



ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL

ETNOHISTORIA

TOMO III

AS

Capítulo 62

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1998

Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo III

Copyright © por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18 s/n., San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 460-0872 y 460-2291 - 460-2870 Anexos 220 y 356.

Derechos reservados

ISBN - 9972-42-133-3

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Perú.

Manejando y manejado: la dinámica eclesiástico-popular en el curanderismo de la costa norte del Perú: siglo XVIII

Bonnie Glass-Coffin
Utah State University

Introducción

Según los restos arqueológicos, se supone que mujeres curanderas han trabajado como chamanes en la costa norte del Perú a lo largo de 1,500 años.

Como chamanes en otras regiones del mundo, estas mujeres actúan como intermediarios entre los mundos del "más allá" y la comunidad humana para curar enfermedades, para propiciar a las deidades, para adivinar el futuro y para mantener un equilibrio entre los deseos egoístas del ser humano y las normas y metas de la sociedad.

La evidencia precolombina de mujeres participantes en una tradición chamánica consiste en representaciones iconográficas. Imágenes veladas (que estudiosos como Sharon, Donnan y Hocquenghem concluyen representan a mujeres chamanes) aparecen en la cerámica mochica y lambayecana, así como con el cactus alucinógeno llamado "sampedro", llamado igualmente "gigantón" y "huachuma" entre otras denominaciones. De igual modo, se ven estas figuras veladas en el acto de mochar a los dioses y en el de limpiar a los pacientes con piedras pasca, que hacen recordar las mesas de los curanderos contemporáneos en el norte del país.

En estas ceremonias nocturnas, los curanderos preparan el sampedro y lo toman junto con sus pacientes para abrir el ca-

mino hacia el más allá y así poder ver las causas del maleficio que sufre el paciente. Con la ayuda del sampedro ven si el brujo, quien llamó a la sombra del paciente para encomendarlo a un sitio encantado, vive aún o ya ha muerto; ven el sitio, laguna, cerro, pantano u otro donde tienen a la sombra encarcelada y los pagos que requiere para soltarla; ven si el mal puesto por ese brujo ha llegado al paciente por boca, a través de alguna pócima puesta clandestinamente en alguna comida o bebida, o por aire; ven si fue el rastro del paciente lo que fue recogido para facilitar la llamada de su sombra o más bien si fue algún pedazo de ropa sucia o alguna foto del paciente lo que fue llevado al brujo para tal fin. De igual modo, ven la cara de la persona que contrató al brujo para hacer el trabajo del maleficio.

Con el ruido de su sonaja o su guitarra, su cántico o su silbido, los curanderos norteños llaman a los vientos, a los espíritus o encantos de las lagunas, cerros, sitanes, puquios, hierbas, con los cuales tienen pactos para ayudarles a curar al paciente. Estos vientos llegan y se incorporan a las piedras, conchas, imanes, cuadros y los otros objetos de su mesas. Con estos objetos, ya animados y fuertes, limpian al paciente para sacarle el maleficio. Les ofrecen tabaco a los objetos de la mesa, absorbido por las fosas nasales del paciente y del curandero, para suplicarles y fortalecerlos en su trabajo y para purificar a todos los presentes. Los rocían con aguas perfumadas y olores fragantes para amansarlos y endulzarlos. Y cuando llega el amanecer, los rocían con agua del maíz blanco, de flores blancas, con lima dulce y con jugo de caña para despedirlos y agradecerles su ayuda para curar a los pacientes.

En las crónicas más antiguas de la época de la conquista, al igual que en las representaciones iconográficas precolombinas, las mujeres tanto como los hombres juegan papeles complementarios e importantes como especialistas religiosos.

