

Los autos de fe como mecanismos de control social en torno a la hechicería femenina en Lima durante el siglo XVII

Omar Ramseyer Paredes

Pontificia Universidad Católica del Perú

Septiembre de 2015

El presente ensayo¹ tiene como finalidad analizar al auto de fe como un mecanismo de control social, en la medida que su objetivo es disciplinar a la sociedad en el cuidado de la ortodoxia. Se trata de un ritual de poder altamente simbólico, en el cual se ejemplifica a las masas populares sobre los diversos caminos contrarios a la fe y la respectiva consecuencia que acarrea cada tipo de desviación.

Para comprender mejor la relación entre el mensaje inquisitorial y las condiciones de su recepción, se optó por seleccionar el crimen de la hechicería, a fin mostrar el contraste entre la experiencia que acumula aquella clientela que acude a una hechicera, y lo que puede significar estar frente al cadalso inquisitorial viviendo la condena de quien fuera su mediadora con lo sobrenatural.

Dramaturgia social y disciplina inquisitorial

La institucionalidad eclesiástica americana experimenta una serie de cambios importantes hacia la segunda mitad del S. XVI. Las reformas de la política colonial que preparaba Felipe II compartían cierto tiempo e interés con los principios tridentinos en términos de orden y control. En este escenario de intercambio político-religioso, arriban al Perú los miembros del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, simbólicamente junto a la figura del virrey Francisco de Toledo, en el año de 1570².

El aspecto público del proceso inquisitorial bien lo podemos resumir en dos fases, que podemos llamar de sustracción y de exposición. Esta división permite comprender con facilidad los dos momentos en que la población tenía contacto *directo* con el proceso, ya que pocos o nadie saben lo que ocurre en las cárceles secretas del Tribunal. La “sustracción” abarca desde la imputación por algún crimen hasta el

¹ Esta investigación se debe únicamente al análisis de fuentes secundarias.

² Guibovich 1998: 19-35.

momento en que la delación procede y el acusado desaparece, sin más, de la vida diaria. La “exposición” llegaba una vez conseguida la sentencia, con el auto de fe, cuando el acusado era presentado al público en su nueva condición penitencial.

La pastoral del miedo introducida por Trento a partir de 1583³ fue bien asimilada por un Tribunal que sabía administrar adecuadamente un espectáculo tan gustoso y tan temible como el auto de fe. De 1573 a 1813 en Lima se celebraron poco más de 40 autos de fe⁴. La ceremonia se realiza en dos episodios. Se inicia con un desfile de los cuerpos oficiales junto a los condenados, seguido de la exposición y ejecución de cada condena sobre el cadalso inquisitorial que se prepara en la plaza mayor. A lo largo de todo el auto se aprecia un despliegue de cuerpos, íconos, mensajes, y sonidos que, como conjunto, demuestran una correcta lectura de la cultura visual de la época por parte de los organizadores⁵.

El auto de fe, cuyo modelo organizacional comprende un despliegue de consideraciones estéticas, bien puede ser observado como una composición, sujeta a un diseño previo que se modificando ligeramente en cada nueva ocasión. Se trata, en buena parte, de una producción artística, multidisciplinaria, repleta de imágenes y conjuntos simbólicos. Esta perspectiva del auto de fe es más clara si consideramos que no se contaba con una normativa específica para su planificación, por lo que su montaje fue un ejercicio de creatividad pragmática⁶.

Con Trento se propone sacar “gran fruto” de la imagen⁷, esperando de ella cierta utilidad, que podemos llamar pedagógica en la medida que se incorpora una técnica retórica a su producción y reproducción. La imagen retórica abarca tanto al poema como al sermón, a la arquitectura escenográfica como a la jerarquía geométrica propuesta en la disposición de los cuerpo procesantes, así como a los demás elementos alegóricos que constituyen el diseño pomposo de la fiesta de la fe, cuyo aspecto visual se ve reforzado por un manto alegórico de emblemas e insignias que decoran cartelas, tarjones, estandartes y túnicas.

³ Estenssoro 2003: 243; Delumeau en Flórez 2003: 18.

⁴ Hampe 1998: 40.

⁵ Acosta 1997: 82-84.

