



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA SANGRE Y LAS MUJERES. BRUJAS
CHUPASANGRE EN LA AMÉRICA
LATINA COLONIAL**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA

SANDRA DANIELA MALDONADO NAVA

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. DIANA ROSELLY PÉREZ GERARDO



CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central

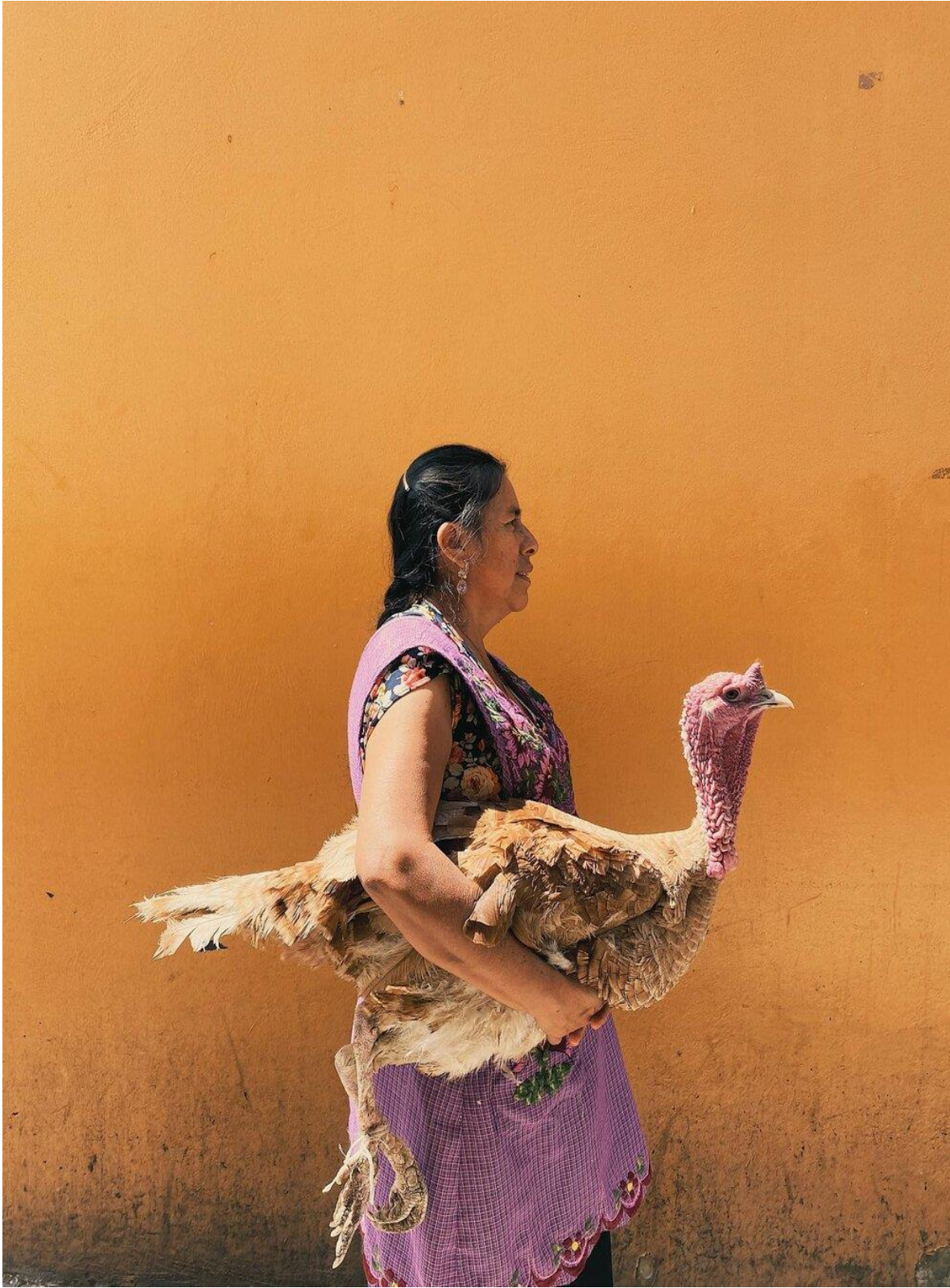


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.




“Guelaguetza” de Luvia Lazo, en *Luvia Lazo*, <https://www.luvialazo.com/> (consulta 23 de septiembre de 2022).

LA SANGRE Y LAS MUJERES. BRUJAS CHUPASANGRE EN LA AMÉRICA LATINA COLONIAL

Introducción.....	5
CAPÍTULO I.....	13
1. Las cuatro acusaciones del <i>Malleus Maleficarum</i> a las brujas	15
• Vuelan y se transforman.....	24
• Hematófagas e infanticidas	32
CAPÍTULO II.....	41
1. El simbolismo de la sangre	43
• La sangre en la tradición grecorromana	44
• La sangre en la tradición judeocristiana	48
• La sangre en la tradición andina.....	55
• La sangre en la tradición mesoamericana.....	62
2. Lilith, bruja sangrienta	67
CAPÍTULO III.....	77
1. Nueva España. Las <i>tlahuelpuchi</i> coloniales	80
• La <i>tlahuelpuchi</i> como bruja contemporánea	100
2. Virreinato del Perú. Las <i>runamicuc</i> coloniales.....	113
• La <i>runamicuc</i> como bruja contemporánea	128
a)Hematofagia	131
b)Infanticidio	133
c)Vuelo	136
d)Transmutación.....	138
3. Otras brujas chupasangre en América Latina contemporánea.....	144
Conclusiones.....	149
Bibliografía.....	157

AGRADECIMIENTOS



Este espacio para agradecer a quienes me permitieron llegar al momento culminante de mi licenciatura, aunque necesario y útil, sigue pareciendo pequeño. Aun así, espero que este primer esbozo no sea considerado como la única y última expresión de gratitud eterna hacia ustedes.

Siendo afortunada y privilegiada de la familia a la que pertenezco y que me ha dado el soporte necesario para conseguir este logro, agradezco con amor y lágrimas a mi mamá. Ni este momento ni la vida me alcanzan para agradecerle la extraordinaria vida que me ha dado. Su amor y cuidado han hecho de mí una mujer fuerte, valiente, perseverante y empática. No hay duda de que sin la confianza que ella depositó en mí y en mis sueños nada de esto sería posible. Espero que se considere este esfuerzo tanto mío como suyo; hoy ambas llegamos al final de un largo camino de grandes sacrificios y esfuerzos consagrados.

