechicería de su “presentante”.

En atención a la información del comisionado, la petición del protector de naturales y el escrito de María Bartola Paxsi, el juez subdelegado tomó en serio el castigo que ya había sufrido la acusada y sus hijas a manos del teniente de cura Josef Vargas. Deseando el juez resolver “sumariamente como en causa de indios”, remitió el expediente al cura Vicente Montaña para que este informara sobre el citado castigo para saber si “mediante ella se ha logrado el escarmiento y mudanza de vida” (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 177r). Este respondió que las mujeres apresadas se hallaban “quietas y arrepentidas” después de que su teniente les había hecho “sentir lo mal que ejecutaban, por los medios más suaves, con arreglo al Concilio Limense, y otros autores, que sobre el particular trataban”. Al final del conveniente procedimiento de su adjunto, el propio Montaña estaba convencido de que las “correcciones” habían resultado efectivas, “general, suficiente, y memorable para lo sucesivo” (f. 177v), por lo que pidió que se sobreseyera el caso.

Considerando el castigo recibido, pero sobre todo porque a partir de él “se han contenido mucho con esto y han mudado de vida”, el juez subdelegado suspendió el embargo de bienes y el traslado de las reas hacia la ciudad (f. 179r). Una nueva presentación del protector de naturales, en la que anunció recurrir a la Audiencia de la Plata por la irregularidad del caso, consiguió que Paxsi y sus hijas fueran liberadas. En el momento de su liberación, el mismo defensor fue encargado de hablar con ellas para que con “mayor abundamiento y mejor subsistencia en la enmienda las exhorte y amoneste con las más vivas y eficaces razones que le dictare su prudencia a efecto de disuadirlas de la vana creencia de semejantes abusos apercibiéndolas al mismo tiempo que de incurrir otra vez en ellos serán castigadas con mayor severidad” (f. 180r).

Así, el castigo del teniente del cura adjutor, la prisión y las recomendaciones del protector daban por terminado el caso. Si el expediente culminó de ese modo, aún quedan ciertas incertidumbres relacionadas al poco empeño de las autoridades locales en indagar en profundidad la experiencia religiosa de Paxsi y no limitarse al testimonio de tres testigos que solo sabían de tales prácticas porque era “voz pública y fama”. ¿Las autoridades a cargo del caso tenían la convicción de que se trataba simplemente de un error que podía ser rápidamente subsanado? ¿Será porque en el momento en que se juzgaba a Paxsi por este delito en la metrópoli se discutía la conveniencia o inconveniencia

de suprimir de los códigos penales la hechicería (Campagne en Farberman, 2000)? En realidad, al margen de estas dos preguntas, parecen prevalecer aquí ciertas dificultades legislativas y administrativas entre los miembros que llevaban la causa. ¿Qué experiencia podían tener estas autoridades sobre casos de hechicería? Acostumbrados a tratar denuncias de abigeato, injurias, etc., entre sus causas no era nada usual atender estos delitos. Al mismo tiempo, habría que resaltar aquí la argumentación de Griffiths (1998) sobre el escepticismo de las autoridades coloniales ante los casos de hechicería.