⁶ Bethencourt 1995 en Moreno 1997: 147.

⁷ Sebastián 1981 en Álvarez 1997: 14.

Por su parte, los elementos orales del auto, esto es, los sermones, edictos, e interminables lecturas de las relaciones sumarias de causas, son el medio concreto por el cual el tribunal destaca su labor, enseña a identificar y delatar las actitudes heréticas, y exige ortodoxia y ortopraxis en torno a la fe⁸. El modo emotivo y aseverativo, y la solemnidad con que se da uso del verbo, así como los recursos retóricos que contiene, dan cuenta clara de la intención educativa del auto. Este tono específico en el que se dialoga con la gran heterogeneidad del público es reflejo de la lectura que el Santo Oficio tiene de la diversidad limeña y muestra el hilo común con el que pretende tensar su discurso.

El eslabonamiento entre el despliegue material del auto y su esfera discursiva, desde la perspectiva de la imagen retórica, produce finalmente una dinámica pedagógica. Desde luego, la función planteada no asegura por sí misma el éxito de la voluntad persuasiva. Sus posibilidades dependen, en principio, del ánimo del receptor. Sin embargo, una vez introducido el ritual, expuesta la estética del mismo, que es una estética barroca, podemos estar seguros que la totalidad del auto está en condición de alcanzar a la práctica totalidad de asistentes en grado proporcional a su interés individual por el mismo. Para comprender este caso particular de pedagogía barroca, debemos destacar la teatralización del auto. Es decir, la exhibición de su fondo ideológico por mediación de un conjunto de elementos estéticos que resulten adecuados y eficientes⁹.

La *totalidad* del Barroco se manifiesta con claridad en relación al concepto de *theatrum mundi*. La Lima del XVII es alcanzada por la influencia hispana tanto de la literatura política que desde hacía un siglo iba torneando la metáfora del cuerpo místico de la sociedad, como de aquel conjunto de sentimientos y actitudes de orden cristiano denominado “código de honor”, reforzado en el “caleidoscopio del honor” del Siglo de Oro español, que reluce el carácter “exigente, casi patológico” de la honra¹⁰. Un buen ejemplo de esta herencia europea son las pinturas americanas que guardan

⁸ Flórez 2003: 17.

⁹ Maravall 1975 y Sebastián 1989 en Álvarez 1997: 15-17.

¹⁰ Bennassar 2006: 15-17, 230-240; Postigo 2009: 25-49.

correspondencia con los grabados de la literatura de emblemas europea. Ambas ilustran con mucho ejemplo la gestualidad que debe acompañar la vida moral de los hombres¹¹.

El eco cultural de estos elementos resuena en el cuidado de la virtud y el celo de la posición social, y en la necesidad de cuidar las apariencias y la gestualidad¹². El modelo de una estructura social jerárquica, legitimada en la institución y el discurso estamentales, se debe ver aumentado en la medida que la teatralidad de los cuerpos se va acentuando en tanto reflejo del peso que la comunicación no verbal ejerce en el cuidado cotidiano de la identidad. En una sociedad marcada por la etiqueta y el ceremonial, el enmascaramiento del rostro de la población, o la introducción de cierto grado de ilusión en el espacio cotidiano refleja la medida en que los papeles sociales se ven imbuidos por el arte de la actuación¹³. A partir de la perspectiva de una sociabilidad teatralizada, conviene retomar el análisis del auto de fe.

El carácter ceremonial que define a los autos de fe, sirve tanto para manifestar el poder eclesiástico, como para facilitar el proceso de racionalización del comportamiento en la población. La conducción moral de los concurrentes al auto depende del grado de impacto o seducción que alcance este ritual. Para tal fin se dispone de un amplio arco sensorial y suficiente estímulo a lo largo de toda la progresión dramática del auto. El protagonista de esta puesta en escena es el cuerpo del condenado. Es en base al suplicio corporal donde se soporta el mensaje ejemplificador dirigido a las masas¹⁴.

Nadie quiere estar en la piel del condenado, pero resulta sencillo verse en ella. De hecho, la finalidad del auto es que el espectador genere un juicio interno respecto a sus propios actos en relación a los actos que han sido condenados en el sujeto penitente. Así, superado el suspenso del ritual, la coacción de la autoridad en el suplicio ajeno se transforma en un ejemplo disciplinario, provocando una autocoacción posterior en el espectador¹⁵.