A mi hermana Denisse que me ha brindado una vida segura, feliz y plena. Las voluntades y renunciaciones que ha hecho por mí son quizá más grandes de las que una hermana debería hacer. Tengo con ella una deuda interminable por ser mi segunda madre, por sus enseñanzas, por ser mi amiga, mi confidente, mi consejera y por ser de las pocas personas que en esta vida se prestan a escuchar. No concibo mi vida sin sus expectativas que surgieron de la genuina fe que tuvo en mí.

Dedico este momento con especial cariño y sin suficientes palabras a mi papá. Con la esperanza que esto llegue más allá de lo terrenal, quiero agradecer al ser maravilloso que fue en vida, por conocerme mejor que nadie y apoyar mis malas y buenas decisiones. Agradezco su amistad, su amor y confianza. Cada día y cada paso lo vivo en su memoria, con la intención de honrarlo, con la ilusión de hacerlo sentir orgulloso de mí.

Una lluvia de gracias a mi abuelito que se convirtió en mi segundo padre y quien me secundó en las decisiones más escamosas de mi vida. Deseo fervientemente que pueda ver la realización de mis futuras metas, pero, sobre todo, que me dedique muchos años más la mirada feliz que le brinda a las flores de su jardín. Así también abrazos infinitos a mis tíos Esperanza y Mauricio que supieron escuchar y aprender. Gracias al resto de mi familia que

con cariño y fe confiaron en que este momento llegaría: Olivia, Felipe, Verónica. A los miembros no humanos que llenaron este camino de amor y tranquilidad: B.M. R.

Un agradecimiento especial y efusivo a mi asesora Diana Roselly. No me alcanzan las palabras para describir la admiración e inspiración tan profunda que ha causado en mí. Le agradezco las oportunidades, las experiencias, las vivencias. Dudo conocer en un futuro a una mujer tan brillante, sencilla y cálida. Me guardo para siempre sus palabras confortadoras, de amistad y comprensión. Me llevo de ella también el amor por la docencia y la pasión por los Estudios Latinoamericanos. Estaré por siempre en deuda por unirme a la revolución ñoña.

Gracias a todas mis maestras y maestros por los cimientos de reflexión, crítica, revolución y esperanza que solo el CELA puede otorgar. Le dedico un espacio especial a la Dra. Gabriela Orduño a quien le agradezco que sin haber sido su alumna me haya dado los mejores consejos para la vida profesional y personal. Deseo con el corazón que su sabiduría y calidez conforten a muchas generaciones más. Así pues, gracias a mis colegas y amistades que me deja el colegio: María, Kathy, Carlos, Mariana, Pablo, Layla y Uriel. De todos me llevo inspiración, creatividad, fuerza y ambición. A cada una y uno les debo desvelos, motivación, soporte, amistad y amor en las diferentes etapas de este camino. Al resto de personas que creyeron en mí, gracias.

Finalmente, no puedo dejar de agradecer a la Fundación Roberto Pla Inchausti I.A.P. de la que fui becaria de 2016 a 2020. Además del apoyo económico que me fue otorgado durante mis estudios universitarios, la Fundación me brindó un hogar, un espacio lleno de amor y grandes amistades. De mi segunda casa agradezco especialmente a Karina Zaragoza por su humanidad, solidaridad, escucha y altruismo incansable. Del mismo modo, agradezco a las Becas Elisa Acuña de la Secretaría de Educación Pública en convenio con la UNAM. La *Beca de capacitación. Programa de iniciación a la Investigación CNBBBJ-UNAM-2020* que me fue otorgada en 2020 para realizar una estancia en la Universidad de Buenos Aires, Argentina, culminó exitosamente en la realización de esta tesis.

INTRODUCCIÓN

De las mujeres transgresoras a las brujas chupasangre

Hoy en día, pleno siglo XXI en Tlaxcala, México, la palabra *tlahuelpuchi* de origen náhuatl, que de acuerdo con el historiador Alfredo López Austin significa “sahumerio luminoso”, se usa para nombrar a las mujeres que la comunidad considera brujas.¹ Entre las cualidades de las *tlahuelpuchi* destacan su capacidad de volar convertidas en bolas de fuego y transformarse en guajolote para cometer su objetivo: asesinar infantes chupándoles la sangre.

Personalmente, a temprana edad tuve conocimiento sobre las *tlahuelpuchi*; brujas mal parecidas y de mal genio. Por lo que aprendí, para identificarlas basta con prestar atención a su apariencia o conducta: suelen ser dominantes, viejas, viudas, ser mujeres posmenopáusicas o simplemente, no tener marido. Con las características visibles bien grabadas, como la mayoría de las y los tlaxcaltecas, aprendí a identificar y temer a las mujeres que escapaban al modelo aceptado de femineidad y que las y los habitantes han denominado como aquellas que no son “buenas mujeres”, pues ellas eran las sospechosas de ser *tlahuelpuchi*.

Años más tarde, como latinoamericanista, al acercarme a los estudios de género me cuestioné de dónde venía y qué representaba ese temor a las brujas infanticidas. A raíz del interés y de la reflexión sobre dicha aversión surgió esta investigación en la que hallé a otras figuras femeninas con características similares a las *tlahuelpuchi* en varias zonas de América Latina, e identificadas en distintas temporalidades. En tradiciones contemporáneas del área caribeña descubrí a las *sukuyan* y las *lougarou* quienes según las tradiciones locales son mujeres ancianas que pueden transformarse en lobos y en bolas de fuego; en el área de los Andes a las *kharisiri* y las *ñaqak* de quienes se dice que además de extraer sangre chupan la grasa de sus víctimas; y en espacios como Venezuela encontré menciones de las *chaama*, y en Guatemala de las *tatuana*. Estas últimas brujas son descritas por la tradición oral como mujeres que se transforman en animales diversos, como perros o búhos, para chupar la sangre

¹ Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, n.7, 1967, p. 93.

de niñas y niños. En esta primera etapa de la búsqueda noté que, pese a los espacios y tiempos diferentes, todas tenían acusaciones como la transmutación o el vuelo -con distinciones propias de la cultura a la que pertenecían-, pero lo que no cambiaba era la práctica hematófaga vinculada al infanticidio. Acusaciones semejantes también se les hacían a las brujas de la Edad Media en Europa. Los demonólogos alemanes Heinrich Kramer y Jakob Sprenger denunciaban en el *Malleus Maleficarum*, publicado por primera vez en 1487, que las brujas eran capaces de transformarse en animales, volar por los aires y, específicamente, chupar a los niños:

Y esta clase está compuesta de aquellas que, contra todos los instintos de la naturaleza humana o animal, tienen la costumbre de comer y devorar a los niños de su propia especie. Y esta es la clase más poderosa de brujas, que practica además muchísimos otros encantamientos pues provocan granizo y graves tempestades y rayos; causan esterilidad en los hombres y animales; ofrecen a los demonios, o matan de otras maneras, los niños que no devoran.²

Me resultó claro entonces que las prácticas distintivas de las “brujas chupasangre” latinoamericanas abrevaban del modelo de bruja europeo medieval y que una vez fusionado con las diferentes tradiciones indígenas mostraban particularidades en sus prácticas y descripciones. Con esto en mente, en una segunda etapa intenté buscar las fuentes más antiguas que dieran indicios de los antecedentes de las diferentes figuras. Sin mucho éxito con la mayoría de las brujas americanas, logré reconocer en fuentes coloniales de la Nueva España a las *tlahuelpuchi* y en obras del Virreinato del Perú a las *ñaqak* o *kharisiri* bajo el nombre de *runamicuc*. Dentro de la historiografía novohispana encontré las obras de los franciscanos Andrés de Olmos y su *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*,³ Gerónimo de Mendieta, autor de la *Historia eclesiástica indiana*,⁴ Juan Bautista de Viseo y sus *Advertencias para los confesores de los naturales*⁵ y Juan de Torquemada quien escribió

² Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas* (Formato PDF), trad. de Floreal Maza, Buenos Aires, Ediciones Orión, 2001, p. 152.

³ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, trad. pról. paleo. Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, 80 p.

⁴ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), Madrid, Antigua Librería, 1870, 790 p.

⁵ Juan Bautista de Viseo, *Advertencias para los confesores de los naturales. Primera parte*, México, Melchor de Ocharte, 1600, 358 p.

Monarquía indiana.⁶ Estos religiosos realizaron descripciones de las brujas y los nahuales de la Nueva España, mismas que concordaban con lo que conocía de las *tlahuelpuchi*. Simultáneamente, fuentes contemporáneas, particularmente el artículo “Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas” de la antropóloga Iris Gareis, aseguraban que las *ñaqak* que había rastreado en Perú habían sido descritas en fuentes coloniales con el nombre de *runamicuc*.⁷ Este hallazgo me permitió reconocer a las *runamicuc* en el texto del jesuita y extirpador de idolatrías Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú*,⁸ y en el trabajo del agustino Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*.⁹ Ambas obras también describían a estas figuras como brujas que “devoraban” a los infantes. Con sus poderes de hipnosis, dormían a la madre y el padre, succionaban la sangre de las y los menores para luego transformarla en carne y comerla. Las y los afectados morían a los pocos días del suceso de extracción.¹⁰

A las *tlahuelpuchi* como a las *runamicuc*, se les atribuyeron en los textos de los siglos XVI y XVII poderes, prácticas, saberes y apariencias semejantes, entre ellas, actos infanticidas y hematofagia al chupar la sangre de niños recién nacidos. Los religiosos, desde su visión masculina, occidental, cristiana y abrevando del modelo europeo de bruja, repudiaron distintas prácticas mágicas indianas; mostraron el rechazo a mujeres que no cumplían los roles establecidos y que más allá de su desobediencia, ponían en riesgo el orden social colonial. Las descripciones y acusaciones de los religiosos me dejaron ver que era necesario conocer cómo se vincularon las creencias judeocristianas sobre la brujería con las tradiciones recién formadas en Nueva España y el Perú. Hasta este punto, la investigación

⁶ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 6 v., pról. de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

⁷ Iris Gareis, “Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas”, *Revista de Indias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, v. 53, n. 198, 1993, p. 583- 613.

⁸ Pablo José de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en Perú*, en Horacio Urteaga (ed.), *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, 2da. ed., 12 v., bio. de Carlos Romero, Lima, Imprenta y librería Sanmartí, 1920.

⁹ Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, 2 v., Barcelona, Pedro Lacavalleria, 1638, 991 p.

¹⁰ Para ambos casos, tanto del novohispano como el peruano, descubrí otros autores que abordaban temáticas similares, como el franciscano Bernardino de Sahagún y el teólogo Jacinto de la Serna para el caso novohispano, sin embargo, mi elección de obras fue en función de la familiaridad con los autores y su reconocimiento en la historiografía americana, así como el acceso que tuve a estas obras y no a las demás.

me incitaba a pensar que dentro de estos personajes acusados de chupar sangre y asesinar a infantes, contravenían el ideal de la mujer maternal.

Por ello el objetivo de este trabajo es exponer a través de las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc*, las prácticas que se les atribuyeron a mujeres acusadas de ser “brujas chupasangre” como el infanticidio y la hematofagia y poderes como la trasmutación y el vuelo. Asimismo, se tratará de rastrear el modo en que estas figuras, construidas en las obras de los religiosos, vincularon la tradición judeocristiana con la novohispana y peruana respectivamente.

Gran parte del interés que tuve por estudiar primeramente a las *tlahuelpuchi* fue por escuchar y comparar lo que las y los antepasados de los habitantes de mi comunidad en Tlaxcala decían de ellas y lo que ahora las vecinas y los vecinos relatan. Cuando pude rastrear a las *tlahuelpuchi* hasta fuentes coloniales entendí que era necesario y posible estudiar la conformación de un modelo que condenaba y estigmatizaba a cierto tipo de mujeres por su capacidad de hacer daño. De acuerdo con la historiadora Alejandra Cárdenas, una forma de recuperar el legado de nuestras ancestras y ancestros es analizar las mentalidades a través del estudio de la vida cotidiana. De acuerdo con su definición,

[...] la vida cotidiana se constituye por prácticas, lógicas, espacios y temporalidades que garantizan la reproducción social [...] sus mecanismos y lógicas de operación al ser rutinizadas constriñen a los actores sociales, les imponen unos límites y unos modos de operación, aunque deja un espacio para la improvisación [...] Es en esta franja de indeterminación donde los poderes y los actores libran la batalla simbólica por la definición del orden social.¹¹

Es decir, que la vida cotidiana mientras describe lo permitido, también posibilita identificar aquello que escapa a la norma pero que sigue formando parte de ese imaginario, tal es el caso de la brujería. De acuerdo con Cárdenas, estudiar la brujería a través de lo cotidiano facilita conocer la importancia de lo imaginario en el desarrollo de una sociedad, creando así un lazo que une lo imaginario, lo social y lo cultural. Por lo mismo, esta tesis surge como una

¹¹ Luz Alejandra Cárdenas Santana, “Lo maravilloso y la vida cotidiana: Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, n.9, 2002, <https://doi.org/10.29340/9.1177> (Consulta: 28 de junio de 2021), p.72.

preocupación vivida de mi contexto tlaxcalteca y latinoamericano que me permiten, desde un caso particular, ampliar necesariamente los espacios de búsqueda y análisis a la región latinoamericana.

