

Kerstin Nowack*

Un negro suyo le quiso matar con hechizos:
Hechicería, sociedad y política en la Lima de 1547**

Resumen: El artículo contiene un análisis de un caso criminal de 1547 sobre un caso de hechicería en Lima. En pleno conflicto entre los encomenderos del Perú y la corona española, el esclavo negro de un cirujano español fue acusado de haber intentado matar a su amo con medios mágicos. Las autoridades españolas durante la investigación siguiente descubrieron una red de practicantes religiosos indígenas quienes ayudaban a sus clientes de todos los estratos de la población urbana a resolver problemas y conflictos de su vida cotidiana. De este proceso también provienen datos sobre la interacción entre los diferentes grupos sociales y culturales de la ciudad. Adicionalmente, se comprueba cómo gente de diferentes orígenes podían participar en prácticas mágicas y compartían ciertas creencias religiosas a pesar de los diferentes conceptos religiosos subyacentes.

Summary: The article analyses a 1547 lawsuit about a case of sorcery in Lima. In the middle of the conflict between the *encomenderos* of Peru and the Spanish crown, the black slave of a Spanish surgeon was accused of having tried to murder his owner by magical means. The following investigation by the Spanish authorities discovered a network of indigenous religious practitioners who aided their customers from all strata of the city's population in solving problems and conflicts in their daily life. The lawsuit offers insights into the interaction of the different social and cultural groups of the city. It documents as well how people of different backgrounds were able to participate in magical practices and share certain religious beliefs in spite of the different religious concepts behind them.

En el febrero de 1547, tuvo lugar un proceso contra un esclavo africano así como contra una mujer y un hombre indígenas por haber intentado matar a personas españolas con hechicería. La documentación sobre este proceso se encuentra en el juicio de resi-

* Investigadora en etnohistoria y antropología histórica andinas, Bonn.
** Agradezco a Karoline Noack por inducirme escribir sobre este caso de hechicería, a Alden Yépez por su apoyo con respecto al español, a Peter Masson por sus correcciones y a Roswitha Lucht por una referencia literaria. La cuidadosa corrección de este artículo por Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz y sus buenas sugerencias fueron muy útiles y amables.



Www.indiana-berkeley.com

dencia del juez de este proceso, Diego Vázquez de Çepeda, y debe ser uno de los primeros juicios de hechicería en el recién fundado virreinato del Perú. No solamente la fecha temprana de este proceso es digno de atención, sino también el hecho que ocurrió durante la guerra civil entre los españoles bajo el mando de Gonzalo Pizarro y la corona española. Presenta una impresión de la complejidad de la sociedad temprana de la nueva capital española, la Ciudad de los Reyes o Lima, y de la interacción de sus habitantes.

En el espacio ciudadano, se encuentran miembros de la élite española y de los élitos indígenas, habitantes indígenas y esclavos de origen indígena o africano. Para todos los habitantes, era necesaria la cooperación y la solución de conflictos. Se descubre que un terreno para lograr este propósito era la hechicería. Los habitantes de Lima, pese a sus diferentes orígenes culturales, reconocían aparentes semejanzas en sus conceptos y prácticas mágicos. Aunque en realidad los fundamentos religiosos eran menos comparables que los practicantes de la magia suponían, esta suposición les ayudaba hallar acuerdos y resolver conflictos.¹ Esta compatibilidad de pensamientos mágicos fue concebida como un desafío por los autoridades españoles. Reaccionaron vehementemente, pero al mismo tiempo no olvidaron la pertenencia social de las personas involucradas en el proceso. Mientras que los representantes de las capas bajas de la ciudad fueron castigados severamente, un miembro de la élite escapó sin pena. Aunque esta persona fue una mujer y además una indígena, su pertenencia a la élite tuvo más importancia que el género y origen étnico.

El juicio se inició después que Simón, esclavo africano en la casa de Francisco Sánchez, fue acusado de haber intentado matar a su amo con medios mágicos. Durante la investigación, se descubrió una red de residentes indígenas en la ciudad de Lima que practicaban varias formas de la magia para curar a sus clientes, pero también para dañar a los enemigos de éstos. Los términos *magia* y *hechicería* se usan casi como sinónimos en la historia y la antropología, aunque hechicería tenía connotaciones de prácticas clandestinas y ocultadas. Prácticas mágicas influyen o aun fuerzan seres y poderes sobrenaturales a realizar sus pedidos. Son más privadas y cotidianas que prácticas religiosas.² *Brujería* en el siglo XVI era la práctica de una imaginada secta de

1 Aquí veo como aplicable lo que dice Lockhart sobre los nahua y españoles: existían “similarities between the cultural systems of the Europeans and the Nahuas [...] Each side was able to operate [...] on an ultimately false but in practice workable assumption that analogous concepts of the other side were essentially identical with its own, thus avoiding close examination of the unfamiliar and maintaining its own principles” (1995: 218, 219).

2 Para definiciones de magia, hechicería y brujería en la historia y antropología (véase Levack 1999: 14-24, 37-71; Ember/Ember (2000: 352-355) (se debe notar que la antropología usa una definición de hechicería y brujería que es distinta de la definición histórica). En los estudios sobre la historia europea, *magia* incluye la *magia culta* (Levack 1999: 18). Sobre magia culta en el Perú, véase Estenssoro Fuchs (1997: 418).

brujas, herejes que actuaban contra la religión cristiana, y como término no es aplicable para este estudio (Gareis 1993).

Francisco Sánchez, cirujano

Los sucesos de febrero de 1547 empezaron en la casa del cirujano Francisco Sánchez. Francisco Sánchez llegó a la ciudad en un momento temprano de la colonización española, dado que ya en agosto del año 1537 su nombre aparece en el libro del cabildo de Lima. Los regidores discutieron si se podía permitir a Francisco Sánchez practicar su profesión que le haber sido prohibido por el teniente gobernador Francisco de Godoy (representante de Francisco Pizarro) por falta de una prueba escrita de su calificación medicinal. Como cirujano, Francisco Sánchez formaba parte del grupo medio de la profesión médica, inferior a los médicos con formación académica y superior al mundo de los curanderos sin educación formal. Los cirujanos entraban en su profesión después de un aprendizaje de cuatro o cinco años con un profesional establecido. A final de su aprendizaje, pasaban un examen ante un colegio de profesionales y recibían una confirmación escrita de su calificación (Lanning 1985; Lockhart 1994: 73-76; Burkholder/Johnson 2001: 224-226).

El control de estos grupos profesionales era una de las tareas típicas de los cabildos urbanos en España (Lanning 1985). En vista de esto, el traslado a los países americanos ofrecía una oportunidad para evitar o circumvenir este control. Se podía pretender haber perdido los documentos sobre la calificación, o por lo menos haber olvidado llevarlos y que llegaran próximamente. Esto fue lo que Francisco Sánchez había hecho en 1537 porque en los libros de cabildo se anotó que “le avia mandado por el dicho señor thenyente que no curase hasta tanto que esybiese el titulo del examen que tiene” (Libros de cabildos de Lima, t. 1 [1534-1539] 1935: 161). Sin embargo, el cabildo decidió levantar este prohibimiento porque “el dicho francisco sanchez es persona abil e de esperiençia en las cosas de çirujia e se tiene por çierto que ha perdido el titulo que tiene”. Tal vez, alguien saldría fiador por Francisco Sánchez o le habría sido posible movilizar relaciones personales para influir al cabildo. Pese a su generosidad, los regidores no tuvieron la intención de ignorar las limitaciones de la formación profesional de Sánchez. Mandaron que “por el bien de la Republica el dicho francisco sanchez cure en las cosas de çirujia e para ello dixeron que le davan liçençia e facultad eçebto que no entienda en curar en las cosas de medeçina” (Libros de cabildos de Lima, t. 1 [1534-1539] 1935: 161, 162), es decir, le fue prohibido practicar la medicina académica fundada en las doctrinas de la antigüedad griega, especialmente las curas asociadas con la teoría de los cuatro humores (Horn 2002).³

3 Según Lockhart (1994: 118), Sánchez perdió la licencia para practicar la cirugía en 1552.

A pesar de esta restricción, Francisco Sánchez probablemente obtuvo una buena posición profesional en Lima. Dos meses después de la decisión del cabildo, en noviembre de 1537, concluyó la compra de un esclavo negro de Francisco de Berrio, y en el año siguiente fue involucrado en otros negocios de cuya naturaleza no hay indicaciones exactas (Índice del cartulario de Pedro de Castañeda [1537-1538] 1964: 65, 84, 88). Cuando reaparece en la documentación, a principios de 1547, da la impresión de un profesional afluente y próspero. Con eso se lo puede ver como un miembro respetado de un estrato social de la sociedad española a lo que pertenecían mercaderes, artesanos prósperos y funcionarios menores del aparato jurídico (Lockhart 1994). Sánchez tenía una casa –tal vez alquilada– y fue el amo de por lo menos dos esclavos africanos (La querella de Francisco Sánchez curujano 1547: f. 878v “la casa onde posa”). Un empleado suyo –Martín de Lazcano– tenía la función de mayordomo, aunque le faltaba una calificación usual para tanto puesto: Lazcano no sabía firmar.⁴ En el documento sobre el proceso Lazcano da su edad con cuarenta años, pero no se sabe cuántos años tenía Francisco Sánchez. Tampoco se sabe si Sánchez fue casado o no, aunque las informaciones contenidas en el proceso dan la impresión que no tuviese mujer. Otra indicación de su prosperidad era su ganado equino. Sánchez mismo usaba un mulo, su empleado Lazcano tenía un caballo.

Simón, esclavo negro

El esclavo por quien se desarrollaron los sucesos de 1547, Simón, tenía la responsabilidad de proveer a los animales de su amo. Una tarea suya era conseguir hierba para los caballos y tenía acceso a las sillas. Cuando fue observado “coger la tierra donde hollaua su hamo” y “tomar bn poco de lana de la [a]lmohada de su amo” y preguntado por qué fin había cogido estas cosas, dio la respuesta que “hera para curar vn cabello” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 880r, v).

Este dialogo se desarrolló entre Simón y otro esclavo negro de la casa de Sánchez, llamado Juan. En este tiempo, dos meses antes del proceso, Juan se había encontrado en dificultades con su amo y huyó al monasterio de Santo Domingo. Allí llegó Martín de Lazcano para retornarlo a la casa de su amo. Un fraile del monasterio intervino en favor del esclavo huido pidiendo “que no hiziese mal al negro que sy le abia reñido con este negro que se dize Simón” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 878r). Como parece, Juan había dado como causa de su huida un conflicto con Simón sobre la recogida de tierra y lana observada por él. Retornado a su amo, Juan repitió la acusación, pero parece que Francisco Sánchez viese esto como un intento de desviar la atención de sus propios errores. No procedió contra Simón. Cuando durante

4 La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 878r-879v (donde llamó a Francisco Sánchez “su amo”); sobre la calificación de mayordomos (véase Lockhart 1994: 25).

el proceso fue interrogado por primera vez, Simón ofreció una explicación: “[S]u amo le rreñia [a Juan] y que [Juan] queria hazer alguna cosa por donde su amo estuviese bien con el” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: 880r).

Sin embargo, las observaciones de Juan no fueron olvidadas. Dos meses después, viernes, 18 de febrero de 1547:⁵

[V]io el dicho Francisco Sanchez vna teja al canton de la casa onde posa y llamo a este testigo [Martín de Lazcano] [...] para que lo viese e hiziese pesquisa sobre aquello que hera aquello y este testigo al tiempo que tomo la ceja [así] estaua caliente pero que no sabe lo que tenia dentro (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 878v).

Esta teja caliente es un enigma. Sánchez y su empleado la vieron como un fenómeno sospechoso, tal vez causado por hechicería. También tuvieron alguna sospecha que el responsable fuese Simón. En este momento una india que se llamaba Ynés llegó – ¿pasando por la calle?– y preguntó “¿por que haziamos aquella pesquisa?”, como lo contó Lazcano (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 878v). Los dos españoles mencionaron la sospecha contra Simón. Ynes, por su parte, comenzó narrar detalles de un enfrentamiento entre Simón y un grupo de indios del cacique de Huarochirí. Durante esta confrontación, Simón había amenazado a la dueña de estos indios, la esposa del cacique doña Catalina, diciendo que podría matarla con hechizos. Conoció a un hechicero llamado Poma que le podía ayudar.

Entonces Martín de Lazcano fue a buscar a doña Catalina para verificar este relato. Aunque doña Catalina lo confirmó, declinó enviar uno de sus criados para enseñar la casa de Poma, porque no quiso ser parte en la captura de Poma, por miedo de él, como Martín de Lazcano lo interpretó en su testimonio posterior. Lazcano no tuvo dificultades de hallar la habitación de Poma sin el apoyo de doña Catalina y prendió a Poma. Retornando con el supuesto hechicero, Lazcano encontró a Simón que huyó cuando vio que Poma había sido capturado.

Poco después, Lazcano halló a Simón cerca del molino de Juan Fernández, un lugar adonde Simón acostumbraba ir para coger hierba para los caballos. La huida de Simón tuvo un fin dramático cuando se lanzó al río. Su huida y esta acción convencieron a Lazcano que el esclavo negro fue realmente culpable. Durante la vuelta a la casa de Sánchez, Simón además dio el testimonio dañino “a fee que a mas de çinquenta les pese la trayda del yndio” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 879r). Con “çinquenta”, Simón aludió al castigo que le esperaba, cincuenta azotes. Al parecer, no fue un castigo desconocido por él; tal vez esto indica que Francisco Sánchez fuera un dueño cruel.⁶ Como ya se ha mencionado, Sánchez había tenido un conflicto

5 Para comprobar las fechas, he usado Grotfend (1991).

6 Los castigos corporales eran parte de la vida de más o menos todos los esclavos, pero también de otras personas de las capas bajas de la sociedad (Bowser 1974: 230-232). Aunque excesos eran teó-

con su esclavo Juan que había buscado refugio con los frailes dominicos. Las fugas pequeñas eran bastante típicas en las relaciones entre esclavos y amos. El esclavo se ausentaba por un momento para evitar afrentas y castigos. Su huida daba a ambos, sirviente y dueño, unos días para tranquilizarse, mientras que el dueño podía reconocer los límites de maltratar a su esclavo y el peligro de perder su valiosa propiedad para siempre. Personas ajenas como el fraile dominico podían intervenir y a veces reconciliaban al amo y al sirviente.⁷ El incidente indica que los conflictos eran frecuentes en la casa de Francisco Sánchez. Simón explicó a Poma que necesitaba su ayuda porque “su amo le daua de palos y le maltrataua” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 883r).

Por otro lado, Juan como Simón no estaban tan oprimidos como para no poder moverse libremente en la ciudad. Simón además tenía acceso a alcohol o a dinero para comprarlo porque estuvo borracho cuando se reñió con los indios de doña Catalina. Ningún castigo fue mencionado como consecuencia de su pelea con los indios de doña Catalina, y su amo no conoció ni se interesó por todos los detalles de este conflicto. Para pagar a Poma por su apoyo sobrenatural, Simón obtuvo una camisa. En la casa de Sánchez, al parecer vivía con una compañera indígena, porque Juan mencionó los frecuentes conversaciones entre Simón y esa mujer: “Syenpre bia al dicho negro hablar con su yndia” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 880v).

A fines de 1546, tal vez hubo 800 hasta 1.000 esclavos de origen africano en Lima.⁸ Constituían un porcentaje alto de la población de la ciudad. La mayoría de ellos vino del oeste de África, una región vasta entre los ríos de Senegal y Níger (aunque también había unos de origen criollo, que en la terminología de estos años significa nacimiento en Europa o las tierras americanas).⁹ Simón no dio ninguna indicación donde tuvo su lugar natal, pero con ser adulto y con la corta duración del dominio español en Perú, debe haber nacido afuera de la región andina.

Simón llegó a un país con dos ambientes culturales. Ambas culturas contenían partes constituyentes que, por lo menos en términos generales, no estuvieron totalmente desconocidas por Simón. Entre el mundo africano y europeo había semejanzas, por ejemplo en la existencia de mercados y también de la esclavitud, elementos que faltaban notablemente en los Andes. En la religión tal vez había más semejanza entre el

ricamente castigados por la justicia, no se cuestionaba el derecho de personas de autoridad de castigar a sus subordinados, mujeres, hijos, sirvientes, esclavos.