¹¹ Existen varias correspondencias de este tipo. El catálogo comparativo completo está disponible en el portal web de PESSCA, a cargo del Dr. Almerindo Ojeda: www.colonialart.org/archives.

¹² Burbano 2006: 23-27.

¹³ Elias 1982 y Sennett 1978 en Gonzáles 1998: 115.

¹⁴ Foucault en Bennassar 1981: 95-96.

¹⁵ Elias 1987: 500.

La asimilación del miedo a infringir determinada prohibición social, el miedo a verse degradado a la condición de un condenado, es una reacción emocional inmediata de cara al espectáculo. A medida que se relajan las tensiones del auto, dicho miedo se traslada al umbral de la vergüenza, que podemos entender como una cara cotidiana, equilibrada, del miedo impreso en el ritual. Lo que se espera del individuo es una actuación acorde con las actitudes aprobadas por la autoridad, legitimadas en tanto que son puntualizadas en el sermón, y en cuanto que se oponen a las reprobadas en el auto. El resultado es un escenario de coerción social, en el que cada hombre es a la vez juez y carcelero, del cuerpo propio y del cuerpo ajeno¹⁶.

La vergüenza, por tanto, sirve como instrumento de consciencia ya que la amenaza de avergonzarnos permite mantener un nivel moral evocado a preservar una buena imagen de nosotros. En este sentido, podemos decir que a través del ceremonioso poder simbólico de la inquisición, las conductas se ven profundamente reguladas siempre que la población comprenda el riesgo de disgregarse del orden social. Riesgo que se regula a medida que el miedo y la vergüenza se presentan como ejes emocionales de las dinámicas del aprendizaje, la conducta social, y el desarrollo moral¹⁷.

Aun cuando la mecánica del auto pueda dar la impresión de un monopolio de la atención, reiteremos que no se trata de una masa homogéneamente hipnotizada. La que estudiamos es una audiencia estimulada en múltiples proporciones individuales. Como ya se señaló, el arco sensorial de la población es amplio. Habrá quien priorice su atención en el sermón y quien observe fijamente el traje, grillete, o rostro de un reo; algún otro dispersará su mente en el bullicio; y, sin duda, varios contemplarán sin más el curso pomposo de la procesión. Esta variedad de intereses nos remite a la experiencia del auto en su calidad de fiesta¹⁸.

En primera instancia, es *fiesta institucional*, en donde el Santo Oficio hace gala de su solvencia, su alcance, y su poder, entre sus pares invitados y ante su público. La

¹⁶ Elias 1987 499; Goffman 1970: 16-17

¹⁷ Cañeque 2004: 610-611; Morrison 1997: 28

¹⁸ En los párrafos siguientes se desarrollará un análisis por categorías de la composición del auto de fe. Los criterios de división son una reinterpretación de la metodología empleada por León Álvarez Santaló (1997) para el estudio de una beatificación celebrada en 1664 por el Tribunal de Granada.

presencia del virrey es determinante en este aspecto, ya que el esplendor real es periódicamente objeto de exhibición y magnificencia¹⁹, a diferencia de la figura del tribunal, cuyo momento de mayor pretensión de protagonismo en el espacio público se limita al auto de fe. Podemos estar seguros que el cuerpo del virrey distrae constantemente la atención de no pocos asistentes. Y su figura, además de contrastar con el resto de figuras prominentes, contribuye a graficar el discurso doctrinal del auto en tanto que contribuye en aumentar la metáfora del mismo en el planteamiento de una visión horizontal de creencias superiores e inferiores, en refuerzo a la clásica oposición moral de creencias adecuadas o desviadas²⁰.

A todo esto, no podemos pretender que las plazas se saturen debido únicamente a un fidelismo a la causa de las autoridades o un deseo del vulgo por compartir espacio con ellas. La curiosidad y el morbo son factores igual de influyentes tanto en el aumento de la concurrencia como en el soporte del aparato pedagógico.