## Conclusiones

Visto así el caso antecedente no es arriesgado concluir afirmando que se trata de una más de las múltiples formas que caracterizó a la religiosidad andina. Hasta cierto punto, el caso de Paxsi muestra un ambivalente proceso de intercambio religioso que retoma las estructuras católicas en combinación con concepciones religiosas andinas ya en transformación. Si se aceptan en conjunto las prácticas rituales descritas, acaso los indígenas de Tapacarí, o al menos los involucrados en la “secta” de Paxsi, eran en realidad fervientes católicos y al mismo tiempo actuaban conforme a códigos andinos de creencias que cada vez más se asimilaban a procesos de interpelación creativa. Esto permite decir, en consecuencia, que la dicotomía frecuentemente establecida entre los sistemas de creencias cristiano y andino no fue nada rígida y que, por el contrario, sus fronteras fueron muy porosas permitiendo la comunicación quizá tensa pero también armoniosa entre ambas tradiciones religiosas. Siguiendo la propuesta de Griffiths (1998), quien ha examinado juicios por hechicerías en los Andes, diríamos que la población andina terminó asumiendo el catolicismo pero reinterpretando sus elementos a partir de su propia experiencia cultural sin que ello haya implicado el abandono de múltiples códigos andinos. También de acuerdo con los planteamientos de Platt (1996) para el caso de Macha (Potosí), enfatizamos la idea de que en muchos aspectos los indígenas tuvieron una lectura propia del cristianismo dando lugar a procesos individuales y colectivos caracterizados por dinámicas de apropiaciones y reinterpretaciones que condujeron a un “cristianismo surandino”. Sin perder de vista que el catolicismo también jugó sus propias cartas en esa compleja relación. En ese marco de convergencias, tensiones, apropiaciones y reformulaciones cabe situar la “hechicería” de Paxsi y los indígenas que la siguieron.

Creemos que se puede observar la capacidad de adaptar el catolicismo a una concepción andina cambiante pero con importantes rasgos tradicionales en el hecho de que Paxsi se autonombrara la Virgen de los Dolores para realizar rituales de curación y adivinación. A esta confluencia contribuyó una larga tradición andina en la que los indígenas encarnaban los poderes de sus *wak'as* e incluso podían tomar sus nombres (Silverblatt, 1990: 41, 53 y 58; Saignes 1993: 64). Pero a la vez, tuvo gran influencia que las imágenes católicas no solo fueran representaciones sino que estuvieran cargadas de una cualidad sagrada-divina a tal punto que la imagen y su referente casi se convirtieron en una misma cosa (Valenzuela, 2006). Pensamos que esa experiencia pudo ser encarnada y vivida por Paxsi sobre todo en su condición de curandera-advina que le permitía también “hablar” con seres sobrenaturales. Así, podemos decir que sus “milagros”, “revelaciones” y “adivanzas” se daban al margen de la catequesis y la liturgia católica oficial pero habían derivado del proceso en el que los doctrineros buscaron el acercamiento de la población indígena a las imágenes cristianas.

A semejanza del contexto del *Taqui Onqoy* del siglo XVI, donde algunas mujeres adoptaron el nombre de santas cristianas, tales como Santa María y Santa María Magdalena (Griffiths, 1998: 25), el caso de Paxsi de fines del siglo XVIII nos conduce a afirmar que los especialistas religiosos de los Andes construían creativamente su mundo religioso

entre resignificaciones, adaptaciones y resistencias. Los pocos detalles de su ritualidad nos muestran la incorporación de elementos cristianos a la mentalidad o sistema religioso indígena, a veces a la manera de una yuxtaposición, a veces a la manera de una relación de subordinación de la una a la otra.

Su denominación como “superstición” o “hechicería” tan solo indicaba, desde los esquemas mentales de las autoridades coloniales, cierta “desviación” del culto católico que podía ser del todo contenida y corregida con ligeras penas. El hecho de que las autoridades coloniales hayan reprimido estas manifestaciones religiosas como “hechicerías” probablemente refuerza la idea de que más allá de combatir las prácticas indígenas como enteramente ajenas al cristianismo o guiadas por el “demonio”, en realidad les interesaba más atacar esa configuración ambigua de ambas tradiciones religiosas que estaba en marcha, tal como Gruzinski (1985) ha propuesto para el siglo XVIII mexicano. A partir de este argumento podemos asumir que la religiosidad andina colonial tuvo plena vigencia en el ámbito de la vida privada y cuando empezó a tornarse en un fenómeno colectivo, como en el presente caso, la Iglesia reprimió estas manifestaciones bajo el título de “diabólicas” o, simplemente, “supersticiosas”. Es decir, probablemente las autoridades religiosas estaban conscientes de su parcial labor evangelizadora y la tolerancia de ritos andinos en ceremonias cristianas terminaba cuando se convertía en un fenómeno que amenazaba seriamente la “paz cristiana” de un distrito. A eso convendría añadir las circunstanciales intervenciones del clero que, como en las comunidades indígenas de Tapacarí, no siempre estuvieron encaminadas a la recta evangelización de su grey, lo que causó ciertamente la intromisión cada vez más acentuada del poder civil para regular la moral cristiana en estas latitudes algo distantes del centro político y administrativo del corregimiento de Cochabamba (Quispe, 2012).