7 Thornton (1992: 273, 275-279). Bowser nota el mismo fenómeno, aunque no lo interpreta así (Bowser 1974: 189, 190). Lockhart menciona que los monasterios servían como “temporary refuge”, y por eso el comportamiento de Juan se puede ver como típico (Lockhart 1994: 213). Durante los años 40, ya hubo grupos de cimarrones en los alrededores de Lima que eran un peligro para la seguridad de viajeros y habitantes en lugares rurales (Lockhart 1994: 214).

8 Véase apéndice 1.

9 Bowser (1974: 37, tab. 1 en pp. 40, 41); Lockhart (1994: 195, 197, 198 y tabla en p. 195).

mundo andino y africano, ambos dominados por una diversidad de seres sobrenaturales locales con sus mitos y rituales correspondientes, muy diferentes a la religión cristiana (dejando de lado aquí las creencias islámicas en partes de África).¹⁰

No se sabe cómo los inmigrantes forzados en este período temprano lograban adaptarse a este mundo diferente. Los problemas de Simón tal vez resultaban de una falta de la sumisión esperada de una persona de su estado jurídico y social. En su conflicto con doña Catalina y sus criados, Simón usó su relación con el supuesto hechicero Poma, temido por sus habilidades, para intimidar a otros y para elevar su posición. Como testificó Juan, “sienpre traya en la boca Poma”, es decir, aludió a su relación con el conocido practicante de la magia (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 880v). Estas eran aspiraciones peligrosas. El momento había llegado en que Simón comenzó a sufrir las consecuencias de sus palabras imprudentes.

Si su relación con Juan, esclavo como Simón, es una indicación, no había mucha solidaridad entre ellos, a pesar de su condición común. Juan denunció a Simón para desviar la atención de su huida, y Simón no tuvo ningún escrúpulo de hacer lo mismo cuando fue acusado de hechicería. Durante su primer interrogatorio se limitó a la explicación ya citada que Juan lo acusó para evitar castigos. Después Simón testificó que Juan deseó dañar a su amo y que él sólo actuó por su instigación. Simón pretendió que “por mandado de Juanillo tomo vn poco de lana de la [a]lmohada de su amo para hazer los echizos” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 881v). Pero esta acusación ocurrió después que Simón fue atormentado. Probablemente en este momento fuera listo acusar a cualquier persona para evitar más tormentos.

Para retornar a los sucesos, no se sabe si la justicia fue involucrada en la captura de Simón y su ayudante Poma durante el 18 de febrero. El día siguiente, sábado, el 19 de febrero de 1547,¹¹ acusadores, prisioneros y testigos se hallaron ante un juez, el licenciado Çepeda.

Diego de Çepeda, teniente del gobernador

Çepeda era bien conocido en el Perú español. En agosto o septiembre de 1546, Diego Vázquez de Çepeda había retornado a Lima en compañía de Gonzalo Pizarro, gobernante actual del país. Actuaba como su teniente en la ciudad de Lima y en todo el virreinato del Perú. Aunque la extensión de su autoridad real es difícil de determinar, Çepeda fue el funcionario real más involucrado en la rebelión de Gonzalo Pizarro. Había llegado al Perú en compañía de otros tres letrados, oidores de la nueva audien-

10 Para el ambiente africano, véase Thornton 1992.

11 La fecha al principio del documento, 29 de febrero, es un error de copista (La querella de Francisco Sánchez curujano, [1547] 1998: 171). El año 1547 no era un año bisiesto y por eso, no tenía un 29 de febrero. Este error causó a la editora del documento, María Rostworowski, cambiar la secuencia de sucesos en sus análisis de la fuente (Rostworowski 1998: 156, 157).

cia de Lima. Arribando con ellos, o más precisamente, antes de ellos a causa de un primer conflicto entre los oficiales durante el viaje, estuvo el primer virrey del Perú, Blasco Núñez Vela. Las dificultades entre los oidores y el virrey continuaron durante los primeros meses en el Perú, paralelamente al emergente conflicto entre Núñez Vela y los encomenderos sobre la realización de las Nuevas Leyes con que el virrey estuvo encargado. El conflicto entre los funcionarios reales culminó en septiembre de 1544, cuatro meses después de la llegada de Núñez Vela, con su detención por mandamiento de los oidores. Uno de ellos, Alonso de Álvarez, después cambió su mente y ayudó al virrey a huir a la costa norte del Perú. Por un corto período, Çepeda quedó como gobernante de la ciudad en Lima, hasta que Gonzalo Pizarro llegó con una hueste rebelde. Çepeda se hubiera podido hacer la idea de gobernar el virreinato, pero con la llegada de Pizarro y viendo la violencia ejecutada por éste, no hubo otra opción sino cooperar con Pizarro. Se puede preguntar, sin embargo, si esta cooperación habrá sido tan entusiasta: Durante la batalla de Añaquito que finalizó con la derrota del virrey y resultó en su muerte, Çepeda luchó al lado de las fuerzas rebeldes.

Vuelto a Lima, en septiembre de 1546 Çepeda fue una de los personajes más influyentes en el campo de Gonzalo Pizarro. Al mismo tiempo, había arribado en la ciudad de Panamá la noticia de la llegada de Pedro de la Gasca enviado por el rey para terminar la rebelión. No solamente había resistencia contra Gonzalo Pizarro en el mismo Perú, como con las acciones militares de Diego de Centeno y otros españoles que por varios razones preferían sostener la causa real, sino también que con Gasca había aparecido un peligro fuera del Perú.¹²

El mundo de los españoles rebeldes siempre había sido un mundo de lealtades cambiantes, intrigas, acusaciones y contraacusaciones. En noviembre de 1546, Francisco Velázquez Vela Núñez, hermano del virrey, se embrolló en estas redes. Había sobrevivido la batalla de Añaquito y había sido llevado a Lima como prisionero. Allí entró en una conjuración con un tal Juan de la Torre, que por sus propias razones quiso huir de la ciudad, pero al fin denunció a Vela Núñez. Tomado preso personalmente por Çepeda, Vela Núñez fue condenado a morir y ejecutado con toda solemnidad (Fernández (Diego) [1571] 1963: pt. 1, l. 2, cap. 35, pp. 155, 156; Zarate [1555] 1995: l. 6, cap. 8, pp. 317, 318).

12 Cieza ([1549-1554] 1985a: cap. 103, p. 287); Cieza ([1549-1554] 1985b: cap. 1, pp. 295, 296; cap. 36, p. 328; cap. 39, pp. 329, 330; cap. 40, p. 331; cap. 58, pp. 350, 351; cap. 61, pp. 353-355 (en este capítulo Cieza discute las posibles causas del conflicto entre el virrey y los oidores); cap. 62-64, pp. 355-360; cap. 66-68, pp. 362-366; cap. 80, p. 377; cap. 86, p. 383; cap. 103, pp. 400, 401; cap. 115, p. 415; cap. 153, pp. 460, 461; cap. 157, p. 466; cap. 180, pp. 495-497; cap. 182, pp. 498-501); Zarate ([1555] 1995: l. 5, cap. 2, p. 188; cap. 11, pp. 214-217; cap. 13, pp. 226, 227); Fernández (Diego) ([1571] 1963: pt. 1, l. 1, cap. 2, p. 7; cap. 6, pp. 11-13; cap. 9, 10, pp. 15-19; cap. 19, pp. 31-34, cap. 23, pp. 40-42; cap. 25, pp. 44-46; cap. 34, pp. 59-61; cap. 54, pp. 84-87; l. 2, cap. 30, pp. 147, 148).

Es de notar que el mismo equipo jurídico, Çepeda como juez y Simón de Alçate como escribano, actuaron en el caso contra Simón tres meses después.¹³ La rapidez con que el proceso fue realizado y la escasa documentación que deja muchas preguntas sobre el proceder, dan la impresión que el proceso tuvo lugar en una situación tensa y que las finezas del proceder jurídico no fueron observadas muy bien.¹⁴ El 19 de febrero comenzó el proceso contra Simón, ya el 21 de este mes fue ejecutado. Con la restauración de la autoridad real, el proceso contra Simón fue visto como irregular porque una copia de su documentación entró en el juicio de residencia contra Çepeda.

Al principio del proceso, Francisco Sánchez presentó su acusación: “[V]n negro suyo llamado Ximon con ynduçimiento de otras yndias le quiso matar con echizos” (La querrela de Françisco Sánchez curujano, [1547: f. 877v). Siguió el testimonio de Martín de Lazcano de cómo Francisco Sánchez y él comenzaron sospechar a Simón y cómo una india llamada Ynes confirmó sus sospechas con su relato sobre la pelea entre Simón y los indios de cacique del Huarochirí.

El segundo testimonio fue de Catalina, india. Esta mujer no era la esposa del cacique de Huarochirí, sino otra persona cuya relación con el pleito tiene algo de enigmático. Testificó sobre las prácticas mágicas del acusado Poma, y por eso tal vez tuviese una asociación con él, por ejemplo por ser su amante. Catalina fue interrogado con la ayuda de un tal Pedro Hacha Pora, como parece el intérprete personal de Çepeda.

Doña Catalina, mujer del cacique de Huarochirí

La investigación continuó con un interrogatorio de Simón durante el cual negó el uso de hechizos y sus amenazas contra doña Catalina. Juan, preguntado entonces, confirmó sus testimonios anteriores de que había observado a Simón tomar tierra y lana y cómo Simón siempre había referido a sus buenas relaciones con Poma. Simón ya había confesado en su declaración breve que él había injuriado a doña Catalina cuando estuvo borracho. Según la versión de doña Catalina, tercera testigo, hace dos meses Simón había pasado a su casa y requerido a sus empleados que abriesen la puerta. En vez de hacerlo, los sirvientes de doña Catalina comenzaron a pegar a Simón para que se fuera. Doña Catalina confirmó que Simón estuvo borracho. Alegó también que ella dejó la casa para ayudarle, pero Simón la afrentó y la llamó “doña puta” amenazándola que “os paguen la barriga grande y os yncheis y despues os sequeis poco a poco y os murais luego” (La querrela de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 880v, 881r).

La india Ynes que había hablado con Francisco Sánchez y Martín de Lazcano el día anterior, recordó las mismas palabras. Simón había dicho que “os pare la barriga

13 Aunque me parece a mí que Simón de Alçate fuera involucrado en la causa de Gonzalo Pizarro, no sé si fue castigado por eso.

14 Sin embargo, es posible que existe una versión más completa de la documentación sobre el proceso en un archivo peruano.

tamaña con vn atanbor y os bais secando poco a poco hasta que os murais” (La querrela de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 878v). Solamente hubo una diferencia: Según Ynes, Simón llamó a la mujer del cacique “doña perra” en vez de “doña puta”. Sea que Simón usó “perra” o “puta”, se puede interpretar su uso del honorífico “doña” como una alusión irónica a las pretensiones del cacique de Huarochirí y su mujer.

El cacique de Huarochirí, don Antonio –por nombre indígena Ninavilca– tuvo en segundas nupcias a una esposa española. No se sabe si doña Catalina es esta señora. Su afiliación étnica no se menciona en el juicio, pero durante su entrevista no se sirvió de intérprete. En estos años ya había mujeres indígenas que eran bastante fluentes en la lengua castellana, y así no es imposible que doña Catalina fuera indígena y supiera el idioma. De su esposo, don Antonio, se dice que años después ya no sabía muy bien el español (Spalding 1984: 127, 211; Lockhart 1994: 237). Con todo eso, la pertenencia étnica de doña Catalina queda en duda.

Don Antonio y su mujer eran personajes conocidos e influyentes en la sociedad limeña de estos años, especialmente en el sector indígena. Aunque su territorio de gobierno se encuentra en la subida de la sierra al este de Lima, don Antonio estaba tan establecido en la ciudad que en 1550 las autoridades españolas lo nombraron regidor de indios encargado del control de los habitantes indígenas de Lima y sus afueras. (El otro regidor fue el antiguo cacique del grupo étnico en cuyo territorio la ciudad había sido fundada – Espinoza Soriano 1960: 201, 202). Como se puede ver en el pleito contra Simón, don Antonio y su mujer vivían en una casa de estilo español (con puerta).

A pesar de sus afrentas doña Catalina no había intentado castigar a Simón. La india Ynes mencionó que Simón fue herido en la cabeza y tal vez doña Catalina no quería llamar la atención a esta herida causada por sus propios sirvientes. Todas las partes involucradas consideraron este incidente como concluido. Cuando fue recordado en el proceso, sin embargo, comprobó al juez las intenciones peligrosas de Simón. Por eso, Diego de Çepeda mandó que Simón fuera atormentado:

[M]andó atar las manos atras al dicho negro Symon y le mando poner en la garrucha y le rrequirio diga la berdad donde no que en el tormento que le quiere dar le subçediere algun daño en sus miembros o muerte sea a su culpa e cargo (La querrela de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 881r).

Con la aplicación de la tortura, las esperanzas de Simón de sobrevivir la acusación disminuyeron rápidamente. Al principio, solamente admitió que había hablado con Poma para que éste hechiciese a su amo, pero que había sido instigado por Juan a hacerlo. Había derramado un poco de harina en la puerta de la casa de Francisco Sánchez para efectuar el hechizo.

No contento con esta confesión, Çepeda mandó “vn poco guindar [a Simón] por la garrucha arriba”.¹⁵ Forzado por el tormento intensificado, Simón admitió una de las prácticas observadas por Juan, el sacar de “lana de la [a]lmohada de su amo para hazer los echizos” (La querella de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 881v). Habiéndola llevado a Poma, éste encantó la lana y la retornó a Simón para ponerla en las sillas del caballo de Lazcano y del mulo de Sánchez. Oyendo eso, el juez Çepeda mandó que las sillas fueran examinadas. De hecho, se encontró en ambas sillas un poco de lana, como lo afirmó el escribano Simón de Alçate. Para hallar otros hechizos a que Simón admitió entonces, el escribano lo había acompañado a la casa de Sánchez. Allí, el escribano pudo atestiguar el hallazgo siguiente: “[E]n bna camara y debaxo de vnos colchones donde duerme el dicho Francisco Sánchez en la barbaoca entre dos cañas mostro el dicho negro vn poco de lana” (La querella de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 882r).

Juan Poma, hechicero

Con estos hallazgos, fue comprobada la hechicería ante los ojos de la justicia, y se pudo proceder contra otras personas consideradas como culpables. La persona primera fue Poma, el supuesto hechicero. Interrogado con la ayuda de Martín Pizarro, intérprete (y otro personaje bien conocido en esta época),¹⁶ Juan Poma comenzó a enredarse en el caso de Simón hasta su fin letal.

Primero, el juez español descubrió que por lo menos nominalmente Poma era cristiano. Cuando fue preguntado por su nombre, respondió “que lo bautizo vn clerigo por mandado del fator”¹⁷ Poma fue de una región cerca de Lima, Mama, en la parte media del río que en su sección inferior se llama Rimac (y en cuyo valle fue fundada la ciudad de Lima). Los habitantes de esta región pertenecían al grupo de los yauyo (Rostworowski 1988: 56 y fig. 20, p. 57). Puesto que la testigo Catalina fue llamada “yndia de los Yavyos”, esto confirma la impresión que ella tenía alguna relación cercana con Juan Poma. Catalina había testificado que

a bisto curar al dicho Poma a yndios questan malos e los cura con vna tierra amarilla y les da a beber aquella tierra a los enfermos y con aquello los cura (La querella de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 879v).