Pero cuando empecé a investigar el uso de la mesa y del sampedro por mujeres chamanes en la actualidad, tardé mucho en encontrar datos. A pesar de la confianza que me tenían varios curanderos varones, sus pacientes, amigos de años, y cole-

gas antropólogos, tanto en el Perú como en el extranjero, cuando indagué sobre la participación de mujeres en esa tradición antiquísima de la costa norte, todos me decían que no conocían mujeres que tomaran el sampedro o que pusieran mesas para curar. Sin embargo, me hablaban mucho de brujas maleras que tenían el afán de convertirse en animales (gatos negros, patos, cerdos y chivos) para efectuar el daño.

¿Cómo se originó esta dicotomía entre hombres "curanderos" y mujeres "brujas" en la costa norte del Perú? ¿Y cómo se llegó a infiltrar al folklore contemporáneo estas ideologías de mujeres "brujas" que trajeron al mundo nuevo los extirpadores y otros eclesiásticos? ¿Qué consecuencias ha tenido esta dicotomía genérica para los chamanes, hombres y mujeres que siguen practicando la herencia que les legaron sus antepasados en la costa norte? Estas son las preguntas que trato en la intervención de hoy.

Mujeres y hombres idólatras en los autos del siglo XVIII

Aunque poco estudiado, los archivos del Arzobispado de Trujillo son un recurso muy rico para analizar estas preguntas. En 1989, tuve la oportunidad de examinar 33 diligencias eclesiásticas (sección de idolatrías) archivadas allí, escritas entre 1752 y 1979. Aquí quiero comentar 17 de estos casos archivados entre 1752 y 1825.

Éstos documentan las confesiones de hombres tanto como de mujeres sospechosos de supersticiones, brujería e irreli-gión en el Perú colonial y republicano del norte.

En estas diligencias, ocho tratan de declarantes hombres y nueve de declarantes mujeres y hay una clara distinción entre los cargos alegados contra los hombres y contra las mujeres detenidos.

Entre los hombres acusados, hay mucha semejanza en las descripciones de sus "ritos" y la manera en que los practican

hoy en día los curanderos en el norte del Perú. Por ejemplo, el indio Marcos Marcelo (denunciado al juez eclesiástico de Pueblo Nuevo por otro compañero "ganadero" en 1768) admite haber preparado y bebido el alucinógeno sampedro que él llama "gigante". Así, según el documento, vino en pleno conocimiento y patentemente llegó a ver con los ojos el maleficio de el enfermo y conoció el hechicero que había hecho el daño.

De igual modo, admite haber dado esa misma hierba al enfermo para curarlo. El acusado había sido aprehendido con toda la parafernalia de su mesa de curar. Cuando lo interrogaron los eclesiásticos, se le preguntó sobre estos objetos. Según el legajo, preguntado qué significaban o para qué fines mantenía varias piedras de diferentes colores, tamaños y figuras entre de las herramientas, respondió que *"las doze de ellas, le servían para limpiar a los enfermos, despues de la curasi3n; las cuales piedras las havía sacado de el serro llamado CUCULI en donde vivía su viento...que la otra [piedra] que tiene figura de condor le servía para que este con sus alas le traxese los vientos y le limpiase el ganado. Que la otra larguita en figura de una cabeza le servía para que el viento de el declarante reciestiese al viento de el echizero contrario en la curasi3n de algun enfermo"*.

De igual modo, Marcelo admite que los envueltos de pelos de cabra, de chivatillos, cabellos de mujer y de hombre se usaban para facilitar la llamada de sus sombras. Por ejemplo, *"Dixo que estos pelos de cabras, los tenía guardados, para tener la manada como obedientes y llebarla a donde quería sin el trabajo de arrancarla, de manera que de este modo conseguía llebarle a [venir a su lado] con un silbo; o grito que le daba"*.