Ahora bien, la propagación de casos similares en otras regiones de Charcas parece reforzar la importancia de estas manifestaciones rituales como parte de una construcción religiosa más amplia que se extendía en otros distritos de los Andes. Saignes (1985) refiere el caso del “Cristo” indio Miguel Acarapi que apareció a inicios del siglo XVII en Tacobamba (Potosí) predicando que la chicha era la sangre de Cristo. A inicios del siglo XVIII, esta tendencia de religiosidad discurría ya en estrecha relación de los indios con Dios, los santos y ángeles. Castro (2008), para el caso de Poopó (antigua provincia de Paria) de comienzos del siglo XVIII, ha estudiado el caso del indígena Juan Ventura quien afirmaba haberse encontrado con el apóstol Santiago y haber recibido de él dones curativos por lo que los indígenas “lo tenían por su Dios” (citado en Castro, 2008: 18). Nuestro propio análisis viene a confirmar que la devoción indígena colonial corresponde a una construcción innegablemente sustentada en referencia al cristianismo, dando paso a una religiosidad convergente que en los esquemas de representación de la sociedad española fue vista como una suma de simples “hechicerías” y “supersticiones” irreverentes al cristianismo.



## Referencias bibliográficas

- » Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Instituto de Estudios Bolivianos/Asdi.
- » Bertonio, L. (2006 [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara*, 2ª ed. Arequipa, El Lector.
- » Bouysse-Cassagne, T. (1987). I. Pacha: en torno al pensamiento aymara. En Bouysse-Cassagne, T.; Harris, O.; Platt, T. y Cereceda, V. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Biblioteca Andina 1, pp. 11-59. La Paz, HISBOL.
- » Castro, N. (2008). Y le tuvieron por santo. Caminos de la devoción indígena colonial (Audencia de Charcas, 1708). En *Diálogo Andino* 31, pp. 7-29. Arica.
- » Claros, E. (2012). Fauna y flora en el Vocabulario de la lengua aymara de Ludovico Bertonio. En *Ciencia y Cultura* 28, pp. 175-216. La Paz.
- » De la Calancha, A. (s.f. [1639]). *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta monarquía*, T. III. Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (edición digital).
- » Del Río, M. (1990). Simbolismo y poder en Tapacarí. En *Revista Andina*, T. 15, Año 8, N° 1, pp. 77-113. Cusco.
- » -----. (2005). *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los andes: tradición y cambio entre los siglos XVI y XVII*. La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos/ Instituto Francés de Estudios Andinos/Cooperación Sueca ASDI-SAREC.
- » Estenssoro, J. C. (1992). Los bailes de los indios y el proyecto colonial. En *Revista Andina*, T. 20, Año 10, N° 2, pp. 353-389. Cusco.
- » Farberman, J. (2000). Las hechiceras de la Salamanca. Pueblos de indios y cultura folklórica en las márgenes del imperio colonial español. Santiago del Estero (actual noroeste argentino), 1761. En *Bulletin Hispanique*, T. 102, N° 1, pp. 65-91. Bordeaux.
- » Fernández Juárez, G. (1997). *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- » Garcés, C. (2010). Místicos, curanderos y hechiceros: historias de afroamericanos en la sociedad del Tucumán colonial. En *Contrarelatos desde el Sur*, Año V, N° 7, pp. 9-26. Córdoba.
- » Gareis, I. (2000). Brujería y hechicería en Latinoamérica: marco teórico y problemas de investigación. En *Revista Académica para el Estudio de las Religiones: Ritos y Creencias del Nuevo Milenio*, T. III, pp. 3-19. México D.F.
- » Gisbert, T. (2004). *Iconografías y mitos indígenas en el arte*. La Paz, Gisbert y Cia.
- » Griffiths, N. (1998). *La cruz y la serpiente*. Lima, Universidad Católica del Perú.
- » Gruzinski, S. (1985). La "segunda aculturación": el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800). En *Estudios de Historia Novohispana*. vol. 8, pp. 175-201. México D.F.
- » -----. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*. Ferreiro, J. (trad.). México D. F., Fondo de Cultura Económica.