Este testimonio indica que las prácticas religiosas de Juan Poma no eran tan malignas como las pintaron los españoles. Debe haber sido uno de los funcionarios menores de

15 Sobre el tormento de la garrucha véase Kamen (1969: 198).

16 Sobre Martín Pizarro, véase la nota de Rostworowski (1998: 175) y Lockhart (1972: 417-420).

17 La querella de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 882v. Puede ser que con “fator” se refiera al factor Illan Suárez de Carvajal, matado por los criados del virrey Blasco Núñez Vela dos años antes y cuya muerte fue la causa por la cual los oidores mandaron tomar preso al virrey.

las religiones andinas. Sus actividades incluían la cura de enfermos, la adivinación y la magia con efectos positivos y negativos. Los pensamientos de Juan Poma son integrantes del sistema religioso andino, y como veremos, probablemente contaba con la ayuda de *huacas* –seres sobrenaturales– conocidas de la región. Su papel en la sociedad andina era mucho más establecido en comparación con semejantes practicantes en la sociedad española (Levack 1999: 209). Estos últimos se hallaban en una zona de semilegitimidad porque la Iglesia católica pretendía la representación exclusiva de la religión.

Aunque los conceptos religiosos, la visión del mundo y las fuerzas sobrenaturales imaginadas eran diferentes, los actores españoles e indígenas coincidían en sus opiniones que en general la hechicería o práctica mágica tuviese efecto. Además, sus conceptos sobre de qué elementos consistían los actos mágicos efectivos no eran mutuamente incomprensibles. Simón siendo de una cultura africana, tampoco debe haber tenido problemas en entender estas prácticas. Al parecer no tuvo dudas que pudiese ser efectivo consultar a un especialista de la religión andina como lo fue Juan Poma.¹⁸ La hechicería tenía su lugar en muchas culturas africanas, y era uno de los conceptos trasladados a tierras americanas.¹⁹

Lo que sorprende es que Simón no buscara la ayuda de practicantes africanos. En vista de la presencia de gente de origen africano en Lima, posiblemente hubiera habido tales practicantes.²⁰ No obstante, Simón prefirió contactar a Juan Poma, aunque uno se pregunta en que lengua se comunicaron.²¹ Los conocimientos de castellano de Juan Poma fueron probablemente limitados. En el proceso fue interrogado por un intérprete. ¿Había aprendido Simón un poco de quechua? No se sabe, pero con una –o ambas– de estas lenguas los dos llegaron a un acuerdo.

Durante la primera visita de Simón que Juan Poma relata, el esclavo pidió “que hiziese alguna cosa para que su amo le quisiese bien y este confesante [Juan Poma] le dio a beber bna poca de agua” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 882v). Como pago, Poma recibió una camiseta. Sin embargo, su magia no fue suficiente y no se reconoció un cambio en la actitud de Francisco Sánchez. Cuando Simón

18 Había especialistas semejantes en África (véase Thornton 1992: 246-248).

19 Por ejemplo, en su resumen de los datos sobre religiones africanas, Thornton (1992: 240, 241) menciona la adivinación practicada con pequeños objetos (conchas, piedras, pequeños palos, dientes de animales) echados en el suelo. Simón hubiera podido observado semejantes prácticas de los especialistas andinos: “Vsan pues este genero de suerte con diferentes artificios, en especial con pedrezuelas de diferentes colores, o con pedrezuelas negras, o con mayzes, o con mollo [conchas]” (Polo [1559/1585] 1985: cap. 11, f. 13r, p. 277; cap. 14, f. 15r, p. 281).

20 Sobre la posibilidad de su existencia (véase Thornton 1992: 264, 265).

21 Sobre el desarrollo de la religiosidad de los habitantes americanos de origen africano, ver por ejemplo el resumen de Klein (1999: 174-178). Sobre el problema de decir algo sobre las culturas de las personas originadas en África, ver también Socolow (2000: 27-31).

retornó pidiendo que le ayude por segunda vez, Juan Poma le encargó llevar “vna poca de lana de la [a]lmohada de su hamo y vna poca de tierra donde hollase su amo” (La querrela de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 882v). Este material lo usó para sus hechicerías y después retornó la lana a Simón para esconderla en la cama y la silla de Sánchez.

Preguntado por el juez sobre los detalles, Juan Poma desarrolló una imagen de sus contactos con fuerzas sobrenaturales. La forma en que apareció el ser sobrenatural fue la de una zorra. Hizo su apariencia después de ser invocada con la oferta de una bebida que Juan Poma presentó en un coco de oro (un vaso, de ordinario por usos ceremoniales; véase Cummins 2002: 81, nota 3). El ser sobrenatural llegaba “a manera de zorra syluando” (La querrela de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 882[a]r) y Juan Poma le pidió que usara sus poderes para realizar el encanto.

¿A quién representaba esta zorra? Una respuesta podría ser Pachacamac, la poderosa fuerza sobrenatural adorada en el centro de peregrinación al sur de Lima (Patterson 1983; Rostworowski 1989a). Como narra Pedro de Cieza de León, “en el templo más principal de Pachacama tenían una zorra en grande estimación, la cual adoraban” (Cieza [1553] 1984: cap. 50, p. 226). Según Cristóbal de Albornoz (en su enumeración de las *huacas* del territorio inca) fue Pachacamac mismo que se manifestaba en forma de una zorra:

Pachacamac, guaca prencipal de los indios de la dicha provincia de Ychmay [*así*, = Ychmay], la más prencipal que ovo en este reino, era una zorra de oro que estava en un cerro, hecha a mano, junto al pueblo de Pachacama.

Tantannamoc, de los dichos indios ychmas, era una zorra muerta questava a la puerta de la dicha Pachacamac (Albornoz [1583-84] 1989: 191).

Los españoles que primero encontraron la imagen de Pachacamac, sólo narraron que era “un ídolo hecho de palo muy sucio” (Estete [1533] 1988: 137). No hay mitos transmitidos explicando por qué Pachacamac pudiera ser representado por una zorra, pero existe una referencia de un autor temprano que Pachacamac “aparecía en diversas figuras de animales” (Gasca [1563] 1976: 53).²²

Como ya se ha dicho, los habitantes de Mama pertenecían a la etnia de los yauyo, igual que sus vecinos, los huarochirí (Spalding 1984: 47, 48, 54). Las creencias religiosas, los rituales y los mitos de ellos se documentan en el manuscrito de Huarochirí, hasta ahora la única fuente escrita en quechua sobre la religión andina de los siglos XVI y XVII. Según este manuscrito, el ser principal venerado por los yauyo es Paria-

22 Gasca llegó, como mencionado, al Perú para terminar la rebelión de Gonzalo Pizarro. Copió sus datos probablemente de alguna relación sobre las creencias indígenas escrita por un clérigo. Incluyó un mito sobre el origen del mundo en que una pareja humana fue encargada a guardar un vaso. Este vaso contenía el mar y cuando se quebró y el mar se derramó, Pachacamac castigó a las guardas comutando al hombre en un mono y a la mujer en una zorra (Gasca [1563] 1976: 52).

caca, no Pachacamac. La zorra en estos mitos aparece como uno de los animales que tuviesen conocimientos y habilidades sobrenaturales.²³ Sin embargo, había un templo en Mama asociado con el culto de una mujer de Pachacamac, y los habitantes de Huarochirí estaban bien informados sobre Pachacamac mismo. La familia sobrenatural de Pachacamac, con hijos y mujeres, se hallaba distribuida en todo el sur del Perú actual.²⁴ Por eso, es posible que la zorra invocada por Juan Poma de hecho fuera una representación de Pachacamac, lo que significaría que este ser sobrenatural tan poderoso se ocupara con los problemas de un esclavo negro.

Para hechizar a Francisco Sánchez, la zorra trujo a

vna sonbra a manera del amo del dicho Ximon y le dio a beber de aquel agua para que pasados tres meses muriese y se sacase [así, secase] poco a poco y que agora dandole a beber de la mesma agua lo sanara y no morira (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 882[a]v).

La persona que debe ser hechizada aparece como sombra, y se puede concluir que Juan Poma usó la invocación de seres sobrenaturales por el fuego o el humo de fuego (como la india Yangue, véase más abajo). Entre las prácticas incas detalladas por Cristóbal de Molina se encuentra una descripción de semejantes invocaciones:

[T]omavan unos cañones de cobre de medio arriba y de medio avajo de plata, de largo de un arcabuz de razonable tamaño, y unos braceros en que encendían fuego con carbón, el qual con los dichos cañones lo soplavan y encendían; y en aquel fuego davan respuestas los demonios (Molina [1574-75] 1989: 64).

La zorra aparece como una fuerza arraigada en la creencia de las culturas costeñas y de la sierra cercana, pero Juan Poma se refirió también al sol, el ser sobrenatural principal de los incas. No se sabe si el sol verdaderamente estaba incorporado en las creencias religiosas de los yauyo, o si Juan Poma lo mencionó porque para los españoles el sol era la figura más representativa de las creencias indígenas. Tal vez Juan Poma quería servir a las expectativas de sus oyentes.

Como se puede ver en la cita arriba, para Simón el objetivo de la consulta a Juan Poma fue la muerte de Francisco Sánchez, y el juez español y sus ayudantes estaban convencidos que esta práctica pudiera tener efecto. Entre Juan Poma y su interrogante se desarrolló una discusión sobre la posibilidad de salvar a Francisco Sánchez con contrahechizos. Primero, Juan Poma sostuvo que la cura estuviera bastante simple: tendría que tomar un poco de oro, hablar con el sol y el oro, y echar el oro en un río.

23 Manuscrito de Huarochirí [1608] 1991: cap. 2, p. 48; cap. 5, pp. 55-58; cap. 6, pp. 62, 63; sobre los yauyo y Pariacaca, véase la introducción de Salomon (Manuscrito de Huarochirí 1991: 6-9).

24 Sobre Pachacamac, ver el Manuscrito de Huarochirí ([1608] 1991: cap. 22, pp. 111-113); sobre su familia, Santillan ([1563] 1968: 111, 112) y el análisis de Patterson (1983: 164-166).

Después de esto, tomaría su coco de oro para dar a beber un líquido a Francisco Sánchez; finalmente, después de haber bebido, éste tendría que guardar el coco.

En caso contrario, sin contrahechizos, moriría tres meses después de haber sido hechizado. En el momento del interrogatorio, dos meses habían pasado y quedó tiempo para curar a Francisco Sánchez.²⁵ Pero, intervino Çepeda, “como puede sanar con la mesma agua del mesmo mate del oro pues del mesmo mate le dio para matalle” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 882[a]v). Juan Poma respondió que había puesto ciertas hierbas en el agua para asegurar su efecto dañino. Una de éstas se llamaba quimucaya. El tipo y la cantidad de hierba usada determinaba en qué tiempo la persona hechizada iba a morir: la cantidad bebida correspondía a los días de vida que le quedaban (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 883r). Probablemente, esta información no satisfizo a Çepeda, porque Juan Poma añadió:

[A]gora para sanalle se a de chupar çierta mala sangre de la corona de la cabeça con la boca y este confesante lo a de hechar en vn poco de algodón e yr al rrio el mesmo a echallo y luego dalle a beber con el coco de oro queste confesante tiene agua frio y a de guardar el cristiano el mate de oro que no se le pierda porque morira sy se le pierde (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 882[a]v, 883r).

Ambos métodos para salvar a Francisco Sánchez corresponden a conocidas prácticas indígenas para curar a los enfermos.²⁶ Estas curas se basaban en la idea de que hubiese una contaminación, por ejemplo por falta de la debida veneración de las *huacas*, o tal vez, como indica este documento, por hechicería.²⁷ Para limpiarse, el enfermo o la persona hechizada tenía que lavarse en un río, una práctica también usada durante los rituales de limpieza como la fiesta de Cítua de los incas o después de una confesión al estilo andino.²⁸ Juan Poma empleaba sus poderes para curar a otros de sus clientes, como se indica arriba, y esto subraya la proximidad de las prácticas curativas y dañinas.

Probablemente sin realizarlo, Juan Poma había admitido un hecho peligroso. Maleficio, la hechicería con fines malos, especialmente con el intento de matar a una persona, en la tradición europea condena a la muerte a sus practicantes. Pero esta confesión no fue suficiente para Çepeda. Mandó que Juan Poma fuera atormentado “para saber

25 Según Bowser, Sánchez ya estuvo enfermo, pero no he entendido el documento así (Bowser 1974: 252). Parece que Çepeda no supiera que los contrahechizos, como hechizos, estaban prohibidos por los teólogos cristianos (véase Jerouschek/Behringer 2000: 70, 71).

26 Aunque chupar la sangre también aparece como un método para dañar a una persona, véase Arriaga ([1621] 1968: cap. 3, p. 208).

27 Esta contaminación podría ser relacionado con el rapto del alma (o fuerza vital) como indicado por Gareis (1993: 595, 596).

28 Polo ([1559/1585] 1985: cap. 5, f. 9r, p. 269; cap. 8, f. 10v, p. 272); Cobo ([1653] 1964: l. 12, cap. 35, p. 229); Molina ([1574-75] 1989: 73-75); Arriaga ([1621] 1968: cap. 5, p. 212).

sy a muerto algunos yndios o españoles con los dichos echizos” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 883v).

Yangue, india yunga

Como parece esta orden nunca fue ejecutada y el proceso entonces entró en su segunda fase. Continuó con una investigación sobre un caso de hechicería aun más grave. Se puede asumir que Juan Poma, preguntado si había cometido otros hechizos, lo negase, pero mencionó a otras personas indígenas practicando la magia.²⁹ Con eso, se halló enredada en la investigación una mujer indígena llamada Yangue. Era india yunga de la costa y no era bautizada. Por eso, juró por el sol. (Como se ha mencionado antes, para los españoles el sol era la deidad principal andina. Se puede dudar que el sol verdaderamente tuviera mucha importancia para Yangue).³⁰

Al igual que Juan Poma, en su primer interrogatorio Yangue negó practicar la hechicería y solamente admitió una cosa: “[Q]uando está algum yndio sarnoso malo los cura ella” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 884r). Y como también en el caso de Juan Poma, se vio después que la habilidad de curar no era lejos de la habilidad de dañar. Este interrogatorio tuvo lugar el mismo día que comenzó el proceso contra Simón, sábado, el 19 de febrero. El juez mandó echar a Yangue a la cárcel, y el proceso se interrumpió hasta el día siguiente, domingo. Tal vez Cepeda usó el día para revisar los testimonios. El lunes, 21 de febrero, siguió la primera sentencia, contra Simón –a que retornaré más abajo– y la investigación continuó con el interrogatorio del siguiente testigo.

Paico, indio hechicero

Juan Poma denunció una verdadera red de especialistas religiosos indígenas. Tras Yangue, los investigadores españoles encontraron a otro practicante, Paico. Una nota al margen al principio de su testimonio designó a Paico como “hechicero” y ante los ojos de la justicia española seguramente lo fue. No se sabe qué término Paico usara para designar a su profesión, pero había comprendido la asociación negativa que este término tenía en el mundo de sus interrogantes, y por eso, cuando el intérprete, nuevamente Martín Pizarro, lo llamó hechicero, Paico añadió “pero que no para hazer mal syno para que aya buen trigo e maiz” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 885v).

29 Al fin del proceso, Juan Poma admitió conocer a Yangue y saber algo sobre sus tratos con doña Ynes (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 887v).

30 “Los yungas no adoravan al sol sino a guacas” (Castro/Ortega Morejon [1558] 1936: 246).

Paico se parece más a un sacerdote, un profesional religioso que se ocupa con la veneración de las *huacas* y con los rituales de la comunidad.³¹ Para lograr su propósito, se dirigía a los seres sobrenaturales, pero informó a sus interrogantes que con la llegada de los españoles los destinatarios de sus ruegos habían cambiado: explicó que, “su cacique le rrinio que no hablase con el diablo syno con Santa Maria que hella haria que fuese bueno el trigo e maiz” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 885v), lo que es un ejemplo cómo los mensajes cristianos fueron recibidos por los indígenas: el cacique simplemente sustituyó a una *huaca* andina por Santa Maria. Tal vez ambos, Paico y su señor, consideraron esta sustitución como razonable porque se trató de trigo, una planta introducida por los españoles. Como se puede notar, sólo quince años después de la conquista el trigo ya fue incorporado en las creencias de la población indígena.³²

El contacto sostenido con su cacique y la mención de maíz y trigo indican que Paico tal vez fuera miembro de una etnia de la costa, del valle de Lima o de los valles cercanos. Al parecer, no había perdido su relación con su grupo de origen aunque vivía en Lima. Otra posibilidad es que sólo estuviera en la ciudad para ciertas tareas, por ejemplo de su encomendero o de su cacique, y que después retornara a su pueblo, el lugar donde se daba el maíz y trigo.