En otro caso, contra un indio llamado Juan de Atocha (1771), el juez eclesiástico le preguntó acerca del contenido de una alforja suya. El declarante contestó que todas las herramientas de la alforja las heredó de una mujer llamada María Angula, ya muerta, de Guadalupe y que con una sonaja llamaba a los vientos y a los cerros, absorbiendo tabaco para curar a los pacientes que tuviera. Cuando le preguntaron con qué palabras llamaba a los vientos dijo: *"que con estas palabras: Ea*

Zerros, *Ea Vientos ahora es tiempo de ayudarme. Y que diciendo estas palabras daba las bebidas*". Además de sonaja, su mesa consistía en varias piedras y cristales para limpiar pacientes, conchas para absorber tabaco y un potito para servir las bebidas.

Entre otros casos catalogados en los archivos Arzobispaes de Trujillo, un "mixto" de Lucma llamado Juan Pablo Arispe (1804), un indio de Cascas llamado Antonio Cubas (1813), un indio de Huamachuco llamado Feliciano de la Cruz (1817) y José Camacho (casta no mencionada) de Cascas (1824) fueron aprehendidos con sus mesas y acusados de tomar bebidas alucinógenas para curar a sus pacientes de "brujería" y "maleficio".

Como estos casos reflejan, hay muchas pruebas de que los hombres utilizaron mesas y bebían el sampedro para curar a sus pacientes de maleficio en el Arzobispado de Trujillo en los siglos XVIII-XIX. En el caso de Juan de Atocha, él nombra a una mujer como su maestra y como dueña de la mesa que él heredó, dando a entender que las mujeres también participaban en estas tradiciones antiquísimas en aquella época. Sin embargo, no hay ninguna mención de estas tradiciones curanderiles en los nueve casos contra mujeres hechiceras catalogados en el mismo archivo en la misma época.

Lo que sí predominan en estos casos son cargos que incluyen acusaciones de practicar maleficios "por boca" con pelos, polvos, heces, o "por aire" con entierros de sangre, carne, o estiércol en los caminos de sus víctimas; acusaciones de preparar amarres amorosos con semejantes pócimas o entierros, de transformarse en buitres, gallinazos, patos, gallos y gatos, de reunirse con un demonio-chivo o un demonio-mono para bailar juntos, tener relaciones sexuales o besarle el trasero, así como acusaciones de untarse las axilas con polvos y ungüentos extraños. Mientras los casos contra los hombres daban énfasis a sus idolatrías prehispánicas y sus acciones de curar, los casos contra las mujeres dan énfasis a sus predilecciones maléficas y a sus acciones diabólicas. De igual modo, la mayor parte de los autos seguidos contra las mujeres duraron más tiempo y abar-

caban un mayor número de interrogatorios y confesiones que seguidos contra los hombres. Parece que los jueces eclesiásticos no quedaban satisfechos hasta que las mujeres confesaran haber cometido los maleficios y confesando tener pactos explícitos con el demonio.

Estas diferencias de género no sorprenden cuando uno considera las creencias y los temores de la época. Según la ideología eclesiástica, las mujeres eran mucho más susceptibles a los avances del Adversario y por lo tanto más dispuestas a la brujería por varias razones. En primer lugar, la mujer estaba dominada por los deseos carnales que el hombre dominaba con su inteligencia. Era insaciable porque le faltaban las fuerzas intelectuales necesarias para dominarse. Como el dominio de Satanás era netamente carnal, identificaron la brujería con las mujeres "por el pecado original debido a Eva y siempre más débiles que los hombres ante las tentaciones del demonio" (Duviols 1986:lxviii).

El *Malleus malificarum*, editado 31 veces entre 1587 y 1689, influyó mucho en esta visión. Según ese "martillo de las brujas" las mujeres, incentivadas por su lujuria insaciable, realizaban alianzas demoniacas a través de las cuales sería destrozado el reino de Dios en la tierra. El *Malleus* y otros tratados de la misma índole describían con mucha claridad las sesiones nocturnas en que las mujeres se confabulaban con el demonio para producir los daños y muertes. En sus juntas diabólicas, se transformaban en animales, usaban ungüentos y polvos para vuelos mágicos y adoraban al demonio que se presentaba como chivo, mono o perro.