En tanto es *fiesta dramática*, la celebración gira en torno a la expresión de los cuerpos. El reo, cuyo cuerpo es soporte y ejemplo de la oratoria del inquisidor, se distingue como el principal atractivo de la ceremonia. La virtud representada en los cuerpos del resto de autoridades y miembros de la nobleza, se contrasta al vicio consumado en el cuerpo del penitente. Presenciar el dolor *ajeno*, asimilar la vergüenza *ajena*, apoyar la mirada en la miseria o el lujo *ajenos*, y el ser parte del gran intercambio de expresiones corporales que supone la reunión de todo el reparto social en un mismo espacio bajo una premisa festiva, significa para cada asistente la oportunidad de tomar como punto de referencia la actuación propia, a fin de ajustarla a las condiciones de la teatralidad en que vive inmerso.

Ya se indicó que el auto es la oportunidad de legitimar y magnificar la identidad del Tribunal, pero al margen de la presencia y el movimiento de sus miembros, y en conjunto al despliegue general de las actividades que propone la ocasión, la decoración del mismo es un detalle que debemos explorar. Como es *fiesta emblemática*, la ambientación del auto cumple con un fin que trasciende la simple alegoría. Lo que pretende es consolidar la identidad del Tribunal decorando el auto con un motivo iconográfico institucional. Más que a la interiorización del orden moral pretendido por

¹⁹ Cañeque 2004: 121.

²⁰ Caro 1968: 98

la autoridad, la parafernalia festiva del auto, permite calar la emblemática inquisitorial en el imaginario social. En cerca de 250 años de Tribunal, el olivo y la espada a ambos lados de la cruz van condensando en una imagen lo que significa la institucionalidad y el proceder inquisitorial.

Finalmente, es *fiesta oral y auditiva*, en la cual todo el acto cobra su sentido de la voz de oradores, cantores, al son del bullicio y demás sonidos que ofrezca la ceremonia. La compañía de la capilla musical de la iglesia, las letanías de las órdenes religiosas y los misereres de los reos, le otorgan a la procesión inicial la cadencia musical que retoma la voz del orador una vez que pasamos al cadalso²¹. Todo lo que se dice en el auto se asocia a todo lo que el mismo ofrece a la vista. La función de la lectura del sermón y las causas es la de conducir a la multitud al disfrute del triunfo de la fe, pero habiendo comprendido la importancia de militar en defensa del cristianismo y el orden social. La temática general del auto es la derrota del pecado y el triunfo de la fe.

¿En qué consiste esta derrota del pecado? Es fundamental que el espectador entienda el riesgo de pecar. Se espera que sobre esta línea de razonamiento también haya aprendido a detectar conductas desviadas de la fe y el imperativo de acusar ante la mínima sospecha. Asimilar la norma, como se mencionó en un principio y se explicó líneas arriba, depende del ánimo del receptor de cara al estímulo de la fiesta y su carga ideológica. Sin embargo, en cada auto se resuelven las condenas de varios tipos de crímenes contra la fe, y esto complejiza nuestra trama pedagógica.

La experiencia de la hechicería y el conflicto ideológico

Como mecanismo que pretende controlar una variedad de crímenes distintos por medio de un proceso que se mantiene homogéneo hasta el momento en que se pasa a especificar detalladamente cada causa y castigar ejemplarmente cada cuerpo, el auto de fe exige para su estudio observar relaciones concretas entre un sector de la audiencia y una causa específica que nos permitan comprender mejor la medida en que cada persona negocia su moralidad con el Tribunal en base a experiencias previas.

Se entabla una relación individual con cada causa particular en la medida que algún asistente se identifica en un relato sumario, o reconoce algo familiar en el rostro

²¹ Moreno 1999: 167.

de un reo, o recaba su memoria en busca de conductas, propias o ajenas, y las juzga. En la medida que las condenas suelen partir de la delación de personas cercanas al acusado, cada causa tiene su génesis en la cotidianidad.

En este sentido, conviene ahora desarrollar el caso de la hechicería urbana, y analizar en qué grado se pretende controlar una práctica tan prolífica en elementos simbólicos como el mismo auto de fe. Así, podemos esperar que cada persona en el público que se haya relacionado con el quehacer de una hechicera, ya sea como cliente, acompañante, o incluso como colega, remita la escena que vive en el ritual público del auto de fe a la que vivió en el ritual privado de la hechicería.