Aparte de las prácticas por el crecimiento de los frutos del campo, Paico también se ocupaba con la prognosis de enfermedades:

[T]oma vn animal quellos llaman paquecha el qual tiene quatro pies y este animal quando halza bn pie o dos al tienpo queste aclarante le habla sobre algum yndio questa malo para sy a de sanar es buena señal pero sy alza tres pies o quatro es señal que a de morir (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 885v).

Como es algo difícil imaginarse un animal con cuatro pies que pueda levantar todos los cuatro, tal vez este animal tenía ocho pies – y era una araña. Polo de Ondegardo en su tratado sobre la religión indígena menciona este tipo de adivinación:

Tambien vsan para las suertes de vnas arañas grandes, que las tienen tapadas con vnas ollas, y les dan alli de comer, y quando viene alguno a saber el successo de lo que ha de ha-

31 Su nombre podría ser una indicación de su profesión. “Paycco. Yerua medicinal de comer” como explica González Holguín en su diccionario ([1608] 1993, tomo 1, p. 282). Hans Horkheimer identifica a *paico* como *Chenopodium ambrosioides* y nota su uso como condimento (Horkheimer 1960: tab. II, p. 81).

32 Otro ejemplo es la relación de un padre agustino sobre las experiencias de algunos frailes de su orden en la provincia de Guamachuco; aquí se encuentra la noticia que “poco a después que los españoles entraron en el Perú, después que tienen cabras, quando las matan hallan en el vientre una como pelota pequeña de yervas seca; y a ésta guarda en su casa y mochan y adoran porque se multipliquen las cabras. Llámale Illacabra, y ofrécenle sangre de coy y hazen sus fiestas con las otras” (Religion en Guamachuco [1560-61] 1992: f. 15r,v; p. 40).

zer haze primero vn sacrificio el hechizero, y luego destapa la olla: y si la araña tiene algun pie encogido ha de ser el successo malo, y si todos estendidos el successo sera bueno. Este genero de hechizeria es mas vsado en los Chinchaysuyos, y alli veneran mucho la araña (Polo [1559/1585] 1985: cap. 11, f. 13r, p. 277).

Un sacerdote español del siglo XVII ofrece otra descripción:

Pacharicue, o Pachacatic, o Pachacuo, es otro adivino por los pies de unas arañas que llaman paccha, y también oroso, y son muy grandes y peludas. Cuando le consultan para alguna cosa va a buscar en los agujeros de las paredes o debajo de algunas piedras una de estas arañas, cuya especie es conocida, y poniéndola sobre una manta o en el suelo la persigue con un palillo hasta que se le quiebran los pies, y luego mira qué pies o manos le faltan, y por allí adivina (Arriaga [1621] 1968: cap. 3, p. 206).

Aunque los detalles varían, todo esto indica que Paico de hecho adivinara con una araña, una práctica que le fue enseñada por su padre, como el mismo lo declaró (La querrella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 885v). Sus habilidades en pronosticar el futuro, sin embargo, no estuvieron requeridas en el caso que interesó el juez español. Así Paico como también su colega Yangue se hallaron embrollados en el proceso por sus actividades por otra cliente del más alto abolengo posible.

Doña Ynes, mujer de Francisco de Ampuero

Esta cliente fue doña Ynes, hija del último soberano del imperio inca, Guayna Capac, y de una de sus mujeres secundarias, Condorguacho. Condorguacho provino de la provincia de Guaylas en la zona central del Perú actual. Su hija, con su nombre nativo Quispe Çiça, nació a cerca de 1520, durante la campaña militar de su padre en el norte de su imperio, en la sierra ecuatoriana. Después de la muerte de Guayna Capac cerca de 1525, Condorguacho y Quispe Çiça retornaron a la provincia natal de la madre. Allí la niña vivía hasta fines de 1532 o principios de 1533 cuando su medio hermano Atagualpa, ya prisionero de la hueste española encabezada por Francisco Pizarro, la ofreció como esposa al jefe español. Pizarro tomó a la joven como compañera, aunque nunca se casó con ella. Ynes fue la madre de Francisca y Gonzalo, sus primeros dos hijos. En 1536, Pizarro se separó de Ynes y la casó con un miembro de su hogar, Francisco de Ampuero.³³

Un joven de 15 ó 16 años, Ampuero había llegado a Lima un año antes. Sus padres eran vecinos de la ciudad Santo Domingo de la Calzada cerca de Burgos. No se sabe por qué razón emigró al Perú. Tal vez quería usar en su favor una relación antigua, de amistad o de parentesco, con Miguel de Estete, un conquistador ya establecido en Li-

33 Para noticias sobre la vida de Ynes, véase Espinoza Soriano (1976); Rostworowski (1989b; 1998); Varón Gabai (1997: 175-177). Trato de la vida de doña Ynes en un libro aún no publicado, Nowack (s.f. a).

ma, también oriundo de Santo Domingo de la Calzada. Sin duda Ampuero esperó mejorar su estado económico y social y por eso consiguió una recomendación real para presentarse a Francisco Pizarro. Después de su llegada, le sirvió como paje.³⁴

Con su matrimonio, Ampuero realizó sus más grandes aspiraciones. En recompensa de aceptar una novia que abiertamente había tenido relaciones sexuales con otro hombre, recibió una encomienda cerca de Lima, en Chaclla. Francisco Pizarro probablemente le ayudó también en conseguir el puesto de un regidor del cabildo de Lima que le fue otorgado en 1538. Apenas un año después de su llegada, Ampuero se había establecido en los círculos más elevados de la nueva capital del Perú, gracias a un matrimonio conveniente (Angulo 1929; Hart 1961; Lohmann Villena 1983: 37-39).

Ampuero no fue el único español que usaba su relación con una mujer de la nobleza inca para promover su posición social y económica (Nowack 2003). Los sucesos de 1547 son los únicos en base a los que se puede formar una idea de cómo experimentaron estas mujeres tales uniones conyugales y extraconyugales. La relación entre Francisco de Ampuero y su esposa no fue exitosa. Nadie sabe cuáles habrían sido las aspiraciones de Ynes por su futuro matrimonio. Una mujer noble como ella no podía esperar elegir a su marido, sino debía subordinar sus deseos a las consideraciones políticas de sus parientes. Pero seguramente no había contado con un cónyuge como Pizarro o Ampuero, y no había esperado hallarse en Lima, lejos de su familia, en un ambiente social que favorecía a su marido. Aunque es posible que Ynes tuviera parte en la génesis de sus conflictos conyugales, estaba sujeta a las prerrogativas sociales y jurídicas de su esposo, incluso al derecho de este de castigar físicamente a su mujer.

Como antiguo criado de Francisco Pizarro, Francisco de Ampuero apoyó a Gonzalo Pizarro durante su rebelión (aunque finalmente se cambió al bando real).³⁵ Luchó en la batalla de Añaquito donde el virrey Núñez Vela fue vencido, capturado y después ejecutado.³⁶ Durante su ausencia –la batalla tuvo lugar a principios de 1546– Ynes hizo un primer esfuerzo para terminar los abusos de Ampuero. Como lo describió Yangué:

[Q]ue antes quel dicho Francisco de Anpuero viniese de Quito le llamó doña Ynes y le dixo “mira Anpuero bien y me ha de hazer mal que le haremos” y entonzes esta declaran-

34 Testamento de Francisco de Ampuero ([1542] 1929); Prouança hecha [...] a pedimento de don Gonçalo ([1555] 1981-82: 118); Libros de oficios y partes del Peru ([1534-38] 1948: 29); sobre Estete véase Lockhart (1972: 320-322); para detalles de la relación entre Ampuero y Estete, Nowack (s.f. a); para la ocupación de Ampuero en la casa de Pizarro, véase Probança de don Gonçalo, cacique deste valle ([1559] 1981-82: 146, 147).

35 Acerca del fondo socio-histórico del matrimonio en Europa, véase Goody (1989).

36 Zarate ([1555] 1995: libro 5, cap. 34, p. 280) menciona su participación; sobre el fin de Núñez Vela, véase el capítulo siguiente (cap. 35, pp. 282-286).

te le dixo quella lo rremedaria porque no se henojase e no le rriniese (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 886r).³⁷

Con este testimonio, es obvio que en la casa de Francisco de Ampuero hubo conflictos abiertos entre los cónyuges. Cinco años antes, redactando su testamento en 1542, Ampuero había dejado todos sus bienes a sus hijos habidos en Ynes. Anotó que Ynes era “incapaz para tener la administración dellos [sus hijos]” (Testamento de Francisco de Ampuero [1542] 1929: 68). La causa de su incapacidad probablemente era su condición de ser mujer indígena, pero tal vez también contribuyeron los problemas conyugales de los Ampuero. Por lo menos, es de notar que el testamento no tuviera ninguna provisión para Ynes (sin embargo, Ynes tenía para su subsistencia las propiedades entregadas a ella por Francisco Pizarro cuando la casó con Ampuero; Rostworowski 1998: 167, 168)

La perspectiva del retorno de su marido fue difícil para Ynes. Decidió buscar ayuda y Yangue la ofreció. Como Juan Poma, usó el fuego para invocar a fuerzas sobrenaturales. Quemó un poco de sebo. En el humo del sebo apareció la sombra, como dice, de Ampuero y Yangue le mandó que no riñese más con su esposa. Preguntado qué forma tenía la *huaca* invocada, respondió que a veces era como un hombre, una mujer o un muchacho y que “biene con biento en bn remolino de poluo y biento” (La querella de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 886v). Yangue admitió además que había aprendido este tipo de prácticas religiosas de una mujer vieja en Pachacamac.

Esta invocación por el fuego y/o el humo podía servir para fines más negativos que sólo apaciguar a un marido porfiado. Como lo describió un autor de las primeras décadas del siglo XVII, Pablo de Arriaga, en un tratado donde avisa sobre la supresión de las creencias indígenas:

Bira, que es sebo de los carneros de la tierra, es también ofrenda, el cual queman delante de las huacas y conopas, y otras veces que suelen hacer embustes y supersticiones, como cuando en Parquin, antes que fuese el visitador Hernando de Avendaño hicieron su sacrificio y le quemaron, como ellos dicen, su alma, haciendo un bultillo o una figurilla de sebo y quemándola, y así dicen que queman el alma del juez, o la persona cuya alma queman, se entontezca y no tenga entendimiento ni corazon, [...]

Este sacrificio o embuste, que es muy ordinario en ocasiones y contra personas de quien se temen como corregidores y visitadores o personas semejantes, llaman Caruayquispina (Arriaga [1621] 1968: cap. 4, pp. 210, 211).

Como se puede ver, ésta es una descripción de rituales para el bien de las comunidades, que también se podían usar para fines particulares. Tanto Yangue como Juan Poma los eligieron para tratar con personas que amenazaban a sus clientes. Otra fuente

37 Al principio de este interrogatorio, no se indicó quién fue preguntado, pero del contexto se puede deducir que fue Yangue.

de la región de Huamachuco, escrita aproximadamente en 1560, informa cómo se usaba el fuego para hallar a las personas que habían hechizado a un enfermo (“Toman una pella de sebo y quemánla y quando arde el sebo ven dentro una ymagen diziendo que le diga la verdad, y entonces habla la ymagen”, Religión en Guamachuco [1560-61] 1992: f. 14r; 38).

Sin embargo, Ynes no había sido convencida que este primer hechizo fuese suficiente para apaciguar a su marido. Pidió algo más tangible, y Yangue le dio unas hierbas molidas “para que metido en la [a]lmohada donde dormía Ampuero” (La querrela de Francisco Sánchez curujano, 1547: f. 886r) (la hierba se llamaba *concaaybio*). Como en el caso de Francisco Sánchez, la cama era el lugar donde una persona fuera más accesible a los hechizos. Probablemente, en el sueño uno estaba más en peligro de perder su fuerza vital (o alma) (Gareis 1993: 595, 596).

Yangue admitió el 21 de febrero de 1547 esta hechicería. Dos días después, fue interrogada por tercera vez. Entretanto, es posible que fuera apremiada de alguna manera, aunque no se anotó la aplicación de tortura. Tampoco se debe olvidar que Simón como instigador en el primer caso de hechicería murió el 21 de febrero, un hecho que debió desalentar a los otros prisioneros (suponiendo que lo supieran). También es posible que tuviese lugar una pesquisa en la casa de Ampuero donde se podría tal vez hallar una prueba de la hechicería contra el dueño de la casa.

El tercer interrogatorio de Yangue comenzó con Çepeda mostrándole unas hierbas a ella. Yangue respondió que ellas causan olvidar a una persona – en el caso de Ampuero, tal vez para que olvidase sus malas intenciones contra su esposa. Pero Ynes no se había contentado con este resultado, o tal vez Ampuero había vuelto y las hechicerías de Yangue se comprobaron ineficaces. Sea como fuera, Ynes había llegado a la conclusión que quiso la muerte de su marido. Nuevamente recurrió a Yangue, y esta rogó a otra mujer indígena, Yaro, para apoyarla con sus poderes mágicos. Para matar a Ampuero, los poderes de Yangue, como parece, no fueron suficientes, y la cooperación de ambas mujeres fue necesaria: Yaro dio una hierba a Ynes para que Ampuero se hinchase, y Yangue entregó otra para secar a él, y con eso finalmente debiese morir. (Es de notar que este asesinato con medios sobrenaturales se realizó de manera parecida al método que Simón había amenazado a doña Catalina).

Antes, el equipo de especialistas religiosos tuvo una disputa sobre la duración del período después que Ampuero muriera. Yaro le quiso conceder sólo dos años, pero Yangue fue dispuesta a darle cuatro años más de vida, y así llegaron a un acuerdo. (Probablemente la duración se determinó por la cantidad de hierbas consumidas, como lo había indicado Juan Poma). No se puede ver en el testimonio de Yangue por qué razón hubo esta diferencia de opiniones. Es posible que Yangue mencionase esta disputa para probar que ella cometiera un delito menos grave.

La magia practicada por Yangue y Yaro podría servir como ejemplo de una descripción de Polo de Ondegardo. Acerca de la hechicería, este autor dice:

Vnos [hechiceros] ay diestros en hazer confacciones de yeruas, y rayzes para matar al que las dan. Y vnas yeruas y rayzes ay que matan en mucho tiempo, otras en poco, conforme a la confectiõ y mezcla que hazen. Las que hazen semejantes hechizerias son casi siempre mugeres, y para estas mezclas vsan tener muelas, dientes, y figuras de ouejas, hechas de diferentes cosas, cabellos, vñas, sapos viuos, y muertos, conchas de diferente manera, y color, cabeças de animales, y animalejos pequeños secos, y gran diferencia de rayzes, y ollas pequeñas llenas de confacciones de yeruas, vntos, y arañas grandes biuas (Polo [1559/1585] 1985: cap. 10, f. 12r; p. 275).

Los españoles de los siglos XVI y XVII expresan estar muy convencidos que los indígenas eran hábiles para eliminar a sus enemigos con ponzoñas y hechizos, y a veces no es fácil distinguir si en la opinión de los españoles estos medios eran eficaces por vías naturales o sobrenaturales (Pardo 1999):

Ay una yerva en esta provincia que tiene tal calidad que encomiéndola o bebiéndola, luego cría gusanos en el cuerpo y quando quyeren mal a alguno, estos ervolarios procuran de darle aquella yerva secretamente para que muera; y si quiere que muera luego, dan mucho, y si que poco a poco se vaya secando dan poca (Religión en Guamachuco [1560-61] 1992: f. 14r; 37).

Yangue fue preguntada, como Juan Poma, sobre contrahechizos, pero después de su afirmación general de que serían posibles, el juez no se interesó por más detalles. También es interesante notar que la colega de Yangue, Yaro, nunca fue acusada. (Tal vez se había ausentado de Lima.) Tal vez las acciones de las mujeres fueron vistas como menos peligrosas que las de los hombres, aunque esto no era el caso en la persecución de brujas en la Europa contemporánea.