Los jueces eclesiásticos del Obispado de Trujillo, cuya formación obviamente estaba influida por esa ideología europea, imponían sus visiones en los casos que les fueron presentados. Transformaban ritos indígenas para el cuidado de las huacas y los mallquis, curaciones y adivinaciones en un mundo donde sólo existían los polos opuestos del bien y del mal. Según los autos, era la mujer bruja, aun más que el hombre idólatra, quien encarnaba el mal.

Pero la dicotomía que se nota en los casos de Trujillo es algo extremista. Comparado con diligencias de idolatrías archivadas en otras regiones del país, las diferencias de género mencionadas arriba son mucho más explícitas. Aun más, los autos son unos de los más tardíos de todos los existentes. La mayoría de los expedientes de idolatrías en otras regiones del país fueron escritos y archivados en los siglos XVI y XVII. Por último, dan a entender que la participación de mujeres en una tradición precolombina fue totalmente absorbida por la ideología dominante, aunque esa misma ideología simplemente pasaba por encima de los hombres curanderos. Merecen esto documentos, por lo tanto, un análisis más crítico para desenvolver la dinámica constructiva (y destructiva) de la historia.

Manejado y manejando: La dinámica eclesiástico-popular

Aunque la mayoría de los documentos archivados no da mucha información para poder examinarlos de manera profunda, hay un expediente que es excepcional para considerar la manera en que algunas mujeres en el Obispado de Trujillo manejaron esta visión eclesiástica de pactos diabólicos, ya transformado en un folklore propio del campesinado costeño, para fines políticos y sociales.

El expediente se trata de una muchacha llamada Manuela de la Resurrección de la Cruz, de unos 20 años de edad, residente en el pueblo de San Pedro de Lloc, ahora perteneciente a la provincia de Pacasmayo, departamento de La Libertad. En mayo de 1785, acusó a su madre natural, Thomasa Flores, y a la madre que la había criado, María de la "O" Perfecta, de supersticiones e irreligión. Las dos señoras, indias, comadres y amigas, fueron detenidas por el cura de la doctrina, fray Agustín Delgado, y encarceladas en un convento en San Pedro. Para verificar lo que había denunciado Manuela, una comisión eclesiástica fue nombrada para investigar el caso a través de una *"pesquisa secreta prolija y exacta sobre la opinión, vida y costumbres de dichas dos indias"*.

En junio del 1787, después de escuchar testimonios de todos los familiares y vecinos que habían sido mencionados en la denuncia, fueron trasladadas a la Cárcel Real en Trujillo. En mayo del siguiente año (1788), a María de la "O" Perfecta le dan la oportunidad de contestar las denuncias. Lo hace punto por punto, negando las acusaciones de brujería y dando nuevas explicaciones por los daños y muertes que supuestamente había causado. Su testimonio contrapone la lógica diabólica de brujería y maleficio dando otro matiz a los testimonios recolectados. El lector se entera de que la denunciante está casada con un sobrino de Francisca Plácida Yengle, mujer con quien la acusada tiene enemistad desde que *"le inquietó para que se casase con su sobrina contra su voluntad"*. Se empieza a sospechar que las acusaciones reflejan más esas tensiones sociales que otra cosa.

En julio del 1788, la acusante se retracta de todo lo que ha denunciado, manteniendo que fue incentivada por Francisca Plácida a denunciar a María de la "O". Afirma que seguía en la mentira por temor del castigo de su marido, tanto como por el miedo al maltrato de que sufría la acusada a manos de fray Agustín. Por más que tratan de persuadirla (otorgándole incluso la libertad que le habían negado desde que la internaron con María de la "O" en junio del 1787) Manuela insistió en que su denuncia había sido fabricada y que María de la "O" era inocente. Pidió ser castigada delante de todo el pueblo de San Pedro para librar su conciencia.