No podemos negar que ciertas mentalidades sean un campo de tregua en la disputa por el monopolio de lo sobrenatural entre la ortodoxia que pretende el culto de la fe y desviación que implica recurrir a ritos paganos. Otras mentes, se puede asumir que la mayoría, son más bien un campo de intenso conflicto cultural e ideológico. Todas estas mentes nos interesan: las de quienes guardan la experiencia directa de la religiosidad y el mundo heterodoxo, y la de aquel que solo conoce de hechicerías por chismes, sueños o sermones. Aunque podemos asumir que la escena de la hechicera en el cadalso está más cargada de significado en algunos casos antes que en otros.

Durante el siglo XVII, se celebraron en Lima 14 autos de fe. En ellos se resolvieron por lo menos 30 condenas de hechicería²². Para la segunda mitad del siglo, 1 de cada 4 causas juzgadas por el Tribunal de Lima eran casos de hechicería femenina²³. El 23 de enero 1664 se realizó un auto de fe donde se presentaron 9 hechiceras, posiblemente la mayor cantidad de reas de dicha calidad reunidas en este tipo de ceremonia a lo largo del periodo estudiado²⁴. Ese mismo año, los inquisidores alertan a la Suprema que existe una verdadera epidemia de hechicería pues gran parte de la ciudad la practica o acude a ella, al punto que solo pueden castigar los casos más señalados ya que la totalidad se muestra imposible de intervenir²⁵.

En el siglo XVI la mitad de los inculpados por hechicería eran hombres, ligados a la “magia culta”, entendidos en astrología y letrados, dedicados a la ciencia antes que

²² Medina 1956.

²³ Flores 1991: 57.

²⁴ Medina 1956.

²⁵ Estenssoro 2003: 399.

a la heterodoxia²⁶. Ya en el siglo XVII, en cambio, se muestra una hechicería urbana predominantemente femenina. La motivación principal de todas estas mujeres es la subsistencia, ya que la mayoría son de clase baja y sin oficio, solteras o viudas²⁷, una situación complicada dentro de una sociedad patriarcal. No obstante, estas mujeres cuentan con los recursos necesarios para emprender como hechiceras: el conocimiento práctico y la disposición moral²⁸.

A diferencia de su análoga europea, la hechicera limeña no se debatía entre hacer el bien o hacer el mal²⁹. Se dedicaba únicamente a satisfacer la demanda local. La inclinación comercial de sus prácticas junto a la condición marginal que en términos generales define a este grupo de mujeres, otorgan a la hechicería cierto carácter de clase. Asimismo, es opción de género, en la medida que los favores hechicerescos son ofrecidos y solicitados principalmente por mujeres³⁰.

Normalmente la demanda está condicionada por urgentes necesidades de estabilidad económica y emocional³¹. Al respecto, se trata tanto de mujeres que desean asegurar su sujeción al orden patriarcal como de aquellas que responden a la desigualdad de género deseando una enajenación similar para los hombres³². Lo que intentan estas mujeres es alterar el orden patriarcal³³. No pretenden dirigir la familia o los fueros de la ciudad. Por debajo de la trama institucional, su atención se concentra en las relaciones agentivas, específicamente en las dinámicas afectivas. Su interés está en controlar el destino sentimental del hombre por medio de diversas estrategias amatorias. El servicio más solicitado era el “amarre”, con el cual se buscaba “atar” a la pareja.

²⁶ Estenssoro 2003: 382

²⁷ Mannarelli 1998: 29-30

²⁸ Sobre las transmisión de saberes entre generaciones de mujeres, Aragón 2005: 257-261; Sobre la jerarquía entre la remediadora doméstica y la hechicera, Sánchez 1991: 44; Sobre la moralidad, Flores 1991: 66.

²⁹ Estenssoro 2003: 381

³⁰ Flores 1991: 60

³¹ Estenssoro 2003: 380-381.

³² Baena 2007: 77; Sánchez 1991: 48. Durante los procesos inquisitoriales muchas mujeres declararon que recurrían a los hechizos para protegerse del maltrato masculino, al respecto, Mannarelli 1998: 39.