Retornando a la complicidad de doña Ynes, Yangue testificó que ella y Yaro ejecutaron esta hechicería por su mandado. Para conseguir su ayuda, doña Ynes envió a una empleada suya, Cayo. Por esta mensajera explicó su deseo de matar a su esposo por el hecho de que Francisco de Ampuero “le dava mala vida y no queria que fuese a ninguna parte” (La querella de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 887r). La situación en casa parecía ser insoportable para Ynes, por las disensiones entre ella y su marido, particularmente como la expresión “mala vida” puede referirse a abusos físicos entre cónyuges. Además, Francisco de Ampuero restringió los movimientos de su mujer, insistiendo en que ella quedara en casa, como era decorosa para una señora de su estado alto. En la sociedad inca, a lo que se conoce, tales limitaciones no existían, y las mujeres nobles eran libres de visitar a sus familiares y amigos, una libertad de movimientos que pesó al marido español de Ynes.³⁸ De hecho, el conflicto entre Ynes y

38 Sobre el ideal de la clausura femenina y sus realidades, véase Vigil (1986: 18-38), especialmente p. 27, donde nota que este modelo mayormente tocaba las mujeres de los estratos medios y altos. También el capítulo en Socolow (2000) sobre las mujeres de la élite (pp. 78-89).

su marido se desarrolló de tal manera que casi parece que sólo hubiese ocurrido para dar a los historiadores modernos un caso ejemplificado.³⁹

En 1546, buscando apoyo sobrenatural para defenderse contra su marido, Ynes pudo contar con la ayuda de una mujer, que, como parece, era algo como una especialista en tratar discordias conyugales. Preguntada “sy a echo semejantes hechizos con otra persona”, Yangue admitió que otra de sus clientes había sido “vna señora de Castilla que solia estar en la carzel” (La querella de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 887r). Se debe asumir que la estadia de esta señora –se desconoce su nombre– tuviese algo que ver con su crisis matrimonial. Envió a una empleada, Elbira, para llamar a Yangue –¿a la cárcel?– y la rogó por su ayuda, porque “su marido le daua palos” (La querella de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 887r). Nada más es relatado sobre este caso. Sin embargo, esta noticia confirma que los especialistas religiosos indígenas eran consultados por clientes de todos los ambientes sociales: esclavos negros, mujeres nobles incas y señoras españolas (Estenssoro Fuchs 1997: 418, 419; Osorio 1999: 200).

Las sentencias

Eran estos clientes de ambientes no indígenas que causaron la muerte de Yangue y Juan Poma, aunque primero fue Simón que pagó con su vida por su resistencia contra su amo. El 21 de febrero de 1547, a tres días de haberlo tomado prisionero, Çepeda pronunció la sentencia contra él. Para que “semejantes delitos no se cometan” y como “enxenplo”, Simón fue condenado a una muerte horrible. Çepeda mandó que “sea sacado de la carzel publica en bna carreta y traydo por la plaça desta çiudad y sea atenazeado hasta que muera” (La querella de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 884v). Sin demora, la sentencia fue realizada. El alguacil Luis Gómez “saco al dicho negro Ximon de la carzel publica atadas las manos y puesto en bna carreta con boz de pregonero que manyfieste su delito fue llebado a la picota desta çiudad y alli le dieron ciertas tenazadas haziendo de fuego las dichas tenazadas y luego le fue dado vn garrote hasta que murio naturalmente” (La querella de Françisco Sánchez curujano, 1547:

39 Los sucesos de 1546 y 1547 no terminaron la pugna entre los cónyuges. Cuando en 1550 el gobierno español exilió a los hijos sobrevivientes de Francisco Pizarro, Ampuero recibió el cargo oficial de acompañar a Francisca, la hija de la unión de Ynes y Pizarro. Para Ampuero fue una oportunidad para llevarse no solamente a su hijastra, sino también a su hija del matrimonio con Ynes, Ysabel, expresando sus dudas sobre la capacidad de su esposa de criarla bien (Pleito [...] por los gastos de su viaje [1552] 1989: 119 y Rostworowski 1989b: 45). Como indica María Rostworowski en la introducción de su publicación del pleito, el conflicto continuó con un juicio sobre los bienes de Ynes que Francisco Pizarro le había entregado en lugar de un dote y que Ampuero estaba vendiendo para sustentar a la familia (Rostworowski 1998: 167, 168). Se debe asumir que la vida conyugal de doña Ynes y su marido fuera controversial hasta que ambos murieron en la década de 1570 (Rostworowski 1989b: 53).

f. 885r). Entre los testigos que observaron este acto se hallaron los dos padres Ruiz y Calero, aunque se puede dudar que Simón tuviese mucha consolación con su presencia. El escribano, Simón de Alçate, también estuvo presente.

Dos días después se ejecutaron las sentencias contra Juan Poma y Yangue. Para Juan Poma fue pronunciado el mismo tipo de ejecución, mientras Yangue “sea trayda por las calles acostumbradas y sea llebada adonde [e]sta la horca fuera desta çiudad y alli sea quemada en bibas llamass de fuego hasta que naturalmente muera” (La querella de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 888v).

Los tres murieron por haber usado maleficios, es decir, por haber practicado la magia con el fin de dañar a alguien. Tal hechicería fue una razón para condenar a muerte a sus practicantes. La discusión sobre los posibles contrahechizos indicó que para los españoles las prácticas mágicas de Juan Poma y Yangue fuesen serios intentos de asesinato. En 1547, ya no hubo inquisición en el virreinato del Perú, y si existió, de los acusados sólo Simón sería sujeto a sus tribunales. (La inquisición no era responsable por la población indígena por ser nuevos convertidos, Duviols 1977: 268, 269). Por ausencia de la inquisición, el clero secular tuvo la responsabilidad de controlar las creencias religiosas no sólo de los indígenas, sino de todos los habitantes del Perú en el año 1547 (Burkholder/Johnson 2001: 102).

El caso de Simón, sin embargo, no fue visto como un asunto religioso, sino criminal. Aunque la selección de un tribunal criminal secular se puede explicar así, la rapidez del proceso y la dureza de sus sentencias parecen ser excepcionales. En general, las condenaciones a muerte son una rareza en los territorios americanos.⁴⁰ Aplicar la pena de muerte fue severo –de hecho ni Francisco Sánchez ni Francisco de Ampuero habían muerto–, pero cuando se encuentra tal rigor, es típicamente en casos de acusados indígenas y africanos (Phelan 1995: 303). El número reducido de personas que atestiguaron las sentencias puede ser una indicación de algo sospechoso: sólo dos testigos firmaron los documentos y uno de ellos fue Francisco de Ampuero, directamente involucrado en el proceso (La querella de Françisco Sánchez curujano, 1547: f. 884v, 888v). Aunque no testificó en su propio caso (contra Yangue), aparece irregular el haber firmado las sentencias contra personas partidarias de un intento de matarle. En total, el proceso da la impresión de un acto semisecreto y semilegal, aunque las causas por este procedimiento son algo enigmático. Al contrario del proceso contra Francisco Velazquez Vela Núñez, mencionado arriba, el caso de Simón no tuvo aspectos obviamente políticos, sino fue un ejemplo de las discordias privadas entre esclavos y sus amos, o en su segunda fase, entre mujeres y sus maridos.

Pero en el mundo del siglo XVI, lo privado no era un asunto solamente de las personas particulares. Era también de interés para los autoridades públicas, incluso auto-

40 Véase Phelan (1995: 299-304) sobre el procedimiento jurídico español que apunta “[l]a justicia española tuvo como característica notable la poca frecuencia de la pena de muerte” (p. 303).

ridades tan dudosas como Çepeda. Los habitantes de una casa debían vivir ordenadamente y en paz, porque la familia, como ya en las antiguas teorías de Aristóteles, era la unidad constituyente del estado, y tenía una relación de microcosmos frente al macrocosmos estatal (Hufton 1998: 86, 92; Rublack 1998: 10, 11). Por eso, los hechos de Simón y de doña Ynes se tornaron tentativas contra el orden establecido y debieron ser castigados con rigor.

Los españoles responsables por el proceso se encontraron en una situación insegura. Sus propias posiciones fueron amenazadas por los últimos acontecimientos en la rebelión de Gonzalo Pizarro. Se pudo anticipar que la rebelión no se prolongara por mucho tiempo más. Además, hasta entonces el dominio español en las tierras andinas no fue totalmente asegurado. Aparte del constante peligro de un levantamiento de la población indígena, aparecieron nuevas amenazas en el horizonte: la creciente población de origen africano se estaba desarrollando hacia otra potencial sedición. En el año 1545, un grupo de negros fugitivos se habían juntado cerca de Lima, en Huara, con supuestos intentos de organizar una rebelión antes de que fuesen desbaratados por una hueste española (Lockhart 1994: 214).

Por eso, se puede asumir que las duras sentencias de febrero de 1547 reflejasen la inseguridad entre los sectores poderosos del Perú. Esta inquietud tocó mayormente las capas inferiores de la sociedad. Su supervisión fue una tarea importante de los órganos gubernamentales. En el caso de doña Ynes, una noble inca, por medio de su marido miembro del grupo español más influyente, los encomenderos, las autoridades dejaron el correctivo de su conducta en las manos de su marido. En el pleito no hay ningún rasgo de un fallo contra ella. Tampoco fue condenado Paico, pese a su confesión de haber practicado la magia. No había dañado a nadie, y por eso parece que escapó.

Conclusiones

Los acontecimientos discutidos en este trabajo involucraron personas de casi todas los grupos sociales y étnicos evidentes en la sociedad colonial temprana. Podría servir como una ilustración de las categorías sociales que se encuentran en el estudio de James Lockhart sobre el Perú de las primeras tres décadas de la colonización española. Entre ellos estuvieron los sirvientes domésticos, ejemplificados por Simón y Juan, los esclavos negros en la casa de Francisco Sánchez, los anónimos empleados de doña Catalina peleando con Simón, Cayo, una criada de doña Ynes que le ayudó a buscar una especialista religiosa, y finalmente Elbira, empleada por una señora española. Se puede asumir que Juan Poma, Paico y Yangué hallaron empleo en el sector urbano, tal vez como cargadores, en la construcción de edificios, la producción de comidas o semejantes trabajos. Es posible que fueran asociados con casas de españoles o indígenas, pero no hay una comprobación en la fuente. Paico, como indicado arriba, tal vez tenía relaciones con un grupo étnico fuera de la ciudad y posiblemente estaba ocupado en tareas agrícolas.

Una posición más alta tenían los pequeños funcionarios en el sistema jurídico, como son los pregoneros y alguaciles. Martín de Lazcano, por su empleo en la casa de un español, probablemente tenía un status semejante. Superiores a ellos estaban los profesionales, como por ejemplo Francisco Sánchez, el cirujano, y Simón de Alçate, escribano. A su estrato también pertenecían los clérigos que aparecieron, como el anónimo mediador del monasterio dominicano, y los padres que acompañaron a los condenados. Finalmente, Francisco de Ampuero como encomendero y Diego de Çepeda como funcionario real representaban a los estratos más altos de la sociedad española. Doña Ynes y probablemente doña Catalina tenían posiciones semejantes en la sociedad indígena, pero como consecuencia de la conquista comenzaron a perder su rango anterior. Ynes, por ejemplo, había sido forzada a casarse un hombre que en la sociedad inca probablemente hubiera sido considerado como inferior a ella.

Las personas involucradas en el proceso probablemente estaban muy conscientes de sus diferencias sociales y étnicas. Sus sociedades originarias, si se hallaban en Europa, Africa o América, se caracterizaban por una estratificación rigurosa. Esta estratificación se expresaba en diferencias de indumentaria, viviendas, comida y propiedad de objetos de lujo. Por ejemplo, se puede asumir que Ynes, Simón y Francisco Sánchez usasen diferentes formas de hablar frente a personas de diferentes estratos. Se esperaba que las personas con una posición subordinada se comportasen con respeto a sus superiores. Sus gestos debían reflejar las diferencias sociales. Esta preocupación con el orden social se puede ver en los atributos de profesión, título, pertenencia étnica o estado familiar que definían a una persona en el proceso: “Francisco Sanchez curujano”, “liçenciado Çepeda” o “Juanillo negro de Francisco Sanchez”, “Catalina india”, o “doña Ynes” (aunque a veces estos atributos no eran suficientes para identificar a una persona, como en el caso de doña Catalina).

Considerando esto, sorprende que, como está documentado en el proceso, las personas en sus tratos cotidianos fácilmente cruzaban estos límites sociales y étnicos. Pasando por la calle, la india Ynes preguntó a Francisco Sánchez y Martín de Lazcano qué problemas tuvieron en la esquina de su casa. Simón peleó con los indios sirvientes de doña Catalina, y doña Catalina intervino para evitar más daño a él. El esclavo Juan huyó a un monasterio relatando sus problemas a un fraile español. Una señora española encarcelada envió su criada a una india yunga para ganar su apoyo. El africano Simón consultó a especialistas religiosos indígenas, y doña Ynes también ignoró las diferencias sociales entre ella y los indígenas de las etnias anteriormente subordinados a su padre cuando pidió ayuda a Yangué. Los sucesos referidos en el proceso dan la impresión de una interacción viva y cotidiana entre miembros de los diferentes estratos sociales y étnicos.

Es decir, se debe considerar la diferencia entre el modelo de la sociedad y su realidad. Aunque la estratificación social tenía un rol importante, la Lima de 1546 y 1547 fue una ciudad con un número reducido de habitantes. Vivían más cercanos los unos a

los otros de lo que la preocupación por títulos, profesiones o pertenencias étnicas permite percibir. Por ejemplo, los encomenderos que habían recibido solares durante la fundación de la ciudad, en sus casas no solamente tenían un sinnúmero de dependientes –familiares, visitantes, criados, esclavos negros e indígenas, yanaconas, sirvientes provenientes de su encomiendas–, sino también vendieron o alquilaron parte de sus solares a españoles, indios y aun a negros (Cobo [1639] 1965: libro 1, cap. 9, p. 304). No había una precisa separación de esferas de vida, ni barrios diferenciados por estratos sociales (Osorio 1999: 198, 199). La ciudad tal vez tenía 5.000 habitantes permanentes, divididos entre 1.500-2.000 españoles, 2.000-2.500 indígenas y 800-1.000 esclavos negros.⁴¹ En un tal ambiente, la interacción diaria entre todos los grupos sociales y étnicos no es tan sorprendente. El proceso contra Simón y sus ayudantes deja una impresión de esta realidad y de sus efectos sociales y culturales.

Apéndice 1

La población de Lima en 1547

Para el cálculo de la población de Lima en 1547, comenzando con los españoles, entre 1535 y 1538, aproximadamente 100 solares fueron distribuidos entre los primeros pobladores (Cobo [1639] 1964: l. 1, cap. 8, pp. 303-305). La mitad de ellos fueron encomenderos obligados de vivir en el distrito de la ciudad donde fue ubicada su encomienda (el distrito de Lima tenía un poco más que 50 encomiendas, Puente Brunke 1992: 427-447). Se puede asumir que cada uno de ellos llevase a otras dos personas españolas a la ciudad (familia, mayordomos, criados). Probablemente hubo también un número de residentes humildes en la ciudad. En todo, en los años de su fundación Lima tal vez tenía 500 habitantes españoles.

En los años posteriores, españoles continuaron con inmigrar al Perú, pero hasta el año 1555 su número total sólo había subido a 8.000-10.000 en todo el virreinato (como estima Lockhart 1994: 154). No se sabe cuántos de los habitantes residían en Lima, pero podría haber sido una porción bastante alta, tal vez un tercio. Con eso, ¿cuántos habitantes hubo en 1546/1547? Durante los años de la rebelión de Gonzalo Pizarro la inmigración, se puede asumir, se redujo. También hubo pérdidas de población por causa de huidas, guerras y ejecuciones (Cobo [1639] 1964: l. 1, cap. 9, p. 305 apunta que “tuvo ella [la ciudad] muy poco crecimiento” en los años de las guerras civiles). Comenzando con 500 pobladores en 1535/1538, y tal vez 2.500/3.000 en 1555, se llega a un cálculo aproximado de 1.500 hasta 2.000 habitantes españoles en 1546/1547.