A fines de noviembre, por orden del obispo de Trujillo, Jaime Baltasar Martínez Compañón, María de la "O" fue puesta en libertad, tres años y medio después de haber sido víctima de tal calumnia. En su carta final, dirigida hacia el obispo, María de la "O" lamenta la injusticia que había sufrido, por ser pobre, por ser india, por ser mujer en un mundo "ridículo", donde las autoridades eclesiásticas se dejan persuadir de que el demonio tiene el poder de transformar al ser humano en un animal como el pato.

Este expediente ilustra claramente la manera en que una

visión europea de brujería y maleficio llegó a ser manipulada por mujeres de la doctrina en esa época. ¿Pero por qué se acercaron a las cortes eclesiásticas para expresar las tensiones sociales y domésticas de tales enemistades? Una explicación parcial se nos revela cuando nos acordamos de que las mujeres, despojadas de voz y de poder por la conquista española, fueron convertidas en menores y privadas de la autonomía de hablar por sí mismas. Sin otros recursos legales, encontraron en las cortes eclesiásticas un foro para expresarse y para ser tomadas en cuenta. Si bien la mentalidad y visión creadas por los eclesiásticos han llegado a transformar la realidad de la brujería andina, las consecuencias de esta transformación no están completamente en manos del clero.

Otra explicación parcial se encuentra en el temor del pueblo ante las mujeres que amenazan la estabilidad de las leyes y metas de la sociedad colonial. Las mujeres que corrían más riesgo de ser acusadas eran las que compartían las siguientes características: O eran mujeres independientes, viudas, solteras e hijas únicas; o eran las mujeres desafiantes de los poderes médicos, económicos o machistas del hombre que provocaban la cólera y el temor.

En el ejemplo mencionado arriba, María de la "O" ya era viuda cuando fue acusada de ser bruja. Y según lo que se puede inferir del auto, tenía terrenos, ganado y los medios suficientes para criar a la hija de su amiga, conocida por el apodo de "la pobrísima". En otro caso, una viuda llamada Antonia Azabache, conocida como la india principal y cacica mayor de Huanchaco en 1778, fue acusada de supersticiones por una india mitaya llamada María Colonel cuando se proclamó dueña de una hacienda del cuñado de la delatora. En este caso, parece que la relación que tenía Azabache con la corte le sirvió de ayuda, porque el auto registrado es contra María Colonel por "calumnias injuriosas." En otro caso, María de la Encarnación Chaihuac fue acusada por otro indio de supersticiones en Paiján, en 1774. Aunque no se sabe su linaje, su apellido sugiere que sea de la descendencia de don Antonio Chayhuac, nombrado cacique principal del valle de Chimú por los espa-

ñosles en 1550. ¿Sería que fue vista esa mujer como desafiadora del orden social o político de su comunidad?

En otros casos, las acusadas son mujeres que retan el poder médico-machista de la orden social. María Francisca, una india mayor ya viuda de Santiago de Chuco, se autorreconoce como yerbatera al ser interrogada en 1771 sobre su oficio y los supuestos daños y amarres que hacía. Pero, eso sí, afirma que practicaba ese arte *"no para hacer daño a ninguno, sino... para que los hombres de respeto la quisiesen y estimaran; y también porque el difunto su marido...[ya] que este tenía ilícito comercio con una mujer, la maltrataba de palabra y obra y siempre vivían mal"*. De igual modo, Faustina Gavina es acusada en 1825 por *"la otra mujer"* de su esposo de hechicerías. Según una testigo llamada Brígida Ríos, el único crimen de Faustina fue darle un ungüento para que su marido no volviera a maltratarla cuando corrió a refugiarse en su casa aunque *"los demás la [han] tratado de Bruja desde esa ocasión"*.