³³ Flores 1991: 68

La hechicera, para realizar su oficio, se sirve de un corpus de conocimientos que se reinventa constantemente. Estos saberes fueron en un principio herencia de la tradición hispana. Sin embargo, la vida común y el constante intercambio interétnico de la sociedad limeña van enriqueciendo el bagaje de la hechicería. Así, a medida que avanza el siglo XVII, sobre la base del paganismo español en su estructura y del paganismo indígena en sus insumos, los ritos que emplean estas mujeres se van mostrando cada vez más como una creación original de la colonial³⁴.

Para comprender la capacidad sincrética de estos rituales, cabe destacar de modo aleatorio algunos de los elementos que los configuran. Entre los insumos hallamos tabaco, velas, monedas, tijeras, telas, o pañuelos, netamente hispanos; pero también coca³⁵, habas, y muñecos, brebajes e iconos andinos. En sus oraciones, conjuraciones, e invocaciones, es decir, en el plano discursivo, se remiten a la tradición peninsular por medio de espíritus, santos, la virgen, o satanás; pero suelen reforzar la carga simbólica recurriendo a la imagen del inca, la colla, el sol, o la luna, claramente prehispánicos³⁶.

La exotividad del rito en relación a la cantidad de saberes diferentes involucrados en su realización, junto al grado de transgresión que este alcance, son los factores que suelen determinar el prestigio de la hechicera. Y en este sentido, se le reconoce como toda una profesional. A fin de mantener su categoría y asegurar su clientela, estas mujeres van recuperando y acumulando referencias del pasado prehispánico, del discurso católico y de su propia experiencia. El intercambio de saberes es fundamental en este sentido, y existió una voluntad por conocer y consultar las prácticas de otras colegas³⁷.

Lo interesante es que la clientela comúnmente reproducía los ritos en que participaba, contribuyendo a aumentar el saber herético dentro de la mentalidad popular, pero demostrando ante todo la fluidez con que se transmite la superstición. Ahora bien, la hechicera se inspira en liturgias y escrituras sagradas. Su ritual se alimenta de la ortodoxia. Más aún, en oposición a un clero que monopoliza el poder divino bajo la

³⁴ Estenssoro 2003: 387-411

³⁵ Una investigación extensiva sobre el uso y condición de la coca durante el Siglo XVII en Sánchez 1997, 139-162.

³⁶ Flores 1991: 58; Mannarelli 1998: 32-33; Ramis 2007: 30

³⁷ Estenssoro 2003: 375-419

premisa de brindar la salvación del alma, la hechicera se sirve de la metodología y el simbolismo religioso para satisfacer el deseo del cuerpo³⁸.

De vuelta a la clientela, vale preguntarnos ¿cómo asimila cada quien esta transgresión? Es imposible responder, pero interesante considerar que son estas personas quienes interactúan en un nivel más complejo con el poder eclesiástico, por haber experimentado lo sobrenatural más allá de las barreras ideológicas de la ortodoxia. Estas mismas mujeres luego verán a su hechicera siendo castigada en el cadalso. Sus conciencias serán el principal objetivo del ejemplo en el mensaje del Tribunal. Si bien se busca disciplinar a todos los asistentes, incluso aquellos ajenos al alcance de este crimen particular, la relación más estrecha que se establece entre la acusada, su causa, y el cliente, permite suponer un mayor conflicto moral en el caso de estos últimos.

Luego del auto de fe, se puede esperar que aumenten las acusaciones en signo de una mayor complicidad con la causa religiosa, o que disminuyan, como reflejo de una menor actividad supersticiosa consecuente con un rechazo popular de lo heterodoxo. Lo cierto es que esta negociación moral de creencias y mentalidades, antes que en el espacio público de la plaza durante el auto de fe, o el espacio privado de la habitación donde se realiza el ritual de la hechicera, se concreta en este espacio intermedio que es la vecindad, donde los conflictos cotidianos, las rivalidades sexuales y las tensiones personales condicionan muchas veces la inclinación de cada miembro por acusar finalmente a aquella mujer que se dice que es hechicera o, en cambio, acudir a ella una vez más en busca de algún favor.