- » Guamán Poma de Ayala, F. (1987). *Nueva crónica y buen gobierno*, editado por J. V. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste. Madrid, Historia 16.
- » Hampe, T. (1997). Cristianización y religiosidad en el Perú colonial. Un estudio sobre la bibliografía de los años 1990. En *Antropológica*, vol. 15, N° 15, pp. 338-354. Lima.
- » Larson, B. (1992a). *Colonialismo y transformación en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900*. La Paz, Hisbol-CERES.
- » -----. (1992b). Explotación y economía moral en los Andes del Sur: hacia una reconsideración crítica. En *Historia Crítica*. 6, pp. 75-97. Bogotá.
- » -----. (2000). *Cochabamba. (Re)construcción de una historia*. La Paz, Agruco-CESU.
- » Millones, L. (2002). *Las confesiones de don Juan Vazquez*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- » Paredes-Candia, A. (1997). *Folklore de Cochabamba (1949-1955)*. La Paz, Ediciones ISLA.
- » Platt, T. (1996). *Los guerreros de Cristo*. La Paz, ASUR-Plural/CID.
- » Platt, T.; Bouysse-Cassagne, T. y Harris, O. (2010). *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos/Plural.
- » Quispe, A. (2012). Ilustración, fiesta y religiosidad indígena-mestiza. Apuntes sobre las reformas de Francisco de Viedma en Cochabamba, 1784-1809. En *Yachay*. Año 29, N° 56, pp. 55-78. Cochabamba.
- » Rasnake, R. (1989). *Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*. La Paz, HISBOL.
- » Saignes, T. (1985). 'Algún día todo se andará'. Los movimientos étnicos en Charcas (siglo XVII). *Revista Andina*, Año 3, N° 2, pp. 425-445, Cuzco.
- » -----. (1993). Borracheras andinas: ¿por qué los indios ebrios hablan en español? En Saignes, T. (comp.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, pp. 43-71. La Paz, HISBOL/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- » Salazar-Soler, C. (1993). Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las "borracheras" indígenas en el Perú (Siglos XVI y XVII). En Saignes, T. (comp.) *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, pp. 23-42. La Paz, HISBOL/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- » Salles-Reese, V. (2008). *De Viracocha a la Virgen de Copacabana. Representación de lo sagrado en el Lago Titicaca*. La Paz, Plural.
- » Sánchez, A. (1991). *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- » Sánchez, W. (2015). El cajón ritual-religioso campesino: entre lo global y lo local. En Garcés, F. y Sánchez, W. (eds.), *Textualidades. Entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro*, pp. 7-38. Cochabamba, Universidad Mayor de San Simón/ Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico.
- » Silverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- » Thomson, S. (2007). *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz, Muela del Diablo/Aruwiyiri.

- » Valenzuela, E. (2006). Ambigüedades de la imagen en la cristianización del Perú: Trento, los jesuitas y el Tercer Concilio. En *Investigaciones Sociales*, Año X, N° 17, pp. 491-503. Lima.
- » -----. (2013). *Maleficio. Historias de hechicería y brujería en el Chile colonial*. Santiago, Pehuén.