Así, dividí este trabajo en tres capítulos. En el primero de ellos, exploraré la construcción histórica del concepto de bruja en la tradición cristiana europea, específicamente en las prácticas ligadas al infanticidio, la hematofagia, la transmutación y el vuelo. Para ello me apoyé principalmente del manual de identificación, *Malleus Maleficarum*, de los dominicos alemanes Heinrich Kramer y Jakob Sprenger. Aunque durante la Edad Media la producción de textos demonológicos fue prolífera, lo establecido en la obra de Kramer y Sprenger fue significativo por señalar a las mujeres como naturalmente curiosas, lascivas, e inferiores al hombre y por ello más propensas a pactar con el demonio. De entre las diferentes acusaciones que los dominicos hacen contra las brujas, me interesaron las que proponen ver a las mujeres como transgresoras del orden divino, y por ende del orden social. Aunque estas fueron concebidas como actos sobrenaturales que sólo eran posibles por el pacto demoníaco, otras prácticas como el infanticidio ligado a la hematofagia se oponían al rol fundamental que la religión católica les había asignado a las mujeres: la maternidad. Es decir que, aunque “naturalmente” el rol de las mujeres era el de dar la vida, estas “brujas chupasangre” la quitaban mediante la extracción de sangre, o sea, el líquido donde se asentaba la vida.

La relación de las mujeres con la sangre y la maternidad es abordada en el segundo capítulo. Si en las *runamicuc* y las *tlahuelpuchi* convergen los preceptos de religión y magia de las tradiciones judeocristiana, andina y mesoamericana, respectivamente, es necesario analizar las concepciones simbólicas que todas estas culturas tienen sobre la sangre para entender cómo se opusieron, adaptaron o reinventaron en las sociedades coloniales del Perú y Nueva España. Así, mediante el análisis del simbolismo de la sangre en la cultura grecolatina, por ser influencia de la tradición judeocristiana, y también en el estudio de la misma cultura bíblica, se puede apreciar que la sangre es donde se asienta el alma y por ende la vida. Para la religión católica, que permite la ingesta de sangre únicamente mediante la eucaristía, las brujas hematófagas se oponían también a este precepto. De tal forma, pude corroborar porqué fueron contrastantes las impresiones que los colonizadores españoles

tuvieron del manejo que los nativos del Perú y de Mesoamérica le daban a la sangre. Las culturas asentadas en dichas áreas realizaban distintas formas de sacrificio humano en las que la sangre tenía la finalidad de mantener el orden cósmico puesto que el líquido en cuestión era portador de fuerza vital. Tanto para las tradiciones europeas como para las americanas, la sangre es signo de vida, que es sagrada y debe ser preservada. Las madres son encargadas de cuidar y dar la vida, es decir, ser productoras y reproductoras. Las mujeres que no engendran o quitan la vida, trasgreden un rasgo fundamental de la feminidad construida. Un ejemplo claro es el de Lilith, quien según las pocas menciones que hay de ella en la Biblia, fue la primera esposa de Adán, y quien decidió salir del paraíso por discrepar de las órdenes de Dios. Su caso como mujer rebelde, lasciva, hematófaga e infanticida, a mi parecer, la convierten en un antecedente de bruja chupasangre.

Finalmente, en un tercer capítulo, mediante un análisis historiográfico, analizo los textos coloniales en los que encontré a las *runamicuc* y las *tlahuelpuchi*. Las obras de Andrés de Olmos, Gerónimo de Mendieta, Juan Bautista, Juan de Torquemada, Joseph de Arriaga y Antonio de la Calancha permiten dar cuenta de las prácticas y lógicas de las sociedades novohispana y peruana y con ello de la mentalidad que permeaba en los religiosos que escribieron. Es decir, que lo imaginario, lo social y lo cultural -como propone Alejandra Cárdenas- se puede escrudiñar en los textos eclesiásticos en las que se encuentran las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc*. Así, en sus obras se muestra el interés de estos religiosos por la evangelización indígena, particularmente de Arriaga como extirpador de las prácticas idolátricas indianas. Por un lado, los evangelizadores Olmos, Mendieta, Bautista, Torquemada e incluso La Calancha, preocupados porque los indios no volvieran a sus viejas creencias y prácticas, hicieron esfuerzos para facilitar su diagnóstico, así como para garantizar su extirpación. Por su parte, Joseph de Arriaga frente al retorno sistemático de los nativos a sus idolatrías, consideró que los indios debían ser castigados, por lo que su texto propone formas de corregir a los indios violentamente. En general, las obras que analizo dan cuenta cómo es que a través de la traducción o interpretación de conceptos, rituales y personajes de la cosmovisión andina y mesoamericana los religiosos formaron vínculos con la brujería europea. En ese sentido, las fuentes utilizadas muestran valoraciones altamente condenatorias hacia las prácticas, poderes y saberes que estas brujas profesaban en un intento de mostrarlas como una amenaza al orden social y espiritual en tanto mujeres demoniacas.

Estas construcciones permiten encontrar algunos rasgos que permean en lo que las comunidades actuales de México y Perú conocen como *tlahuelpuchi* o *runamicuc* (también conocida bajo el nombre de *ñaqak* o *karisiri*). De tal suerte que, apoyada de estudios etnográficos y antropológicos, en este capítulo también doy cuenta de cómo se conciben a ambas figuras en las sociedades contemporáneas, las formas en las que las sociedades mexicanas y peruanas lidian con las brujas chupasangre, si siguen siendo acusadas de las mismas prácticas y si continúan siendo las mujeres de apariencia poco femenina y actitudes transgresoras las sospechosas de ser *tlahuelpuchi* o *runamicuc*.

Por lo tanto, en este trabajo no sólo me propongo demostrar las formas en las que se describe a las *tlahuelpuchi* y *runamicuc* en la Colonia y en la actualidad; mi análisis pretende esclarecer que los modos de delinear a las brujas chupasangre han cambiado porque su contexto histórico y la sociedad que las enuncia también lo han hecho. Por eso mismo hago hincapié en recuperar el ambiente social, político y religioso en el que estas mujeres acusadas de ser brujas chupasangre han sido enunciadas, es decir, distintas sociedades patriarcales.