Para los africanos, Bowser ha analizado datos de un impuesto sobre negros recogido en los años 1549 a 1554 calculando que en 1549 hubo 1.000 esclavos africanos en la ciudad (1974:

41 Para el cálculo de la población, se usa los nacimientos hallados en el Libro en que se asientan los bautismos [...] (1941) y la cuota de nacimientos de 40 por 1.000 habitantes (Evans 1992: 156). Adicionalmente, Bowser proporciona datos sobre un impuesto sobre esclavos negros para calcular su número (1974: 337, 338). Véase la elaboración de mi argumento en Nowack (s.f. b).

337, 338). Tomando en cuenta una disminución de los importes de esclavos durante la rebelión de Gonzalo Pizarro y las muertes resultantes de estos acontecimientos, para el año 1547 se debe asumir un número un poco menor, tal vez 900. Sobre la población indígena, no he encontrado tantos cálculos, pero se puede asumir que tuviesen un número aproximado o mayor a lo de los españoles.

Según el libro de bautismo de la iglesia mayor, en el año de 1547 hubo aproximadamente 250 bautismos de niños en la ciudad de Lima. Se debe asumir que no todos niños bautizados fueron hijos de residentes permanentes; es posible también que niños de una edad un poco avanzada fueron bautizados, por ejemplo de padres indios recién convertidos (Libro en que se asientan los bautismos ... [1547] 1941).

Los datos sobre los padres de estos niños indican que entre los españoles y africanos vivían más hombres que mujeres en la ciudad, mientras que entre los indios hubo un exceso de mujeres. Fueron registrados más que 30 nacimientos de hijos de padres y madres españoles, pero aproximadamente 65 niños adicionales de relaciones entre hombres españoles y mujeres indígenas. Lo mismo se puede ver en los relaciones entre hombres y mujeres africanas, que resultaron en casi 30 nacimientos. Hubo otros 20 nacimientos de relaciones entre hombres africanos y mujeres indígenas. De relaciones entre padres indígenas nacieron más que 50 niños. (En aproximadamente 40 casos, no existe una identificación étnica para la madre o el padre o aún para ambos. Hubo además casos con madres y padres de origen morisco, chileno, nicaraguense etc. no analizados aquí.)

Tomando como base una cuota de nacimientos de 40 por cada 1.000 habitantes, estos datos confirman las estimaciones de la población española y africana mencionadas arriba (Evans 1992: 156). Sin embargo, tal cálculo no es sin problemas, porque la composición de la población limeña en estos años probablemente era anómala. Como una ciudad recién fundada, se debe contar con un exceso de personas de edad adulta. También los datos sobre bautismos indican que la población indígena fuese mayor que la de los otros grupos étnicos y que llegase a 2.500 habitantes. En total, se toma una población alrededor de 5.000 habitantes en 1547, una estimación que corresponde con la descripción de la ciudad de Cieza poco después como bien poblada y prospera ([1553] 1984: cap. 71, pp. 282-285).

Apéndice 2

El documento

Nota:

La primera referencia a este documento encontré en el libro de Frederick Bowser sobre la esclavitud africana en el Perú (Bowser 1974: 252 y pp. 402, 403, nota 68). Logré conseguir una copia del documento del Archivo General de Indias. En el interin, el documento fue publicado por María Rostworowski (Rostworowski 1998). Se publica aquí de nuevo para el acceso cómodo de los lectores de este artículo.

La querrela de Francisco Sanchez curujano ante el liçençiado Çepeda sobre que dize que vn negro suyo le quiso matar con hechizos con induzimiento de vnas indias.

En: Residencia de los licenciados Diego Vazquez de Cepeda, Pedro Ortiz de Zarate, Alonso Alvarez y Lison de Tejada, oidores de la audiencia de los Reyes, por Pedro de la Gasca, presidente de la dicha audiencia (1549-1553). Dos piezas. Archivo General de Indias, Justicia 451: ff. 877v-889r.

[f. 877v]

[*al margen*: La querrela de Francisco Sanchez curujano ante el liçençiado Çepeda sobre que dize que vn negro suyo le quiso matar con hechizos con induzimiento de vnas indias]

En la çiuudad de los Reyes en beynte e nueve dias del mes de hebrero de mill e quinientos e quarenta e syete años antel muy magnifico señor liçençiado Çepeda teniente general de gobernador en estos rreynos por el ylustre señor Gonçalo Piçarro gobernador e capitán general en ellos por su magestad y en presençia de mi Simon de Alçate escribano de su magestad y teniente de [e]scribano mayor destos rreinos pareçio presente Francisco Sanchez curujano estante en ella y dixo que vn negro suyo llamado Ximon con ynduçimiento de otras yndias le quiso matar con echizos que para ello pidio e tomo para se los dar y porque en ello cometio delito pide a su merçed aya ynformaçion de lo suso dicho e abida proçeda contra el conforme a derecho y executando en ellas penas en derecho estableçidas contra los semejantes [f. 878r] e pidio justicia y ynploro su ofiçio. Testigos Diego Guillen e Juan Cano.

Su merçed dixo quel le de ynformaçion de lo que dize y dada probehera justicia. Testigos los dichos.

[*al margen*: Informaçion]

E para ynformaçion de lo suso dicho el dicho señor teniente general tomo e rreçibio juramento en forma de derecho del dicho Martin de Lazcano estante en esta çiuudad el qual abiendo jurado prometio de dezir berdad e syendo preguntado acerca de lo suso dicho dixo que lo que sabe es deste casso que puede aber dos meses poco mas o menos que yendo a buscar a Juanillo negro de Francisco Sanchez a Santo Domingo le dixo vn frayle de Santo Domingo que no hiziese mal al negro que sy le abia rreñido con este negro que se dize Simon que al presente esta que hera porque tomaba la tierra donde su amo Francisco Sanchez ponía el pie y le tomaba la lana que tenia en la [a]lmohada de la cabeça de la cama y que lo llebaba a bn yndio para que enychizase

a su amo y despues queste testigo truxo al dicho Juan en presençia de su amo le pregunto [f. 878v] que como pasaba aquello e se rrefefico en lo queste testigo tiene dicho ser ansy porque lo abia visto y ayer vienes vio el dicho Francisco Sanchez vna teja al canton de la casa onde posa y llamo a este testigo el dicho Francisco Sanchez para que lo viesse e hiziese pesquisa sobre aquello que hera aquello y este testigo al tienpo que tomo la ceja [*asi*] estaua caliente pero que no sabe lo que tenia dentro y andando en esto vna yndia que se dize Ynes pregunto que porque haziamos aquella pesquisa y contandole el caso lo que hera dixo que el día que descalabraron al dicho Symon negro los yndios de Merlo saliendolo a quitar doña Catalina la muger de don Antonio el caçique de Guadacheri le dixo el dicho Simon ansy “doña perra que bos me aviades de hazer matar pues yo hare a mi amo Poma que os enechize y se os pare la barriga tamaña con vn atanbor y os bais secando poco a poco hasta que os murais” y este testigo queriendose çertificar sy hera ansy fue a hablar a la dicha doña Catalina [f. 879r] y al oregon y le dixo ser verdad todo lo suso dicho y de miedo del yndio Poma no quiso dar la dicha doña Catalina quien le mostrase la casa. Y trayendo preso al dicho yndio Poma viniendo por la plaça de San Francisco vio el dicho negro Symon como trayan al dicho yndio preso e luego se huyo el dicho Symon dende donde le uido questava en la esquina de las casas de Cristoval de Burgos y este testigo e su amo le fueron a buscar y no le hallaron y dixeran que abia ydo por yerba al molino de Juan Fernandez y este testigo le fue a buscar alla y el dicho negro desque le bido yr por alla se huyo hasta que le alcanzo en el molino de Juan Fernandez que se hechaua en el rrio syn aberle dicho cosa alguna ni habladole mas de que bido que yvan hazia el y alli lo tomo y este testigo lo truxo a casa de su hamo teniendole por la mano dixo el dicho Symon “a fee que a mas de çinquenta les pese la trayda del yndio” y esto es lo que sabe deste caso y es la verdad para el juramento que hizo e no firmo porque [f. 879v] dixo que no sabia escrebir y questo testigo es de hedad de quarenta años poco mas o menos.

[*al margen*: Catalina india]

E ansy mismo para ynformaçion de lo suso dicho fue tomado e rreçibido juramento de Catalina yndia de los Yavyos la qual abiendo jurado prometio de dezir berdad y siendo preguntada acerca de lo suso dicho dixo que lo conoze.

Preguntado sy sabe quel dicho Poma aze hechizos o los a bisto hazer dixo que esta testigo a bisto curar al dicho Poma a yndios questan malos e los cura con vna tierra amarilla y les da a beber aquella tierra a los enfermos y con aquello los cura y que no le a bisto hazer otra cosa todo lo qual declaro por vna lengua Pedro Hacha Pora del señor teniente y es la berdad para el juramento que hizo e no firmo.

[*al margen*: Confision del negro Simon]

E luego el dicho señor teniente general hizo parezer ante sy al dicho negro Ximon del qual tomo e rreçibio juramento en forma de derecho en presençia de mi el dicho escribano y prometio [f. 880r] de dezir berdad e lo que dixo e declaro a las preguntas que por su merçed le fueron echas es lo syguiente.

Preguntado que hechizos son los que mando hazer a bn yndio Poma dixo que no a mandado hazer ningunos echizos.

Preguntado que ques lo que dixo a doña Catalina muger de don Antonio caçique de Guadacheri dixo que no le dixo cosa ninguna mas de que vn dia que yba borracho la desonrró y por esto le quiere mal y le levanta lo que dize.

E luego yncontinente el dicho negro Symon dixo quel negro Juanillo le dixo que su amo le rreñia y que queria hazer alguna cosa por donde su amo estuviese bien con el e hizo lo que quiso pero que no sabe lo que hizo e questa es la verdad para el juramento que hizo y no firmo porque dixo que no sabia escribir.

[*al margen*: Joanillo negro]

E para ynformacion de lo suso dicho fue tomado e rreçibido juramento en forma de derecho de Juanillo negro de Francisco Sanchez el qual abiendo jurado dixo que lo que sabe y pasa deste caso es que puede aber dos meses poco mas o menos queste testigo vido al dicho negro Symon coger la tierra donde hollaua [f. 880v] su hamo e ansy mesmo le bido tomar bn poco de lana de la [a]lmohada de su amo y este testigo le dixo que para que hera aquello y el dicho negro le rrespondio que hera para curar vn caballo y este testigo syenpre bia al dicho negro hablar con su yndia e sienpre traya en la boca Poma y esto es lo que sabe y pasa deste caso para el juramento que hizo e no firmo porque no sabia escribir.

[*al margen*: Doña Catalina muger de don Antonio caçique]

E luego el dicho señor teniente general tomo y rreçibio juramento de doña Catalina muger de don Antonio caçique de Guadacheri la qual abiendo jurado dixo que lo que lo que [así, repetido] sabe e pasa deste caso es que puede aber dos meses poco mas o menos quedando esta testigo en su casa paso por alli el negro Ximon que presente esta y benia borracho e mandaba a los yndios questaban por alli abriesen la puerta de su casa desta testigo y no quisieron e como estaba borracho los yndios dabanle de palos y cozes y esta testigo salio a le faborezer a que los yndios no le hiziesen daño y les mando apartar y el negro dixo ansy “doña puta que bos lo mandastes hazer” y esta testigo le rrespondio “¿no bes que te bengo a faborezer?” e dixo el dicho negro ansy [f. 881r] “doña puta yo os hare con mis hechizeros que os paguen la barriga grande y os yncheis y despues os sequeis poco a poco y os murais luego”.

Preguntada sy sabe quel yndio Poma questa preso sy es echizero dixo que todos dizen ques echizero e que lo que a dicho es la verdad para el juramento que hizo e no firmo porque dixo que no sabia escribir.

[*al margen*: Tormento de garrucha a Simon negro]

E luego en este dicho dia el dicho señor teniente mando atar las manos atras al dicho negro Symon y le mando poner en la garrucha y le rrequirio diga la berdad donde no que en el tormento que le quiere dar le subçediere algun daño en sus miembros o muerte sea a su culpa e cargo.

E luego el dicho negro Ximon dixo estando atado ques verdad queste confesante hablo con el echizero Poma para que hiziese los echizos pero que Juanillo se lo mando los hiziese porque le queria mal su amo y estubiese bien con el.

Preguntado que ques lo que hizieron en los echizos dixo que no sabe mas de que truxeron arina y lo derramaron por la puerta por donde su amo podia entrar que hera la puerta de la calle.

[f. 881v] Luego fue mandado vn poco guindar por la garrucha arriba y estando arriba dixo ques verdad quel dira la verdad y es que por mandado de Juanillo tomo vn poco de lana de la [a]lmohada de su amo para hazer los echizos.

Y estando atado y puesto en la garrucha dixo quel mando hazer los dichos echizos y los puso en la cabezera de su amo y que la lana que saco puso en la sylla del caballo de Lazcano y del macho de su amo y que con tierra y que la lana es blanca.

[*al margen*: Trahense las sillas y hallan la lana]

E luego su merçed mando traer las syllas del cauallo y macho y su merçed mando al dicho negro Symon que diga adonde esta la lana que dize el qual señalo y dixo onde estaua y en pre-
sençia de mi el dicho escribano saco vn poco de lana de la sylla del cauallo e dixo que aquella hera la lana que puso e no abia mas lana que aquella y ansy mismo lo saco de la sylla del ma-
cho e no abia mas de la lana que se saco que hera vn poco.

E luego yncontinente el dicho negro Ximon dixo que ansy mismo tiene otros echizos echos en la camara de su amo y que lo lleben alla y le mostra adonde estan.

[*al margen*: Van a casa a otros hechizos]

Su merçed el dicho señor teniente general mando que yo el dicho escribano vaya con el dicho negro [f. 882r] de testimonio de lo que biere.

E yo el dicho escribano en conplimiento de lo por el señor teniente general mandado fui a las casas del dicho Francisco Sanchez curujano juntamente con el dicho negro Ximon el qual entro conmigo en bna camara y debaxo de vnos colchones donde duerme el dicho Francisco Sanchez en la barbacoa entre dos cañas mostro el dicho negro vn poco de lana que dixo que hera aquella lana onde estaban los echizos y quel lo abia alli puesto. Todo lo qual paso estando presente Luys Gomez alguazil y Errera criado del señor teniente. En fee y testimonio lo firme de mi nonbre. Symon de Alzate escribano de su magestad.

[*al margen*: El indio Poma hechizero]

En este dicho dia el dicho señor teniente general estando en la carzel en pre-
sençia de mi el dicho escribano hizo parezer ante sy vn yndio que se dize Poma y en cristiano Juan del qual tomo [*entre renglones*: e] rreçibio juramento en forma de derecho y prometio de dezir berdad e syendo ynterperte don Martin Piçarro vezino desta çiudad del qual ansy mismo fue tomado e rreçibido juramento en forma de derecho y prometio de declarar bien e fielmente lo quel dicho yndio e otros yndios que sobre este caso tomaren syn añadir ni quitar cosa ninguna e lo que dixo e declaro [f. 882v] el dicho yndio por la dicha lengua a las preguntas que le fueron hechas es lo syguiente.

Preguntado como se llama dixo que Juan y que lo bautizo vn clerigo por mandado del fator.

Preguntado que de donde es natural dixo ques de Mama.

Preguntado sy conoze a bn negro Symon ques de Francisco Sanchez dixo que sy conoze.

Preguntado ques lo que le dio el dicho negro para que hiziese echizos dixo quel dicho negro fue a el y le dixo que hiziese alguna cosa para que su amo le quisiese bien y este confesante le dio a beber bna poca de agua y el negro le dio a este confesante vna camiseta.