Como se ve en estos autos, las ilusiones e ideologías eclesiásticas ya se habían transformado en creencias populares antes de la segunda mitad del siglo XVIII. La dicotomía de acusaciones aplicada contra hombres y mujeres puede ser explicada en parte por las razones expuestas arriba. Se puede concluir que el manejo de esta ideología por el pueblo, con fines políticos, sociales y económicos, sea una explicación de los autos archivados en el Obispado de Trujillo. Pero lo que no se explica en los documentos es el por qué, justamente en los años en que la Madre Iglesia perdía el interés por las quejas y acusaciones de brujería en otros sitios, se produce el nuevo auge en la persecución contra los idólatras en ésta época tan tardía. Tampoco se explica el interés que prestaban los curas de doctrina y presbíteros a las denuncias que les traían.

¿Estará este nuevo auge relacionado con la creciente opresión del clero y las consecuentes rebeliones anticlericales de que nos habla O'Phelan? Un análisis de los autos nos muestra que, en algunos casos, los acusadores no eran las vecinas de doctrina sino los que gozaban de cargos oficiales y explotado-

res. El despojo de terrenos y bienes que pertenecían a las reas figura en los autos contra María Francisca, entre otras. ¿Estará relacionado con la ausencia del obispo Martínez Compañón en los años de peregrinaje por su obispado? Quiznás los presbíteros y curas de doctrina sentían más libertad para perseguir sus "asuntitos" particulares estando el obispo lejos de Trujillo. ¿O será, quizás, una consecuencia de la campaña que organizó Martínez Compañón para convencer al rey de las ignorancias y supersticiones del pueblo y así proponer la construcción de escuelas en las zonas más alejadas de su mando?

Más preguntas que respuestas surgen de esta colección de autos tan tardíos. Pero, eso sí, después de consultarlos comprendo un poco más las razones por las que tuve tantas dificultades en identificar mujeres curanderas en 1988. Las dicotomías percibidas entre hombres curanderos y mujeres "brujas" persisten hoy por los mismos motivos vistos en los casos coloniales. Las acusadas de ser "brujas", ahora como entonces, son las que desafían el mando masculino y oficial eclesiástico. Son las que resisten el orden social, político, y económico que les oprime.

En los autos descritos arriba, las acusadas son las viudas y las que tienen autonomía económica. Son las envidiadas por las más desafortunadas. Son las temidas por el poder que tienen sobre la vida y la muerte o el poder que tienen sobre el comportamiento de los hombres. Son las que se apoyan en un mundo machista e injusto.

Esta situación se repite hoy en día. Después de una búsqueda de más de un año, cinco curanderas me dejaron entrar en sus mundos. Tres de ellas no tenían esposos. Las otras dos tenían el reconocimiento afectivo y económico de sus maridos, quienes trabajaban como asistentes. En sus terapias estas mujeres retan el patriarcalismo dando énfasis al respeto mutuo y a los papeles complementarios del hombre y de la mujer. Si su trabajo es algo clandestino, es por las creencias que vienen de otra época. Una época en la que el valor de la mujer también

era menospreciado y en que escondía sus dones de curar por el temor al conquistador.

Aunque no me queda tiempo de exponerlo como quisiera, mi trabajo con estas cinco mujeres me ha convencido que ahora como entonces las dichas "brujas" son las que luchan contra la injusticia de un sistema opresivo; un sistema en que el hombre posee un estatus "superior" en el orden social, político y hasta natural del mundo. Mientras existen cuentos y relaciones de "brujas" malévolas en el Perú norteño, sabremos que sigue la lucha contra un sistema que subyuga a algunas mientras eleva a otros. En esta lucha, lo que queda más claro es que la historia es interesada, dinámica y manejada. Es un indicador de resistencia tanto como de acomodación que debe ser leída con un ojo crítico. Viéndolo así, los intentos de silenciar la disidencia sólo logran revelarlo con mayor claridad.