En este sentido, me interesa recordar que esta investigación retoma algunos principios de los estudios de género. De acuerdo con las historiadoras Gisela Bock y Marisa Ferrandis, este funciona como una herramienta analítica explicable para el estudio de diferentes contextos y la cual no debe ser entendida como un molde estático. Es decir, que, el género como categoría permite rastrear las relaciones fundadas en las diferencias percibidas entre los sexos.¹² Siendo así, estudiar a las *tlahuelpuchi* y *runamicuc* a través de la categoría de género, me ha permitido alejarme de un análisis que arroje verdades universales, y más bien usar la herramienta analítica de género para ejemplificar a través del caso de las brujas chupasangre la reiteración de la superioridad de los varones sobre las mujeres. En palabras de Bock y Ferrandis, el uso del género en la historia permite que se entienda: “como sugiere el origen griego de la palabra [categoría], en el sentido de objeción, acusación pública, de debate, protesta, procedimiento y juicio”.¹³ Con esto me refiero a que, las brujas chupasangre,

¹² Joan W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, *Op. Cit. Revista de Investigaciones Históricas*, Universidad de Puerto Rico, San Juan, n. 14, 2002, p. 33.

¹³ Gisela Bock y Marisa Ferrandis Garrayo, “La historia de las mujeres y la historia del género: Aspectos de un debate internacional”, *Historia Social*, Fundación Instituto de Historia Social, España, invierno, n. 9, 1991 p. 61.

en tanto mujeres, pueden y deben ser estudiadas desde una perspectiva sociocultural que las considere sujetas históricas. En ese sentido, aunque este trabajo parte del rastreo de brujas americanas descritas en fuentes coloniales producidas en los siglos XVI y XVII, me apoyo de estudios etnográficos, antropológicos y sociológicos que permiten, a través de un enfoque interdisciplinario, construir conexiones; relaciones entre los sujetos históricos que participan del contexto de las mujeres-*tlahuelpuchi/runamicuc*. Es por ello que a lo largo de la investigación también analizo el pensamiento religioso de los hombres que denuncian a las brujas, en gran medida porque son ellos quienes producen las descripciones y con ello construyen al personaje, pero también porque la relación de la masculinidad con la feminidad es lo que permite hacer la crítica de género.

Con esto en mente, y sabiendo que es un primer acercamiento, me permití agregar un apartado al último capítulo. En ese espacio vertí los resultados de mi primera investigación sobre brujas chupasangre. De forma breve, así como fueron los frutos de mi búsqueda, enlisté las menciones de las *sukuyan/lougarou* del caribe, las *chaama* de Venezuela y las *tatuana* de Guatemala con la intención de reforzar mi propuesta sobre la vigencia del modelo de “brujas chupasangre” en América Latina. La anexión de las descripciones sobre otras brujas me permite demostrar la pervivencia de mujeres poderosas, conocedoras y transgresoras en el imaginario latinoamericano.

Con esta investigación no pretendo señalar una continuidad estática desde las brujas chupasangre coloniales hasta las contemporáneas, más bien, procuro poner en diálogo las diferencias y semejanzas de las brujas en diferentes tiempos y espacios. Mi intención es demostrar que, si bien las brujas chupasangre como las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc* no son personajes inmutables, sí existen mecanismos de permanencia, es decir, lógicas patriarcales, que permiten la reproducción del modelo en tiempos y espacios diferentes.

CAPÍTULO I.

Las brujas en la tradición judeocristiana: de la Edad Media al Renacimiento

De manera general, las brujas pueden ser definidas como mujeres que desafían el orden social establecido a través de sus prácticas, de su apariencia y de su conocimiento. Esta descripción está basada en las concepciones de la Edad Media, que permearon en la construcción social de las brujas americanas después del proceso de colonización. Por lo tanto, el análisis de las prácticas y habilidades como la hematofagia, la transmutación, el vuelo y el infanticidio adjudicadas a ciertas mujeres desde el medioevo serán atendidas en este capítulo como parte de los rasgos conferidos a dos tipos de brujas americanas: las *tlahuelpuchi* en la Nueva España y las *runamicuc* en el Virreinato del Perú, ambas caracterizadas por asesinar infantes chupándoles la sangre.

Dado que la publicación de textos demonológicos permeó en el imaginario medieval, me concentraré en el desarrollo e influencia de las tradiciones que dieron forma a características específicas que les adjudicaron a mujeres acusadas de brujería en la Edad Media y el Renacimiento en Europa.¹⁴ Posteriormente, se estudiarán cuatro rasgos adjudicados a las brujas americanas como las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc*; por un lado, el vuelo y la transformación en animales como acusaciones extraordinarias que eran difíciles de vincular con fenómenos materiales, y por otro lado, la hematofagia y el infanticidio que se presentaban como una prueba del fenómeno de alta mortandad infantil que ocurría en las sociedades medievales.

Para ello habrá que tomar en cuenta el contexto posterior al Concilio de Letrán de 1215 en el que se reconoció la existencia activa del demonio. Específicamente en la Baja Edad Media, se presentó un auge intelectual y teológico de los temas relacionados con el diablo, la demonología y la brujería. Así, surgieron varios textos como el *Belial* del obispo y

¹⁴ Retomo la propuesta de periodización de Esther Cohen quien a su vez toma prestada esta división de la historia del arte. Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el renacimiento*, México, Taurus-UNAM IIF, 2003, 220 p.

abogado italiano Jacques de Teramo escrito en 1349, el cual narra la historia de Satán;¹⁵ el *Discours exécration des sorciers*, de 1602 producido por el juez y demonólogo francés Henri Bouget, que aborda desde el ámbito jurídico un proceso aplicable a los casos de brujería;¹⁶ y la publicación más notoria, el *Malleus Maleficarum* de los dominicos alemanes Heinrich Kramer y Jakob Sprenger publicado por primera vez en 1487.¹⁷

Además de la particularidad del pacto demoníaco como origen de la magia practicada por las brujas,¹⁸ en manuales de identificación como el *Discours exécration des sorciers* y el *Malleus Maleficarum* fueron enunciadas cualidades como la hematofagia y el infanticidio, aunados a los poderes de volar y transmutarse.¹⁹ Aunque ambos textos comparten la misma estructura y metodología -apartados de naturaleza, características, actividades y prácticas, y procedimientos para llevar a las brujas a la hoguera-, el *Malleus Maleficarum* o *El martillo de las brujas*, como también se le conoce, fue el de mayor relevancia y difusión en Europa durante la Baja Edad Media, por lo que me concentraré mayormente en este texto. El escrito de Kramer y Sprenger tiene la intención de enlistar las acciones y actitudes que hacen a una mujer sospechosa de practicar brujería. Abrevando de las adjudicaciones a la figura marginada y repudiada del judío de los siglos XII al XIV,²⁰ la bruja del medioevo fue

¹⁵ Jacques de Teramo, *Processus Belial* [reprod.], en Bibliothèque Nationale de France, *French books before 1601*, Francia, Bibliothèque Nationale de France, 1494, 150 p.