Preguntado que sy dio echizos al dicho negro para su amo con vna poca de lana dixo que lo que pasa es que este confesante le dixo al dicho negro que traxese vna poca de lana de la [a]lmohada de su hamo y vna poca de tierra donde hollase su amo y el dicho negro se lo truxo la dicha tierra e lana e hizo sus cerimonias y echizos e se lo dio al dicho negro para que lo pusiese a su amo en la cama donde dormia.

Preguntado que que echizos puso en la tierra e lana e como hizo los echizos

[*al margen*: Va testado o diz: diz no vala. Perez (?)]

[f. 882[a]r] dixo que llamo al diablo el qual le dixo que con hazer aquello que fuese a su amo el Ximon e que le queria bien y lo puyese en la [a]lmohada y poniendole le querria bien.

Preguntado que como le viene a hablar el diablo quando haze semejantes echizos dixo que como zorra es que le venia a hablar e ansy le bino a hablar quando hizo estos echizos.

Preguntado que con que se rremediara el cristiano questa enechizado dixo que fueron pocos los echizos que hizo y quel lo rremediara con vn poco de oro y otras cosas e que toma el oro y habla con el sol y con el oro y lo echa en el agua e que tiene este confesante vn coco de oro pequeño y que echa el agua alli y aquel agua a de beber y guardar el coco de oro que no se pierda.

Preguntado como ynbocaba al diablo para hablalle quando quiere hazer algunos echizos dixo que le llama y le dize que benga a beber y este confesante tiene el agua en aquel coco de oro que tiene y el diablo luego viene a manera de zorra sy luando e le habla que haga aquellos echizos e quando el yn-[f. 882[a]v] boca para hazer algunos echizos sy no an de conprehender en la tal persona qual quiere hazellos no viene mas de quando e an de conprehender.

Preguntado que tanto duran los echizos y que tanto tiempo biben las tales personas dixo que los echizos que dio al dicho negro Ximon heran para que abra de bibir tres meses y no mas y que dellos ya son pasados dos pero que con el rremedio quel hara bibira porque sy no lo haze murira.

Preguntado particularmente que sy como le viene a hablar el diablo e como le dixo que hiziese los echizos dixo que lo que pasa es que quando esta hablando con el diablo para hazer los dichos echizos truxo el diablo vna sonbra a manera del amo del dicho Ximon y le dio a beber de aquel agua para que pasados tres meses muriese y se sacase [*así, secase*] poco a poco y que agora dandole a beber de la mesma agua lo sanara y [*entre renglones*: no] morira.

Preguntado que como puede sanar con la mesma agua del mesmo mate del oro pues del mesmo mate le dio para matalle dixo que quando dio a beber a la sombra y al diablo fue el agua de çiertas yervas quel diablo le dixo truxese y agora para sanalle se a de chupar çierta mala sangre [f. 883r] de la corona de la cabeça con la boca y este confesante lo a de hechar en vn poco de algodón e yr al rrio el mesmo a echallo y luego dalle a beber con el coco de oro queste confesante tiene agua frio y a de guardar el cristiano el mate de oro que no se le pierda porque morira sy se le pierde.

Preguntado como se llama la yerba dixo que se llama Quimucaya.

Preguntado ques lo que le dixo el negro Ximon quando le fue a hablar hiziese los echizos que porque queria matar a su amo dixo que le dixo que su amo le daua de palos y le maltrataua e que por ello lo queria matar.

Preguntado que quando le manda el diablo que eche la yerba y que xeneros y maneras y que cantidad le manda dixo que sy se echo diez maneras de yerbas es para bebir çinco dias de bida y que la que echo para el cristiano hera por mandado del diablo y que echo mucha cantidad para que bibiese los tres meses e questa es la verdad para el juramento que hizo e no firmo porque no sabia escribir y el dicho don Martin lo firmo de su nonbre. Don Martin.

[f. 883v] [*al margen*: Condenale al indio a tormento para saber si a muerto algunos indios o cristianos]

E luego el dicho señor teniente general en presençia de mi el dicho escribano dixo que atento quel delito es tan graue que no se ynquiriendo con diligençia podria redumdar en gran daño e perjuizio asy de los españoles como de los naturales le condenaba e condeno al dicho yndio Juan a quistion de tormento para saber la verdad protestando como protestaua de quedar en su fuerça e bigor lo que tiene declarado sy no para pescudallo mas de para saber sy a muerto algunos yndios o españoles con los dichos echizos rreservando como dixo que rreserbaba la execuçion del para la dar de oy en diez diaz o quando fuere su boluntad e lo firmo de su nonbre. El liçençiado Çepeda.

[*al margen*: La india Yangue]

E luego este dicho dia el dicho señor teniente general en presençia de mi el dicho escribano hizo parecer ante sy a bna yndia que se dize Yangue yunga la qual por no ser cristiana juro por el sol y por la tierra como lo tiene de costumbre y prometio de dezir berdad y siendo ynterpetre don Martin Piçarro vezino desta çiudad declaro a las preguntas que le fueron echas en la forma e manera syguiente.

Fue preguntada como se llama dixo que Yangue.

[f. 884r] [*al margen superior*: Sentencia contra Simon negro a atenazar hasta que muera]
 Preguntado que a quantos cristianos a enechizado en este pueblo dixo que ella no a enechizado a ninguno ni menos sabe husar tal ofiçio syno que quando esta algum yndio sarnoso malo los cura ella y que lo que a dicho es la verdad e no declaro mas y su merçed la mando poner a recaudo al alcaide de la carzel.

[*al margen*: Otra confiscion del negro Simon]
 E despues de lo suso dicho en beynte y bn dias del mes de hebrero del dicho año el dicho señor teniente general en presençia de mi el dicho escribano abiendo visto las confisyones de los dichos yndios como por ellas costa [*así, consta*] y es neçesario tornar a rrepreguntar al dicho Ximon negro e le hizo las preguntas syguientes debaxo del juramento que tiene echo.

Preguntado que porque quiso matar a su amo dixo que lo quiso matar porquel diablo le [e]ngaño.

Preguntado sy el dio al dicho Francisco Sanchez su amo en gallina o en guabas dixo que no le dio cosa ninguna e que lo que a dicho es la verdad. Ante mi Symon de Alzate escribano de su magestad.

[*al margen*: Sentencia]
 Visto este presente proçesso.
 Fallo atento la atroçidad del delito que cometio el dicho Ximon negro como costa [*así, consta*] [f. 884v] parece por su confision y por la confision del dicho yndio Juan e como parece aber dado dadibas el dicho Ximon al dicho yndio para que hiziese echizos para matar al dicho Francisco Sanchez su amo y porque semejantes delitos no se cometan viendo que se haze castigo en ello que le debo de condenar e condeno en muerte natural la qual le sea dado en esta manera que sea sacado de la carzel publica en bna carreta y traydo por la plaça desta çuidad y sea atezado hasta que muera porque sea castigo y a los que lo vieren o oyeren enxemplo y por esta mi sentençia difinitiba juzgando ansy lo pronunçio e mando. El liçençiado Çepeda.

[*al margen*: Data y manda que luego sin dilaçion se execute]
 Dada e pronunçiada fue [e]sta dicha sentençia por el señor teniente general que en el firmo su nombre en los Reyes en beynte e bn dias del mes de hebrero de mill e quinientos e quarenta e syete años e mando a Luis Gomez alguazil esegute luego syn dilaçion alguna la dicha sentençia como en ella se contiene. Testigos Francisco de Anpuero e Juan Enriquez pregonero. Symon de Alçate escribano de su magestad.

[*al margen*: La execuçion]
 En este dicho día mes e año dicho el dicho Luis Gomez alguazil en presençia de mi el dicho escribano en complimiento de lo por el señor [f. 885r] teniente general mandado saco al dicho negro Ximon de la carzel publica atadas las manos y puesto en bna carreta con boz de pregonero que manyfieste su delito fue llebado a la picota desta çuidad y alli le dieron çiertas tenazadas haziendo de fuego las dichas tenazadas y luego le fue dado vn garrote hasta que murio naturalmente estando presentes por testigos el padre Ruiz y el padre Calero y otros muchos y el dicho

Luys Gomes lo pidio por testimonio a mi el dicho escribano Symon de Alçate escribano de su magestad.

[*al margen*: Pregon] Esta es la justiçia que manda hazer sus magestades y el señor liçençiado Çepeda teniente general en estos rreinos a este negro por que dio dadibas para que matasen a su amo manda que sea atenazeado hasta que muera porque a el sea castigo y a otros enxemplo quien tal haze que tal pague.

[*al margen*: El indio Paico hechizero]

En veynte e vn dias del mes de hebrero del dicho año el dicho señor teniente hizo parecer ante sy a bn yndio que se dize Paico y por no ser cristiano juro por el sol e por la tierra como lo tiene de costunbre y prometio de dezir verdad e syendo ynterperte don Martin [f. 885v] Piçarro para lo declarar lo quel dicho yndio dixese y lo que declarase a las preguntas que le fueron echas dixo lo syguiente.

Fue preguntado como se llama dixo que Paico.

Preguntado que que tanto tiempo a que sabe hazer echizos dixo quel es echizero pero que no para hazer mal syno para que aya buen trigo e maiz.

Preguntado que como haze los echizos dixo que habla con el diablo y despues aca su caçique le rrinio que no hablase con el diablo syno con Santa Maria que hella haria que fuese bueno el trigo e maiz.

Preguntado que como le viene a hablar el diablo dixo que toma vn animal aquellos llaman paquecha el qual tiene quatro pies y este animal quando halza bn pie o dos al tiempo queste aclarante le habla sobre algum yndio questa malo para sy a de sanar es buena señal pero sy alza tres pies o quatro es señal que a de morir.

Preguntado sy el diablo le habla sobre lo suso dicho o el lo dize dixo que no syno que su padre se lo enseño y que lo que a dicho es la verdad y lo que deste caso sabe y el dicho don Martin lo firmo de su nonbre. Don Martin.

[f. 886r] [nota: segundo interrogatorio de Yangué]

Preguntado que como hizo los echizos para dar a Francisco de Anpuero dixo que antes quel dicho Francisco de Anpuero viniese de Quito le llamo doña Ynes y le dixo “mira Anpuero viene y me ha de hazer mal que le haremos” y entonzes esta declarante le dixo quella lo rremedaria porque no se henojaze e no le rriniese.

Preguntada que que echizos hizo para lo suso dicho dixo que quemo vn poco de sebo y en quemando el sebo vido esta declarante quel dicho Anpuero no se henojaria y esto lo hizo estando presente doña Ynes y luego la dicha doña Ynes le dixo que que aria mas porque no se henojase y entonzes esta declarante le dio vnas pocas de yerbas molidas para que metido en la [a]lmohada donde dormia Anpuero y esta yerba molida hera para que Anpuero no se henojase.

Preguntada como se llaman las yervass que dio molidas dixo que Concaýbio.

Preguntada que quien le dixo y enseñó a hazer los echizos y lo de la yerba dixo que vna bieja de Pachacama que se dezia Xaquexa ques ya muerta.

Preguntada como vido y en que forma quando quemo el sebo que Anpuero no se henojaria dixo que ella [f. 886v] fue a hazer su echizo y llamando al diablo quemo el sebo e ya que se acabo de quemar vido la sonbra de Anpuero y alli andubo alrrededor del sebo quemado y entonzes le dixo la sonbra que no se henojaria e como se acabo se lo dixo a doña Ynes e le certifíco como por sus echizos abia hallado que no se henojaria Anpuero.

Preguntada que quando habla con el diablo de que forma le viene a hablar dixo que como vn yndio e otras vezes como yndia y otras bezes como muchacho e que viene con biento en bn rremolino de poluo y biento y que lo que a dicho es la verdad y el dicho don Martin lo firmo de su nonbre. Don Martin.

[*al margen*: La india Yangué hechizera]

En beynte e tres días del mes de hebrero del dicho año el dicho señor teniente general fue a la carzel donde estaua presa la dicha yndia Yangué a la qual hizo parecer ante sy y le mostro vnas yerbas la qual dixo que aquella hera para olvidar.

Preguntada por el dicho Martin syendo ynterperte ques lo que dio a doña Ynes para matar a Anpuero dixo questa confesante y otra yndia que se dize Yaro hordenaron çierta cosa que echase [f. 887r] en la comida para que comiendolo Anpuero muriese y que la dicha Yaro le dixo que fuese cantidad que muriese dentro de dos años y esta confesante no lo quiso y se conçertaron que fuese de quatro años y pasados muriese y esta confesante le dio vnas yervas para quel dicho Anpuero se ynchase y la otra Yaro le dio otras para que se sacase [*así, secase*] y muriese y questo lo hizieron por mandado de doña Ynes porque les dixo que su marido le dava mala vida y no queria que fuese a ninguna parte y que por eso lo queria matar y que la dicha doña Ynes lo dio a vna china suya que se dize Cayo.

Preguntado [*así*] sy sabe con que sacar los echizos y bebedizos que dio a Anpuero dixo que sy que ella se los sacara.

Preguntada sy a echo semejantes hechizos con otra persona y por cuyo mandado dixo que sy que con vna señora de Castilla que solia estar en la carzel y que con vna china suya que se dize Elbira la enbiaba a llamar para los hazer diziendo que su marido le daua palos y por eso que pusiese rremedio en ello e que lo que a dicho es la verdad y su merçed la mando poner a rrecaudo y su merçed lo señaló de su señal y el dicho don Martin lo firmo de su nonbre. Don Martin.

[f. 887v] En este dicho día veynte e tres de hebrero del dicho año el dicho señor teniente general fue a la carzel publica e hizo parecer ante sy al dicho yndio Juan e le hizo las preguntas syguientes.

Preguntado sy dio algunos bebedizos para matar Anpuero dixo que la yndia ybnga [*es decir, yunga*] y otra que se dize Caroa estaba con doña Ynes y quellas lo dieron.

[*nota: ¿otra pregunta a Yanque?*]

Preguntada sy doña Ynes le pescudo sy hera echizera y ella le rrespondio algo dixo que lo pescudo pero que [*entre renglones: le*] rrespondio que no lo hera e porque no declaro su merced lo mandado poner detras de la rred.

Visto etc.

[*al margen: Sentençia*]

[*al margen: Sentençia contra el indio Joan a atenezar*]

Fallo. Atento la atrocidad del delito que cometio el dicho yndio Juan como consta e parece por su confision y por la confisyon de los demas yndios e negro Ximon y como parece aber enechizado con echizos al dicho Francisco Sanchez y dio al dicho negro Ximon hechizos para ello y por que semejantes delitos no se cometan viendo que se haze castigo en ello que le devo de condenar y condeno en muerte natural al dicho yndio Juan la qual le sea dada en esta manera que sea sacado de la carzel publica en bna carreta y traydo por las calles acostunbradas [f. 888r] y sea atenazeado hasta que naturalmente muera porque a el sea castigo y a los que lo bieren o oyeren exenplo y por esta mi sentençia difinitiba juzgando ansy lo pronunçio e mando. El liçençiado Çepeda.

[En el margen: Data y execuçion]

Dada y pronunçiada fue esta dicha sentençia estando en la carzel publica en veynte e tres de hebrero de myll e quinientos e quarenta y syete años y mando a Luis Gomez alguazil execute la dicha sentençia como en el se contiene. Testigos Francisco de Anpuero e Pedro de Aguilar. Symon de Alçate escribano de su magestad.

E luego yncontinente yo el dicho escribano notefique la dicha sentençia al dicho Luiss Gomez el qual en cumplimiento de lo por el señor teniente general mandado saco de la carzel al dicho Juan y con boz de pregonero que manifieste su delito fue sacado e se executo la sentençia en el dicho Juan como en el se contiene. Testigos Juan Enrriquez pregonero publico y el padre Pedro Ruiz. Symon de Alçate escribano de su magestad.

Visto etc.

Fallo. Atento la atrocidad del delito que cometio la dicha yndia ybnga Yangue como consta e parece por su confision y por la confision de los demas yndios e yndias

[*al margen inferior: Sentencia contra la india Yangue a quemar*] [f. 888v]

sea echizera y aber dado echizos para matar cristianos espeçialmente a Francisco de Anpuero y porque semejantes delitos no se cometan viendo que se haze castigo en ello que la debo de condenar e condeno a que sea sacada de la carzel publica y sea trayda por las calles acostunbradas y sea llebada adonde [e]sta la horca fuera desta çiudad y alli sea quemada en bibas llamass de fuego hasta que naturalmente muera y se queme porque a ella sea castigo y a los que lo oyeren y bieren exenplo y por esta my sentençia difinitiva juzgando ansy lo pronunçio e mando. El liçençiado Çepeda.