## Fuentes documentales

### *Archivo Histórico Municipal "José Macedonio Urquidi" (Cochabamba)*

- » BO. AHMJMU-CBB. Expedientes Coloniales, vol. 149, expediente 3, ff. 256r-286, 1773, "Título librado de la Real Audiencia a favor de Don Julián Alcocer para que sea teniente del partido de Tapacarí".
- » BO. AHMJMU-CBB. Expedientes Coloniales, vol. 231, expediente 7, ff. 168-180v, [1793], "Expediente criminal formado de oficio contra Bartola Pagsi, viuda de Blas Terrasas por supersticiones y hechicerías que ejerce".

### *Archivo Histórico de la Gobernación (Cochabamba)*

- » BO. AHG-CBB. Expedientes Coloniales, vol. 11, expediente 16, 1788 [a 1796], "Recurso de los indios de Tapacarí contra el Cura Coadjutor don Vicente Montaña por los impuestos de alferados en fs 101".

### *Archivo Histórico de la Curia de Cochabamba (Cochabamba)*

- » BO. ACA-CBB. "Libro de Fábrica en que se asienta el cargo y descargo de las entradas pertenecientes a la iglesia de nuestro Padre San Agustín del Pueblo Real de Tapacarí que empieza desde el día 8 de Mayo de 1781 años".

### *Archivo y Biblioteca Arquidiocesano de Sucre (Sucre)*

- » BO. ABAS-SUC. Archivo Arzobispal, Tribunal Eclesiástico, Legajo 7, "Testimonio de la instrucción y superior decreto de los indios de Tapacarí, sobre los derechos que les hacen contribuir los curas y otras cosas, para que el Corregidor de Cochabamba proceda con arreglo al mismo superior decreto", 1781-1784.

## Alber Quispe Escobar

Sociólogo por la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba (Bolivia), Diplomado en Estudios Históricos Latinoamericanos (2009) y en Educación Universitaria (2014). Magíster en *Historia del Mundo Hispánico. Las independencias en el Mundo Iberoamericano* (Universitat Jaume I, Castellón) y Magíster en *Historia de América Latina. Mundos Indígenas* con la distinción de "matrícula de honor" (Universidad

Pablo de Olavide, Sevilla). Ganó el Concurso Nacional de Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades del Centro de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia en 2016. Actualmente es docente en la Universidad Mayor de San Simón y es doctorando en *Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas* (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla).