¹⁶ Henri Bouget, *Discours exécration des sorciers*, Francia, Pan's: Le Sycamor, 1606, 191 p.

¹⁷ Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas* (Formato PDF), trad. Floreal Maza, Buenos Aires, Ediciones Orión, 2001.

¹⁸ De acuerdo con Carlos Rincón y Julián Serna, la magia rebasa los límites entre disciplinas y discursos, pero su campo de uso se puede ampliar hasta lo extraordinario y lo fascinante. Aunque en la edad helénica, la magia se relacionó con cosas ocultas y rituales al margen de la sociedad, más tarde, se agregaron características de sanación, profecía y chamanismo. Fue hasta la Ilustración que se marcó un proceso de separación más evidente entre la magia popular como aquello inculto y sobrenatural; y la magia natural de la que se apropiaron disciplinas como la filosofía y la ciencia. Sin embargo, durante el Renacimiento, aunque también se pretendía hacer esta división, “las fronteras entre magia y religión cristiana, arte y ciencia son fluidas, la utilización técnica de la mecánica y la óptica pertenece al arte, y arquitectos y pintores imitan la naturaleza al darle forma material a aspectos de la magia”. Carlos Rincón y Julián Serna, *La palabra como provocación. Magia, versos y filosofemas*, Barcelona, Anthropos, 2008, p. 101- 111.

¹⁹ Norma Blazquez Graf, *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2008, p. 23.

²⁰ La figura del judío surgió durante de las hambrunas de los siglos XII al XIV en Europa. Se les acusó a los judíos de canibalismo en su intento de supervivencia y junto con esa acusación se les adjudicaron otras prácticas “salvajes y asesinas” que los identificaron como malvados por naturaleza. Los judíos eran culpados de envenenar pozos, de practicar hechicería, de arrancar el corazón de niños y beber su sangre para rituales llamados libelos de sangre. Cohen, *Con el diablo...*, p. 49-50.

desprendiéndose de las prácticas mágicas propias de la curandería para adoptar características repudiadas por su conexión con el demonio.

El *Martillo de las Brujas* funcionó para enunciar las cualidades que hacían a las mujeres, que eran sospechosas de ser brujas, objeto del desprecio social. Al acusarlas de pactar con el diablo a través del coito, se les diferenció de los enfermos y de los locos que simplemente se podían marginar; de este modo se validaba la sentencia a morir en la hoguera. Aunque este compendio escrito a finales de la Edad Media detonó las cacerías de brujas, los principios y acusaciones que ahí se enunciaban se convirtieron en pilares para la identificación de brujas de épocas posteriores como el Renacimiento. En este periodo, sociedades europeas identificaron que era posible nombrar a las brujas como portadoras de los males que su contexto histórico les presentaba. Es decir que, las brujas eran capaces de provocar males sobrenaturales, o sea, todos los sucesos que la sociedad no tenía forma de explicar, pero también fenómenos como la muerte del ganado o la infertilidad de los varones; asimismo se les atribuyó a las mujeres acusadas de brujería el poder de provocar enfermedades o controlar fenómenos naturales. Además, se les reconocía por elaborar pociones y hechizos, propiciar el adulterio y, someter voluntades en las relaciones amorosas, entre muchas otras. Mientras en la Edad Media se consiguió describirlas en manuales, en el Renacimiento la sociedad pudo identificarlas y reconocerlas como la maldad sobrenatural y terrenal tangible y visible. Sin embargo, en este capítulo recuperaré aquellas prácticas y saberes que se enunciaban en el *Malleus Maleficarum* y que representan transgresiones mayores al poner en riesgo el orden social. En este sentido, las características de trasmutación, vuelo, hematofagia e infanticidio fueron los quebrantamientos que les otorgaron a las brujas el desprecio de la sociedad desde el medioevo.

1. Las cuatro acusaciones del *Malleus Maleficarum* a las brujas

El *Malleus Maleficarum* se convirtió en el manual de identificación de las brujas por excelencia, no sólo por su amplia difusión sino porque presentaba influencias notables de otras tradiciones. Además, logró permear en el imaginario medieval gracias a su descripción detallada de las habilidades y poderes que tenían las brujas para hacer mal a la sociedad. De tal suerte, resaltan cuatro acusaciones, dos por ser difíciles de comprobar y que funcionan

para observar las herramientas teológicas de las que Kramer y Sprenger tuvieron que echar mano para validarlas: el vuelo y la transformación en animales. Las otras eran prácticas que daban respuesta a fenómenos sociales indeseables como la alta mortandad infantil de la Edad Media: el infanticidio y la hematofagia.

En este sentido, es importante remontarse a la Edad Media en Europa, cuando se dio un cambio en las estructuras de poder, y las instituciones religiosas señalaron a la magia popular como aquella no deseada ni válida. Al marcar una diferencia entre magia permitida y otra prohibida, reconocieron a la magia popular y a sus practicantes como la otredad. Para la Baja Edad Media, la sociedad, que pretendía apoyarse de la ciencia basada en el humanismo y el naturalismo, terminó por condenar a este tipo de magia. Es decir, las prácticas relacionadas con el manejo de la flora y sus propiedades curativas ejercidas por los estratos más bajos se volvió enemiga de las pretensiones de ciencia que traía consigo el Renacimiento. Por consiguiente, la alta sociedad de los siglos XV y XVI se apropió del conocimiento relacionado con las plantas, planetas y, astros, así como de la filosofía y la teología para constituir a la magia como una disciplina. “Filosofía y teología, ‘compañeras’ desde la Edad Media, se ven ahora [en el Renacimiento] asumidas y complementadas por la magia natural, entendidas como la posibilidad última y única de comprender y manipular la naturaleza y, a través de ella, acercarse al mundo de lo divino”.²¹ Todo aquello relacionado con la magia popular, era considerado pagano, por lo que quienes la ejercían fueron señalados como enemigos de la sociedad. Este proceso implicó que las acusaciones de prácticas abominables contrarias a la moral cristiana, que en su momento regían a la sociedad medieval y que acusaban al judío infanticida y envenenador, fueron cambiando de perpetrador hasta que se culpó a las brujas asesinas, chupadoras de sangre, voladoras y transmutables. Para el siglo XVI, las mujeres ya eran consideradas los cuerpos tangibles de la maldad.