OBRAS CITADAS (MANUSCRITOS)

- Archivos Arzobispaes de la Diócesis de Trujillo (1752) Autos criminales seguidos contra un negro de la Alameda de Mansiche (Trujillo), por estar engañando a la gente, con supersticiones y hechicerías. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobispaes de la Diócesis de Trujillo (1768) Autos seguidos contra Marcos Marcelo por el delito de su escandaloso ejercicio de supersticiones y hechicerías (Pueblo Nuevo). Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobispaes de la Diócesis de Trujillo (1771) Autos seguidos contra Marra Francisca, india de Calipuy, acusada de hechicera. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobispaes de la Diócesis de Trujillo (1771) Autos criminales seguidos contra Domingo Atuncar, indio del pueblo de Moche; Don Miguel de Cruz Chumbe Guamán, oriundo del pueblo de este nombre y contra Juan Catacaos, por el delito de practicar la hechicería (Moche). Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobispaes de la Diócesis de Trujillo (1771) Autos criminales seguidos contra Marra Isidora Asnarán, india del pueblo de Santiago de Cao, por el delito de hechicería. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobispaes de la Diócesis de Trujillo (1774). El Cura y Vicario de las Estajcias del Partida de Choquiango y sus anexos, Juez de Idolatrías, hace de conocimiento los actos de hechicera cometidos por Marra Francisco Javiera y otros, en el pueblo de Santiago de Chuco. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobispaes de la Diócesis de Trujillo (1774). Autos seguidos contra Marra de la Encarnación Chaihuac, co-

nocida por la Oyola; Ana Marra Norberta e Ylario de la Vega, alias Befete, indios del pueblo de Paiján, por el crimen de supersticiones. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:

Archivos Arzobispales de la Diócesis de Trujillo (1774) Autos seguidos contra Petrona Alegria, por prácticas de hechicería. Lucma (folios: 16 utiles). Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:

Archivos Arzobispales de la Diócesis de Trujillo (1778). Doña Marra Antonia de Azabache, india principal de el Puerto de Huanchaco, en los autos criminales que sigo contra Marra Asunción Coronel, india mitaya de dicho pueblo, por las calumnias injuriosas de supersticiones que le ha inferido. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobispales de la Diócesis de Trujillo (1786) Expediente seguido contra Marra de la "O" Perfecta, del pueblo de San Pedro, sobre supersticiones e irreligión. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobispales de la Diócesis de Trujillo (1791) Autos seguidos contra el Pbro. Joaquín Casós, Cura de Pisuquia (Chachapoyas), sobre la muerte de Justa Guadalupe, su feligrés, sucedida en circunstancias de haberla castigado con algunos azotes, para que confesase el delito de hechicera. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobispales de la Diócesis de Trujillo (1800). El Pbro. Bernabé Mariano de Landa, de la Doctrina de Otuzco, informa de haber tomado preso al indio Juan Leiva, natural de la provincia de Jaén, por prácticas de sortilegios y hechicerías. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobispales de la Diócesis de Trujillo (1804). Autos seguidos contra Juan Pablo Arispe, operario de la Ha-

cienda Colpa, comprensión de Lucma por prácticas de hechicería. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobispaes de la Diócesis de Trujillo (1809) Autos seguidos contra Manuela Vargas, de la Hacienda de Carabamba, acusada de hechicera. Legajo DD, Extirpación—n de Idolatrías:

Archivos Arzobispaes de la Diócesis de Trujillo (1813). Expediente contra Antonio Cubas, indio del pueblo de Sócota, anexo de la Doctrina de Huambos y residente en el pueblo de Cascas y anexo del pueblo de Contumazá, denunciado por el Pbro. Don José Manuel Alcántara Gallardo, Coadjutor de dicho anexo, por varias supersticiones. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobispaes de la Diócesis de Trujillo (1817). Autos seguidos contra el indio Feliciano de la Cruz, acusado de practicar la hechicería (Huamachuco). Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:

Archivos Arzobispaes de la Diócesis de Trujillo (1818). Autos seguidos contra Marra Manuela Quispe, su padre, madre y hermanos y cómplices (naturales de la Hacienda San Felipe, habitantes de la Hacienda del Tambo, en los términos del pueblo de Cascas), acusados de hechicería. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobispaes del Diócesis de Trujillo (1824). Diligencias efectuadas por el Gobernador de Cascas, contra los individuos que se indican, por prácticas de hechicería. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:

Archivos Arzobispaes del Diócesis de Trujillo (1825). Sobre la acusación formulada contra Faustina Gavino, vecina de la Hacienda de Nepén, por hechicerías. Legajo DD: Extirpación de Idolatrías:

Archivo General de Indias (1795). Visita Pastoral de la Diócesis de Trujillo. Estado 75:no. 109.

OBRAS CITADAS

Arriaga, F. P. J. d.

1968. *The Extirpation of Idolatry in Peru*. Lexington, University of Kentucky Press.

Atkinson, J. M.

1992. Shamanisms Today. *Annual Review of Anthropology*. 21:307-330.

Duviols, P.

1986. *Cultura Andina y Represión: Procesos y Visitas de Idolatrías y Hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Eliade, M.

1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press, Bollingen Series LXXVI.

Gareis, I.

1994 "Una bucólica andina: curanderos y brujos en la costa norte del Perú (siglo XVIII)". En L. Millones y M. Lemlij (editores), *En el nombre del Señor*, pp. 211-230. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

Glass-Coffin, B.

1992a. *The Gift of Life: Female Healing and Experience in Northern Peru*. Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles.

1992b "Discourse, Daño, and Healing in North Coastal Peru". En M. Nichter (editor), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, pp. 33-56. Gordon and Breach.

(en prensa) *Male and Female Healing in Northern Peru: Metaphors, Models and Manifestations of Difference*. *Journal of Ritual Studies*.

Glass-Coffin, B. and R. Vásquez

1996. "La Brujería en la Costa Norte del Peru del Siglo XVIII - El Caso de Marra de la O". *Journal of Latin American Lore* 17.

Hocquenghem, A.M.

1987. *Iconografía Mochica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Hocquenghem, A. M. and P. J. Lyon

1980. "A Class of Anthropomorphic Supernatural Females in Moche Iconography". En *Nawpa Pacha* 18: 27-47.

Huertas Vallejos, L.

1981. *La religión en una Sociedad Rural Andina, Siglo XVII*. Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Joralemon, D. and D. Sharon

1993. *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City: Utah University Press.

Kramer, H. and J. Sprenger

1970 (1486) *Malleus maleficarum*. New York: Benjamin Blom, Inc.

Makowski Hanula, K.

1994. "La figura del "oficiante" en la iconografía mochica: ¿shamán o sacerdote?". En L. Millones y M. Lemlij (editores), *En el nombre del Señor*, pp. 52-101. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

O'Phelan Godoy, S.

1979. "El Norte y las Revueltas Anticlericales del XVIII. Historia y Cultura". En *Museo Nacional de Lima*, 12:119-135.

Polía, M.

1988a. *Las Lagunas de los Encantos: Medicina Tradicional Andina del Perú Septentrional*. Lima, Gráfica Bellida.

1988b. "Glosario del Curanderismo Andino en el Departamento de Piura, Perú". En *Anthropológica* VI(6): 177-238.

Sharon, D. G. and C. B. Donnan

1977. "The Magic Cactus: Ethnoarchaeological Continuity in Peru". En *Archaeology* 30(6): 374-381.

Sharon, D. G. and C. B. Donnan

1977. "The Magic Cactus: Ethnoarchaeological Continuity in Peru". En *Archaeology* 30(6): 374-381.

Silverblatt, I.

1987. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press.