## Notas

- \* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada con otro título en el séptimo congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, realizado en Sucre (Bolivia) en 2013.
1. En las postrimerías del siglo XVIII, la doctrina de Tapacarí contaba con una parroquia (situada en el pueblo principal), una viceparroquia (Itapaya) y siete anexos (Tallija, Mujlli, Chijmuri, Tirata, Guayco, la Ramada y Guayco) (BO. AHG-CBB, EC, vol. 11, exp. 16, f. 56r).
  2. La propagación de su culto data de fines del siglo XVI cuando la parcialidad *anansaya* (segmentación superior) de Copacabana, a la cabeza de su gobernador, Alonso Viracocha Inca, eligió como su patrona a la Virgen de la Candelaria, hecho a partir del cual se propagó el culto a la llamada Virgen de Copacabana (Salles-Reese, 2008).
  3. Paxsi solo se refirió a “un santuario” y para prueba de su conocimiento cristiano, hizo que su hija “repite la Salve y las Alabanzas dichas y las sabían con perfección” (BO. AHM/MU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 173r). Tal aprendizaje era muy importante puesto que, según el protector de naturales, “es particular en indios por no hallarse en ellos muchos que sepan ni la Salve ni el Alabado común” (f. 176v).
  4. Al parecer fue común el uso de espejos entre las “hechiceras” aunque no queda del todo claro su significado. Griffiths presenta el caso de Petrona de Saavedra, acusada en Lima (Perú) a fines del siglo XVII, por practicar “magia amorosa idolátrica” en pacto con el “diablo”. Una de las prácticas de Saavedra fue la de haber “experimentado visiones de un anciano en el espejo mientras mascaba coca” (1998: 107). Saignes (1993: 65) destaca la importancia de los objetos cristalinos y resplandecientes en las prácticas religiosas de los Andes.
  5. Bertonio define el *taparaco* como “mariposa grande” y la *callampatu* como mariposa pequeña (2006 [1612]: 702).
  6. En los Andes del siglo XX todavía era común que la *sink'a llijlla* (un aguayo tendido con hojas de coca) sirviera para curaciones o adivinaciones según lo ha constatado Rasnake para el caso concreto de los *ayllus* de Yura (Oruro) (1989: 172).
  7. Griffiths asegura que los especialistas religiosos hacían ritos de iniciación con el rayo (o Santiago) “atravesando sus cuerpos” (1998: 294). Platt *et al.* resaltan el caso de Santiago-*Illapa* en la ritualidad de los *ayllus* de Potosí de mediados del siglo XVII a partir de “muchos modos a un culto al rayo” (2010: 181).
  8. Bernabé Cobo, por ejemplo, entendía a mediados del siglo XVII que entre los médicos y hechiceros (entre los que no concebía diferencia), el tratamiento de enfermedades suponía siempre la predicción y el sacrificio. Es decir, la predicción (en tanto preámbulo) permitía precisar el remedio o terapia pertinente en cada caso (Fernández Juárez, 1997: 24-25). Decía Cobo al respecto: “En sintiéndose los indios enfermos se hacían llevar a estos hechiceros o los llamaban a sus casas; los cuales, ante todas las cosas ofrecían sacrificios y echaban suertes” (Cobo citado en Fernández Juárez, 1997: 25).
  9. De acuerdo con Thomson (2007: 241-243), el líder de la rebelión paceña de 1781, Julián Apaza (alias Tupaj Katari), tenía un “cajoncito de plata” como parte de sus varios artículos rituales. A través de él, de acuerdo con los relatos de los que se vale Thomson, “Dios le hablaba al oído” al rebelde y, en otras oportunidades, “la imagen de la Virgen le hablaba desde la caja”. Un panorama general sobre el uso de estos objetos rituales se puede consultar en Sánchez, W. (2015: 7-38).
  10. Sobre el caso de Acarapi ver también Abercrombie (2006: 341-343). La transcripción del documento básico de este caso está en las probanzas de méritos del presbítero Fernando Martín de Mesa incluidas en Platt *et al.* (2010: 221-235) donde también se pueden encontrar notas aclaratorias al pie.
  11. Así por ejemplo en la obra de Alonso de Andrade (1666) se entiende que la veneración de los Santos posibilitaba que estos intercedieran en las peticiones, a la vez que era aconsejable que se eligiese a uno como propio “para que como tales hagan sus causas con mayor afecto, conforme al mayor afecto, y deuoción con que le siruen” y “que sean nuestro Maestros, y Consejeros, y como los amigos del corazón, con quien descansemos, y quien fiemos nuestros negocios, y causas en el acatamiento de Dios” (De Andrade en Castro, 2008: 25).
  12. La Virgen de los Dolores tenía una imagen de bulto en la iglesia conventual de la cabecera política de la doctrina de Tapacarí. Su retablo fue trasladado del cruceiro a una capilla particular entre 1786