Hay que castigar, dice el inquisidor, pero para hacerlo es necesario ver, y si ello no es posible, hay que hacer que otros vean, obligarlos a ver, invitarlos a observar, a que aprendan qué y cómo ver, porque la brujería, a pesar de su carácter secreto y clandestino, necesita de un ojo

²¹ Cohen, *Con el diablo...*, pág.12

exterior que la clasifique como tal, que la saque de la oscuridad de su práctica y la coloque “obscenamente” ante la mirada caprichosa y también obscena de sus acusadores.²²

De acuerdo con la escritora Esther Cohen, a pesar de que su observación ya permitía castigarlas, la sociedad necesitó de su clasificación e identificación. Para ello redujeron a una sola lógica sus poderes, prácticas y saberes en el pacto demoniaco. Esto implicaba reducir los conocimientos de curandería, herbolaria, sanación, alumbramiento y elaboración de pócimas en el mismo espacio que lo maligno. Los saberes de aquellas mujeres, heredados de generación en generación, se demeritó y se le confirió al demonio. No obstante, desde el siglo I en su libro *El Satiricón*, el escritor latino Petronio describía a las mujeres brujas como “mujeres con dotes extraordinarias, hay brujas nocturnas que trastornan todo lo habido y por haber”.²³ Entonces, las brujas, aún con el pacto demoniaco, fueron concebidas como mujeres portentosas, capaces de lo que se propongan, poderosas, conectoras, con agencia sobre lo que existe y lo que existirá, con control sobre la vida y la muerte. Sus dotes extraordinarias provocaron que a las mujeres que tenían, ejercían y manejaban el conocimiento se les condenara como peligrosas.

Sin embargo, se debe reconocer que este proceso fue paulatino. El reconocimiento de la brujería se remonta hasta el Concilio de Letrán de 1215, el cual reconocía la existencia del demonio, y refutaba el *Canon Episcopi*.²⁴ Esta última corriente teológica fue la doctrina oficial de la Iglesia sobre brujería a inicios del siglo X. El canon juzgaba las creencias alrededor de la brujería y los poderes que se les adjudicaban a las mujeres acusadas de practicarla. Para los partidarios del precepto, los poderes de vuelo, transmutación y creación de pociones era resultado de alucinaciones y fantasías, por lo que quienes creyeran en ello debían ser considerados como herejes.²⁵ Desde su surgimiento en la Edad Media el debate sobre si creer en la brujería podía ser considerado como herejía, estuvo presente hasta la promulgación del ya mencionado Concilio de Letrán y la posterior bula papal de Inocencio VIII en 1484. El decreto pontificio llamado *Summis desiderantes affectibus* establecía la existencia de la brujería y los males que esta ocasionaba:

²² Cohen, *Con el diablo...*, p. 30.

²³ Petronio, *El Satiricón*, trad. de Lisardo Rubio Hernández, Madrid, Gredos, 1978, p. 93. Julio Caro Baroja en *Las brujas y su mundo* cita este pasaje con una traducción diferente. El calificativo “dotes extraordinarias” cambia por “sapientes”. Aunque se puede argumentar que la alteración modifica el contexto, me parece que

[...] muchas personas de ambos sexos, olvidando su propia salvación y desviándose de la fe católica, tratan con demonios, íncubos y súcubos, y con sus hechizos, cantos, conjuros, y otras nefastas supersticiones y sortilegios se dedican a excesos, crímenes y delitos, y hacen morir, agotarse y extinguirse el parto de las mujeres, las crías de las mujeres, la uva de las viñas, el fruto de los árboles, así como hombres, mujeres, acémilas, ovejas, ganado y otros animales de diverso género, también viñas, frutales, prados, pastos, grano, trigo y otras legumbres del campo y atormentar y afligir con crueles dolores internos y externos a los mismos hombres, mujeres, acémilas, ovejas, ganado y animales así como impedir a los hombres procrear y a las mujeres preñarse, y que ni los hombres con sus esposas, ni las mujeres con sus esposos puedan realizar los actos conyugales, además de renegar con boca sacrílega aquella fe que recibieron en la sagrada recepción del bautismo.²⁶

Lo establecido por Inocencio VIII permite observar dos cuestiones muy importantes. Por un lado, se reconoce que tanto hombres como mujeres pueden practicar la brujería, pero serán los tratados demonológicos posteriores los que se encargarían de inculpar mayormente a las mujeres. Por otro lado, desde la publicación de la bula ya se relacionaba a la brujería con la muerte; la brujería quitaba la vida de donde la había, incluida la que se gestaba en el vientre de las mujeres, es decir, brujería y asesinato estaban íntimamente asociados. Con acusaciones como estas, la bula desembocó en producciones intelectuales sobre demonología que remitían

ambas adjudicaciones recaen en señalar la existencia de un conocimiento previo que conlleva a un poder atribuido a las brujas, descrito por Petronio. Véase Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Zaragoza, Ttitivillus, 2016, 860 p.

²⁴ María Jesús Zamora Calvo, “...para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza’. El *Malleus Maleficarum* de Sprenger y Kramer”, en Antonio Cortijo y Ángel Gómez (coords.), *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, Santa Barbara, University of California, 2015, p. 214.

²⁵ “El desarrollo de la brujería medieval tiene estrechos lazos con las herejía- ‘apenas hubo religión cristiana, también hubo herejías’- pues ambas son modelos de expresión de los sentimientos trascendentales más allá de los límites tolerados por la Iglesia. Por ello, desde el punto de vista jurídico, forman parte de un mismo peligro para el mantenimiento del status quo. El desafío a la autoridad de la Iglesia es, en términos medievales, el desafío al orden de la sociedad y la majestad misma de Dios, y es indiferente judicialmente si proviene de una herejía derivada de una interpretación heterodoxa del cristianismo o si surge desde el campo de la brujería.” Es decir, la herejía se opone a la fe, impugna dogmas y cuestiona los cánones religiosos. No hay que confundir con blasfemia, pues mientras la herejía son creencias -contrarias-, las blasfemias son expresiones verbales sacrílegas. Leandro Martínez Peñas, “La convergencia entre brujería y herejía y su influencia en la actuación de la inquisición medieval”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y derechos humanos*, Dykinson, España, v. 25, n. 23, 2019, p. 70.