³⁸ Estensoro 2003: 375-388

Bibliografía

ACOSTA, Rosa

1997 *Fiestas coloniales urbanas (Lima-Cusco-Potosí)*. Lima: Otorongo Producciones

ÁLVAREZ, León

1997 “Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca”. *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie IV, tomo 10, pp. 13-31.

ARAGÓN, Ilana

2005 “El pan, el vino, y otros negocios: aspectos laborales de la mujer”. En GUTIERREZ, Laura (coordinadora). *Lima en el siglo XVI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva-Agüero

BAENA, Alberto

2009 “Honor y violencia en la América hispana”. En PÉREZ, Pilar (editora). *El origen histórico de la violencia contra las mujeres*. Madrid: Editorial Dilema, pp. 59-86

BENNASSAR, Bartolomé

1981 *Inquisición Española*. Barcelona: Critica.

2006 *La monarquía española de los Austrias: conceptos, poderes y expresiones sociales*. Salamanca: Eds. Universidad de Salamanca

BURBANO, Grace

2006 “El honor, o la cárcel de las mujeres del siglo XVII”. *Memoria & Sociedad*. Volumen 10, número 21, pp. 17-28

CAÑEQUE, Alejandro

2004a “De sillas y almohadones o de la naturaleza ritual del poder en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”. *Revista de Indias*. Volumen LXIV, número 232, pp. 609-634

- 2004b *The King's living image*. New York: Routledge.
- CARO, Julio
- 1968 *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- ELIAS, Norbert
- 1987 *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica
- ESTENSSORO, Carlos
- 2003 *Del paganismo a la santidad*. Lima: PUCP, Instituto Riva-Agüero, IFEA.
- FLORES, Javier
- 1991 “Hechicería e idolatría en Lima Colonial (Siglo XVII)”. En URBANO, Henrique (compilador) y Mirko LAUER (editor). *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 53-74.
- FLÓREZ, Gloria
- 2003 “Prédica y espectáculo en los autos de fe en Lima a inicios del siglo XVII”. *Uku pacha: revista de investigaciones históricas*. Número 6, pp. 17-32
- GOFFMAN, Erving
- 1970 “Sobre el trabajo de la cara. Análisis de los elementos rituales en la interacción social”. En *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, pp. 13-47.
- GONZÁLES, José
- 1998 *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- GUIBOVICH, Pedro
- 1998 *En defensa de Dios: estudios y documentos sobre la inquisición en el Perú*. Lima: Congreso del Perú

HAMPE, Teodoro

1998 *Santo Oficio e historia colonial: aproximaciones al Tribunal de la Inquisición de Lima (1570 – 1820)*. Lima: Congreso del Perú

MANNARELLI, María

1999 *Hechiceras, Beatas y Expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Segunda Edición. Lima: Congreso del Perú

MEDINA, José

1956 *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina.

MORENO, Doris

1997 “Cirios, tompretas y altares. El auto de fe como fiesta”. *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie IV, tomo 10, pp. 143-171.

1999 “Una apacible idea de gloria. El auto de fe barroco y sus escenarios simbólicos”. *Manuscrits*. Número 17, pp. 159-177.

MORRISON, Andrew

1997 *La cultura de la vergüenza: anatomía de un sentimiento ambiguo*. Barcelona: Paidós

POSTIGO, Elena

2009 “<<Tu hija soy, sin honra estoy>> Algunas observaciones acerca de la <<venganza de honor>> en la España del Siglo de Oro”. En PÉREZ, Pilar (editora). *El origen histórico de la violencia contra las mujeres*. Madrid: Editorial Dilema, pp. 21-58

RAMIS, Lisseth

- 2007 *Magia y hechicería en Lima del S. XVII: el caso de María de Cordoba*. Tesis para obtener el grado de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Historia. Consulta: 4 de septiembre de 2014.
<http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/448>

SANCHEZ, Ana

- 1991 “Mentalidad popular frente a ideología oficial: el santo oficio en Lima y los casos de hechicería (siglo XVII)”. En URBANO, Henrique (compilador) y Mirko LAUER (editor). *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas
- 1997 “El talismán del diablo. La inquisición frente al consumo de coca. Lima, siglo XVII”. *Revista de la Inquisición*. Número 6, pp. 139-162.