- y 1787. Allí, su imagen fue adornada con un “velillo de clarín” y su altar fue dotado de “un frontal de cedro forrado con guadamecí” y “un farol de hoja de lata con espejos” (BO. ACA-CBB. “Libro de Fábrica”, f. 6v, 17v y 19v).
13. Es probable que el culto a esta Virgen fuera creciendo desde fines del siglo XVIII. En algún momento posterior, quizá tras la salida de los agustinos, se convirtió en la fiesta titular de la doctrina. A mediados del siglo XX, se la festejaba ya con gran pompa según los datos que recogió Paredes-Candia (1997).
  14. A este propósito Martín de Murúa señalaba, a inicios del siglo XVII, que el “hechicero” acompañaba sus ceremonias con oro y plata, entre otros elementos ceremoniales (Fernández Juárez, 1997: 18). Las *Cartas Anuas* de 1617 mencionan también que los indígenas daban ofrendas de plata a Santiago en sus prácticas rituales relacionados con el consumo de *achuma*, un alucinógeno andino (Salazar-Soler, 1983: 30-33).
  15. Durante las fiestas de Navidad los alféreces armaban arcos para adornar los altares dentro de la iglesia conventual de Tapacarí. Estos arcos tenían “piezas de plata labrada” pero también eran adornados con papel dorado y flores (BO. ABAS-SUC, AA, TE, Leg. 7, “Testimonio”, ff. 28r-v). Sobre ofrendas contemporáneas similares, ver Fernández Juárez (1997: 30-31).
  16. En el siglo XVII, otra “curandera”, Juana Icha, que trabajaba con remedios de hierbas y con ofrendas a deidades autóctonas mochaba “a la tierra y a las estrellas”, por lo que fue acusada de pactar con el diablo (Silverblatt, 1990: 135).
  17. Ver al respecto Bouysson-Cassagne (1987). No está demás señalar que en el período preincaico, y en cierto modo también durante el período incaico, los cultos se habrían dado a través de un “paralelismo de género” gracias al cual las mujeres se encargaban de las deidades femeninas y los hombres de las masculinas. En esa lógica, el culto a la Luna, una entidad sagrada y de connotaciones femeninas cuya fiesta se celebraba en septiembre (*Coya Raymi*), habría sido encargado a las mujeres (Silverblatt, 1990: 16-49).
  18. A fines del siglo XVIII, se realizaba una procesión “en forma de duelo” en viernes santo (o pascuas de resurrección) que podría haber sido una representación de la muerte que acechaba a la figura emblemática del cristianismo a la par que refería a la concepción indígena de la presencia simbólica de los muertos durante el ciclo agrícola (BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, “Testimonio”, f. 38v).
  19. En una “sesión chamánica” los especialistas religiosos intermediaban entre las deidades y la comunidad. En los Andes estas experiencias se habrían dado merced a un estado de éxtasis o a través de los sueños. Desde allí, los especialistas buscaban “conversar” con los espíritus tutelares (Griffiths, 1998: 167-174). Ver también Saignes (1993: 62-66).
  20. Ver Griffiths (1998: 36-37) para la distinción entre las prácticas privadas y públicas en su vinculación con los tipos de especialistas religiosos. Valenzuela (2013: 119-120 y 167-170) también ha identificado prácticas de hechicería (o más precisamente de maleficio) individuales en contraste con otras más bien grupales. Entre unas y otras la distinción fundamental devenía de su asociación con el demonio. Si en las primeras la ausencia de esta figura caracterizaba el ejercicio del hechicero, en las segundas su evocación-invocación habría sido parte de las prácticas que el autor identifica con la brujería. Agradezco a Paola Revilla O. el haberme permitido acceder a este libro.
  21. El hecho de ser viuda, ¿tuvo alguna implicancia en su actividad religiosa? De acuerdo con Silverblatt, (1990: 150-152) las viudas, junto a las mujeres célibes, fueron destinadas al servicio de las *wak'as* y de los antepasados en el siglo XVII.
  22. Sobre la transmisión paralela de cargos religiosos, ver Silverblatt (1990: 27-28). Valenzuela (2013: 87-92) destaca, a partir de un caso concreto, la importancia del aprendizaje en la producción de maleficios.
  23. Recién desde los años sesenta del siglo XVIII, el “cura propio” fue estableciendo tenientes de cura tanto en los antiguos anexos (Tallija y Mujlli) como en aquellos que fue erigiendo para difundir la doctrina cristiana en el extenso territorio de su mando (BO. ACA-CBB. “Libro de Fábrica”, 10v).
  24. Antonio de la Calancha en su *Crónica moralizada* de comienzos del siglo XVII refiere la difícil empresa evangelizadora de los primeros agustinos en Tapacarí, dando por sentada la “extirpación” de los objetos de culto andino (s.f. [1639]: 288).
  25. Viene del quechua *taki* que significa “canto” y, posiblemente, “baile” (Esten-ssoro, 1992).
  26. Ver Valenzuela (2013: 159-165) para un análisis detallado de casos de hechicería tratados ante la justicia ordinaria. Los juicios por hechicería, al menos desde fines del siglo XVI, estaban sobre todo bajo la jurisdicción eclesiástica y solo en casos extremos (cuando involucraban muertes) eran tratados en los tribunales civiles (Griffiths, 1998: 112-113).