[*al margen*: Data y ejecución]

Dada e pronunciada fue esta dicha sentencia por el señor teniente general que en el firmo su nonbre estando en la carzel en veynte e seis de hebrero de mill e quinientos e quarenta y syete años e mando a Luis Gomez alguazil execute la dicha sentencia como en el se contiene. Testigos Francisco de Anpuero e Pedro de Aguilar. Symon de Alçate escribano de su magestad.

E luego yncontinente yo el dicho escribano notifique la dicha sentencia al dicho Luis Gomez el qual en complimiento de la dicha sentencia saco a la dicha yndia Yangue de la carzel e con boz de pregonera que manifesto su delito fue trayda por las calles acostumbradas [f. 889r] y llebada fuera de la çudad y se executo la dicha sentencia como en el se contiene. Testigos Gaspar Rodriguez e Juan Enrriquez pregonero. Symon de Alçate escribano de su magestad.

Fecho e sacado corregido e concertado fue este dicho traslado con el dicho proçeso oreginal de donde fue sacado en la Çudad de los Reyes a treinta dias del mes de dizienbre año del señor de mill e quinientos e quarenta e nueve años. Testigos que fueron presentes a lo ber corregir e concertar Juan Rano e Pedro de [E]scobar estantes en la dicha çudad por ende fize aqui este myo signo ques a tal en testimonio de verdad. Symon de Alçate escribano de su magestad.

Bibliografía

Documentos

La querrela de Françisco Sánchez curujano [sic] ante el liçençiado Çepeda sobre que dize que vn negro suyo le quiso matar con hechizos con induzimiento de vnas indias. En: Residencia de los licenciados Diego Vazquez de Cepeda, Pedro Ortiz de Zarate, Alonso Alvarez y Lison de Tejada, oidores de la audiencia de los Reyes, por Pedro de la Gasca, presidente de la dicha audiencia (1549-1553). Dos piezas. Archivo General de Indias, Justicia 451: ff. 877v-889r.

Fuentes primarias

- Albornoz, Cristobal de (1989): “Instruccion para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas [1583-84]”. En: Urbano, Henrique/Duviols, Pierre (eds.): *Fábulas y mitos de los Incas*, Crónicas de América, 48. Madrid: Historia 16, pp. 161-198.
- Castro, Cristobal de/Ortega Morejon, Diego de (1936): “Relaçion y declaraçion del modo que este valle de chincha ... [1558]”. En: Trimborn, Hermann (ed.): *Quellen zur Kulturgeschichte des präkolumbischen Amerika*. Stuttgart: Strecker und Schröder, pp. 236-246.
- Cieza de Leon, Pedro de (1984): *La crónica del Perú [1553]*. Edición de Manuel Ballesteros. Crónicas de América, 4. Madrid: Historia 16.
- (1985a): “El libro segundo de la Guerra de Chupas [1549-54]”. En: Cieza de Leon, Pedro de: *Obras completas, 2: Las guerras civiles peruanas*. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Monumenta Hispano-Indiana 5; Centenario del Descubrimiento de América, 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 155-289.
- (1985b): “Tercero libro de las guerras ceviles del Peru el cual se llama la guerra de Quito [1549-54]”. En: Cieza de Leon, Pedro de: *Obras Completas, 2: Las guerras civiles perua-*

- nas. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Monumenta Hispano-Indiana, 5; Centenario del Descubrimiento de América, 2; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 291-590.
- Cobo, Bernabe (1964): "Fundación de Lima [1639]". En: *Obras del P. Bernabé Cobo*, 2. Biblioteca de Autores Españoles, 92; Madrid: Ediciones Atlas, pp. 277-460.
- Davila Brizeño, Diego (1965): "Descripcion y relacion de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos ... [1586]". En: Jimenez de la Espada, Marcos (ed.): *Relaciones Geográficas de Indias; Perú*; I. Biblioteca de Autores Españoles, 183. Madrid: Ediciones Atlas, pp. 155-165.
- Estete, Miguel de (1988). "La relacion del viaje que hizo el señor Hernando Pizarro ... de Caxamalca a Parcoma [1533]". En: Bravo, Concepción (ed.): *Verdadera relación de la conquista del Perú*; Crónicas de América, 14; 2ª ed.. Madrid: Historia 16, pp. 130-148.
- Fernández, Diego (1963): "Historia del Peru [1571]". Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. En: *Crónicas del Perú*, 1 y 2; Biblioteca de Autores Españoles, 164 & 165. Madrid: Ediciones Atlas, pp. 2-87.
- Gasca, Pedro de la (1976): *Descripción del Perú [1553]*. Edición de Josep M. Barnadas. Caracas: Universidad Católica "Andres Bello".
- Gonçalez Holguín, Diego (1993): *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca [1608]*. 2 tomos. 3ª ed.. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Indice del cartulario de Pedro de Castañeda (1964): "Indice del cartulario de Pedro de Castañeda [1537-1538]". En: *Revista del Archivo Nacional del Perú* (Lima), 28.1-2: 59-132.
- La querrela de Francisco Sánchez, curujano (1998): "La querrela de Francisco Sánchez, curujano [1547]". En: Rostworowski de Diez Canseco, María: *Ensayos de historia andina, II. Pampas de Nasca, género, hechicería*; Historia Andina, 22. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central de Reserva del Perú, pp. 171-182.
- Libro en que se asientan los babtismos ... (1941): "Libro en que se asientan los babtismos que se hacen en esta sancta yglesia de la Cibdad de los Reyes [1547]". En: *Revista del Archivo Nacional del Peru* (Lima), 14.1: 89-105.
- Libros de cabildos de Lima, 1, años 1534-1539 (1935): *Libros de cabildos de Lima*, 1, años 1534-1539. Edición de Bertram T. Lee. Lima: Torres Aguirre/Sanmartí & Cia.
- Libros de oficios y partes del Peru (1948): *Cedulario del Perú. Siglos XVI, XVII y XVIII*, 2: 1534-1538. Edición de Raul Porras Barrenechea. Colección de documentos inéditos para la historia del Peru, 2. Lima: Departamento de Relaciones Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.
- Manuscrito Huarochirí (1991): *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion [1609]*. Traducción de Frank Salomon y George L. Urioste. Notas y ensayo introductorio de Frank Salomon. Transcripción de George L. Urioste. Austin (Texas): The University of Texas Press.
- Molina, Cristobal de (1989): "Relacion de las fabulas i ritos de los Ingas ... [1574-75]". En: Urbano, Henrique/Duviols, Pierre (eds.) *Fábulas y mitos de los Incas*; Crónicas de América, 48. Madrid: Historia 16, pp. 47-134.
- Pleito ... por los gastos de su viaje (1989): "Pleito entre Francisco de Ampuero y Doña Francisca Pizarro por los gastos de su viaje [1552]". En: Rostworowski de Diez Canseco, María:

- Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 107-152.
- Polo de Ondegardo, Juan (1985): “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y aueriguacion que hizo el licenciado Polo [1559/1585]”. En: *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de indios* (III^o Concilio Provincial de Lima); Corpus Hispanorum de Pace, 26.2; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, f. 7-16, pp. 265-283.
- Probança de don Gonçalo, cacique deste valle (1981/82): ‘Probança de don Gonçalo, cacique deste valle [1559]’, en: “Dos probanzas de Don Gonzalo, Curaca de Lima (1555-1559)”. Edición de María Rostworowski de Diez Canseco. En: *Revista Histórica* (Lima), 33: 125-173.
- Prouança ... de don Gonçalo, cacique de este valle de Lima (1981/82): ‘Prouança ... de don Gonçalo, cacique de este valle de Lima [1555]’, en: “Dos probanzas de Don Gonzalo, Curaca de Lima (1555-1559)”. Edición de María Rostworowski de Diez Canseco. En: *Revista Histórica* (Lima), 33: 111-124.
- Religión en Guamachuco (1992): *Religión en Guamachuco. Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos / Relación de los agustinos de Huamachuco* [1560-61]. Edición de Lucila Castro de Trelles. Clásicos peruanos, 8. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Testamento de Francisco de Ampuero (1929): ‘Testamento de Francisco de Ampuero [1542]’, en: Angulo, Domingo (ed.): “El capitán Francisco de Ampuero, conquistador del Peru y vecino de la Ciudad de los Reyes”. En: *Revista del Archivo Nacional del Perú* (Lima), 7.1: 61-68.
- Zarate, Agustin de (1995): *Historia del descubrimiento y conquista del Peru* [1555]. Edición de Franklin Pease G. Y. y Teodoro Hampe Martínez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fuentes secundarias

- Angulo, Domingo (1929): “El capitán Francisco de Ampuero, conquistador del Peru y vecino de la Ciudad de los Reyes”. En: *Revista del Archivo Nacional del Perú* (Lima), 7.1: 55-68.
- Bowser, Frederick P. (1974): *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford (California): Stanford University Press.
- Burkholder, Mark A./Johnson, Lyman L. (2001): *Colonial Latin America*, 4^a ed.. Nueva York/Oxford: Oxford University Press.
- Cummins, Thomas B. F. (2002): *Toasts with the Inca. Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels*. Ann Arbor (Michigan): University of Michigan Press.
- Duviols, Pierre (1977): *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y colonia)*. Traducción de Albor Maruenda. México: Universidad Nacional Autónoma (UNAM).
- Ember, Carol R./Ember, Melvin (2000): *Anthropology. A Brief Introduction*, 4^a ed.. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1960): “El alcalde mayor indígena en el virreinato de Perú”. En: *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), 17: 183-300.
- (1976): “Las mujeres secundarias de Huayna Capac: Dos casos de señoralismo feudal en el imperio inca”. En: *Revista del Museo Nacional* (Lima), 42: 247-298.

- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (1997): "La construcción de un *más alla* colonial: Hechiceros en Lima (1630-1710)". En: Ares Quija, Berta/Gruzinski, Serge (eds.): *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, pp. 415-439.
- Evans, Brian M. (1992): "Death in Aymara of Upper Peru, 1580-1623". En: Cook, Noble David/Lovell, W. George (eds.): *Secret Judgments of God. Old World Disease in Colonial Spanish America*. Norman (Oklahoma)/Londres: University of Oklahoma Press, pp. 142-158.
- Hart, Betty Turner (1961): *Conquistador, Inca Princess, and City Father. The Ampuero Family of Lima, Peru*. University of Miami, Hispanic American Studies, 18. Coral Gables (Florida): University of Miami.
- Horn, Sonia (2002): *Des Propstes heilkundlicher Schatz. Medizinische Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts in der Bibliothek des ehem. Augustiner-Chorherrenstiftes St. Pölten*. Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs, Bd. 9. St. Pölten: Diözesanarchiv.
- Gareis, Iris (1993): "Brujos y brujas en el antiguo Peru: Apariencia y realidad en las fuentes históricas". En: *Revista de Indias* (Madrid), 53.198: 583-613.
- Goody, Jack (1989): *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*. Traducción de Eva Horn. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Grotefend, Hermann (1991): *Taschenbuch der Zeitrechnung*; 13^a ed. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Horkheimer, Hans (1960): *Nahrung und Nahrungsgewinnung im vorspanischen Peru*. Bibliotheca Ibero-Americana, 2. Berlin: Colloquium Verlag.
- Hufton, Olwen (1998): *Frauenleben. Eine europäische Geschichte 1500-1800*. Traducción de Holger Fliessbach y Rena Passenthien. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Jerouschek, Günter/Behringer, Wolfgang (2000): "Das unheilvollste Buch der Weltliteratur? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des *Malleus Maleficarum* und zu den Anfängen der Hexenverfolgung". En: Kramer (Institoris), Heinrich: *Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum*. München [Munich]: Deutscher Taschenbuch Verlag, pp. 9-98.
- Kamen, Henry (1969): *Die spanische Inquisition*. Traducción de Arno Dohm. München [Munich]: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Klein, Herbert S. (1999): *The Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lanning, John Tate (1985): *The Royal Protomedicato. The Regulations of the Medical Profession in the Spanish Empire*. Durham (North Carolina): Duke University Press.
- Levack, Brian P. (1999): *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*. Traducción de Ursula Scholz; 2^a ed. München [Munich]: C. H. Beck.
- Lockhart, James (1972): *The Men of Cajamarca. A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*. Austin (Texas): University of Texas Press.
- (1994): *Spanish Peru 1532-1560. A Social History*; 2^a ed. Madison (Wisconsin): University of Wisconsin Press.
- (1995): "Sightings: Initial Nahua reactions to Spanish culture". En: Schwartz, Stuart B. (ed.): *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*; 2^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 218-248.

- Lohmann Villena, Guillermo (1983): *Los regidores perpetuos del cabildo de Lima (1535-1821). Crónica y estudio de un grupo de gestión*, 2 tomos. Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Sevilla.
- Nowack, Kerstin (2003): “Aquellas señoras del linaje real de los Incas: Vida y supervivencia de las mujeres de la nobleza inca en el Perú en los primeros años de la Colonia”. En: Cahill, David/Tovar, Blanca (eds.): *Élites indígenas en los Andes durante la época colonial. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*. Quito: Abya-Yala, pp. 17-53.
- (s.f. a): *Ynes Yupangui, die Tochter des Inka, des Herrn dieses Landes. Eine Inka-Adlige und die Eroberung Perus*. Ms.
- (s.f. b) *Indios, españoles y negros: La composición social de Lima según su primer libro de bautismos, 1538–1547*. Ponencia presentada en el 51° Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile, 14-18 de julio de 2003. Ms.
- Osorio, Alejandra B. (1999): “*El callejón de la soledad: vectors of cultural hybridity in seventeenth-century Lima*”. En: Griffiths, Nicholas/Cervantes, Fernando (eds.): *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*. Lincoln (Nebraska): University of Nebraska Press, pp. 198-229.
- Pardo, Osvaldo, F. (1999): “Contesting the Power to Heal: Angels, Demons and Plants in Colonial Mexico”. En: Griffiths, Nicholas/Cervantes, Fernando (eds.): *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*; Lincoln (Nebraska): University of Nebraska Press, pp. 163-184.
- Patterson, Thomas C. (1983): “Pachacamac: An Andean Oracle under Inca Rule”. En: Kviotok, Peter D./Sandweiss, Daniel H. (eds.): *Recent Studies in Prehistory and Protohistory*. Ithaca (Nueva York): Cornell University, pp. 159-176.
- Phelan, John Leddy (1995): *El Reino de Quito en el siglo XVII. La política burocrática en el imperio español*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Rostworowski de Diez Canseco, María (1988): *Conflicts over Coca Fields in XVIth-Century Perú*. *Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan*, 21. *Studies in Latin American Ethnohistory and Archaeology*, 4. Ann Arbor (Michigan): Museum of Anthropology.
- (1989a): “Breve ensayo sobre el señorío de Ychma”. En: Rostworowski de Diez Canseco, María: *Costa peruana prehispánica*; 2ª ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 71-78.
- (1989b): *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (1998): “Un caso de hechicería en Los Reyes en 1547”. En: Rostworowski de Diez Canseco, María: *Ensayos de historia andina II. Pampas de Nasca, género, hechicería*; *Historia Andina*, 22. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central de Reserva del Perú, pp. 153-182.
- Rublack, Ulinka (1998): *Magd, Metz' oder Mörderin. Frauen vor frühneuzeitlichen Gerichten*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Socolow, Susan M. (2000): *The Women of Colonial Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spalding, Karen (1984): *Huarochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford (California): Stanford University Press.

- Thornton, John (1992): *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Varón Gabai, Rafael (1997): *Francisco Pizarro and His Brothers. The Illusion of Power in Sixteenth-Century Peru*. Traducción de Javier Flores Espinoza. Norman (Oklahoma)/Londres: University of Oklahoma Press.
- Vigil, Mariló (1986): *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.