27. Desde las Ordenanzas del virrey Francisco de Toledo (1574) y las disposiciones del Tercer Concilio Limense (1583), la hechicería tuvo una connotación de delito eclesiástico y político en la medida en que podía desviar la moral cristiana así como corromper el orden civil (Flores, 1991 en Castro, 2008).
28. A pesar de la amplia condena de los curanderos como hechiceros, Guamán Poma de Ayala creía que no todos los indios e indias que tenían habilidades para curar y sanar eran supersticiosos y que más bien eran sinceramente cristianos, aunque había observado que los curas, corregidores y los propios indios los llamaban hechiceros (1987: 884-888).
29. Aunque en América prevaleció el estereotipo del "brujo" europeo, en realidad este término no se usó exactamente para señalar a los especialistas en ritos o para designar a los curanderos. Del mismo modo, aunque existió una diferenciación entre hechicero, brujo y curandero, la Iglesia terminó equiparando un mismo significado para los tres a fin de legitimar su tarea de extirpar idolatrías (Gruzinski y Bernard en Castro, 2008).
30. Durante la caza de brujas europea, los inquisidores estaban convencidos de que las mujeres eran susceptibles a los engaños del diablo debido a su inferioridad mental y física (Silverblatt, 1990: XXV, 138-124).
31. Los curanderos que no recurrían a procedimientos supersticiosos fueron reconocidos por las autoridades religiosas ya en el siglo XVI bajo ciertos condicionamientos (Griffiths, 1998: 141-142).
32. Valga decir aquí que el poder de causar enfermedad, locura y muerte o la típica acción de dañar a sus víctimas a través de "artes mágicas" fue más conocido como "brujería" (Gareis, 2000). Ver Valenzuela (2013) para una distinción diferente entre hechicería y brujería.
33. Creemos que ese desplazamiento tiene que ver fundamentalmente con la incredulidad y el escepticismo hacia el poder de la hechicería tal como ha argumentado Griffiths (1998). Hay que considerar, en este sentido, que las autoridades encargadas de los juicios por hechicerías no tenían un mismo parecer sobre el poder del demonio en dichas prácticas. Paralelamente, y en términos generales, la profesionalización creciente de los procesos judiciales, fue cuestionando "el posible papel metafísico del Diablo en las acciones del acusado" (Griffiths, 1998: 321) para dar lugar a una argumentación más bien racional y empírica. Pero también, aunque es probable que la Iglesia no modificara su interés por las prácticas indígenas, todo el aparato institucional que sustentaba a la Extirpación de idolatrías tenía serias dificultades para ejecutarse tal como se había hecho a lo largo del siglo XVII.
34. Leamos sus palabras al respecto: "como se ha hecho mi enemigo declarado acérrimo por no haberle suplido unos pesos que me pidió los que como pobre no los tenía que entonces mismo me amenazó con que se vengaría ya que había negado el suplemento y como éste está hecho a vivir con esas trampas a todos le propone le supla lana de oveja a unos a otros en varias especies [...] como haciendo granjería de su oficio de fiscal de aquel anejo sin hacer rezar a los niños que el nombre es de fiscal rezador, pero nada de eso cumple y luego con este escollo a ideado formar granjería y como esto no ha habido quién de parte a la Real Justicia se ha querido insolentar para que a vista de la venganza que a ejecutado conmigo estén todos subordinados a cuanto maquinase en su idea por lo que debe ser castigado severamente y punido que sea se ponga otra persona que cumpla con su obligación de hacer rezar y no estar imputando a los miserables indios solo por no haber condescendido" (BO. AHMJMU-CBB. EC, vol. 231, exp. 7, f. 174r-v).