²⁶ Papa Inocencio VIII, “*Summis desiderantes affectibus* (1484)”, en Alan Charles Kors y Edward Peters (coords.), *Witchcraft in Europe, 400-1700: A Documentary History*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2001, p. 178.

a la ya aprobada existencia de la brujería. Entre estos textos destacan los ya mencionados *Belial*, el *Discours exécration des sorciers* y, principalmente, el *Malleus Maleficarum*.

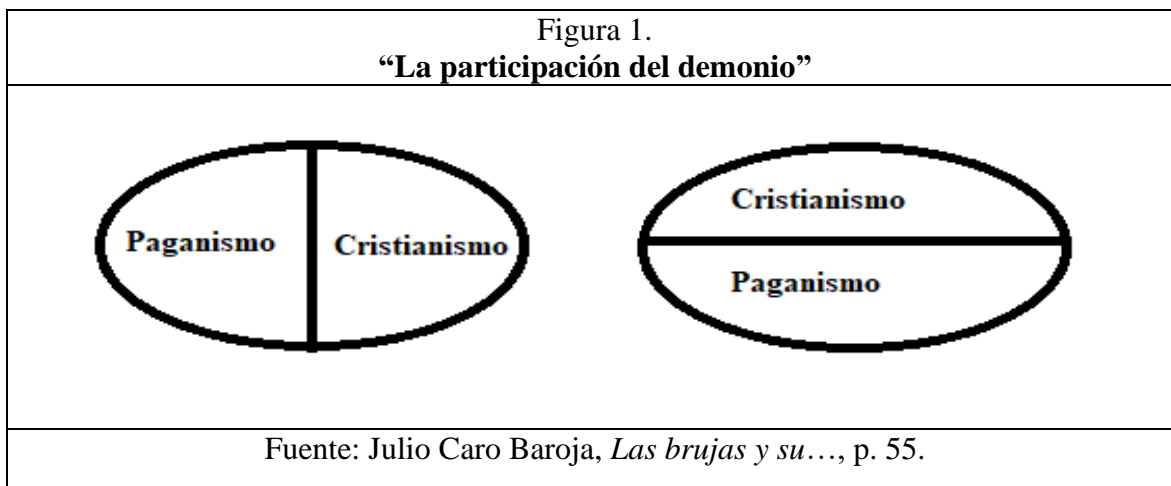
Para sustentar sus acusaciones contra las brujas, los dominicos alemanes Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, retomaron en *El martillo de las brujas* las ideas del teólogo Agustín de Hipona en su teoría del conocimiento,²⁷ y la Biblia sobre la existencia física de todo lo que puede expresarse en palabras, pero la construcción de las brujas también mostraba rastros de la mitología grecorromana.

De tal forma, es importante conocer la concepción de la magia en la tradición griega y romana. En su cosmovisión, las prácticas mágicas eran consideradas lícitas, incluso necesarias, pues estaban relacionadas con la sanación. Sin embargo, cuando la magia no tenía fines benéficos se asociaba con el apetito erótico, la mala voluntad y las malas pasiones.²⁸ Si bien este tipo de magia relacionada con los vicios se llevaba a cabo por hechiceros gobernados por una deidad, esta no era necesariamente maligna a diferencia de lo estipulado por el cristianismo sobre la brujería.

Esta diferencia tiene su origen en lo que Julio Caro Baroja llama “cambio de eje” (figura 1). Es decir, luego que el pensamiento cristiano se impusiera en Europa a partir del siglo IV, la religión grecorromana se convirtió en la pagana, en la enemiga. La inversión del eje que separaba los valores ocasionó que la división vertical entre creencias buenas y malas se convirtiera en una horizontal en donde había una religión superior y todas las demás eran inferiores.

²⁷ En la teoría del conocimiento Agustín de Hipona diferencia tres grados de conocimiento: El sensible, que ofrece los datos del mundo exterior; el intelectual, que analizan los datos de provienen de los sentidos; y el contemplativo, que puede considerarse el conocimiento absoluto. “Este planteamiento de la cuestión de modo indisoluble la fe y la razón. La razón y la fe no sólo no son enemigas la una de la otra, si no que la razón necesita de la fe para acceder a las Verdades Eternas, que solo se pueden entender mediante la gracia divina”. En este entendido, lo perceptible a los sentidos y que se expresa por palabras, tiene una realidad física, así sucede con las acusaciones de vuelo en la Edad Media. Enrique Arenas Molina, “Agustín: El deseo de saber y conocer”, Reflexiones del rector, Uniagustiniana, Colombia, n. 18, p. 513.

²⁸ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo* (Formato PDF), Zaragoza, Ttitivillus, 2016, p. 35.



De esta forma, la religión cristiana abstraigo y unificó las divinidades paganas en el demonio. Después de este cambio abrupto se evidenciaron las diferencias más grandes entre las creencias griegas y romanas con las cristianas, las cuales se pueden ilustrar con la hechicería y brujería, por lo que es necesario diferenciar estos dos últimos términos. Para los griegos y romanos, la hechicería se refería a la magia que no tenía fines benéficos y estaba relacionada con la mala voluntad. Para el cristianismo, aunque la hechicería también implica magia, se diferencia de la brujería por la intencionalidad. La brujería tiene como fin hacer el mal debido a que es el medio con el que el demonio ejecuta sus deseos y su herramienta son las mujeres.

Así pues, es evidente la concepción diferenciada de la brujería grecorromana y la cristiana. Por parte de la cosmovisión grecorromana se puede tomar como ejemplo la forma en que Petronio veía a las brujas. En su descripción las brujas eran sinónimo de lo extraordinario, mientras que en *El martillo de las brujas* se pueden leer argumentos como: “[...]tres vicios generales parecen tener un especial dominio sobre las malas mujeres, a saber, infidelidad, la ambición y la lujuria. Por lo tanto, se inclinan más que otras a la brujería, las que más que otras se entregan a estos vicios”.²⁹ En estos breves ejemplos, se puede notar la diferencia entre considerar el ejercicio de la brujería consecuencia del conocimiento y poderes de ciertas mujeres o, por el contrario, considerarlo la debilidad asignada a las mujeres según las estipulaciones bíblicas. Ambas versiones las consideran peligrosas. El

²⁹ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum. El...*, p. 108.

conocimiento y los vicios naturales las vuelven extraordinarias, con la amplitud y ambigüedad que lo extraordinario implica.

Si se toma en consideración que el *Malleus Maleficarum* está sustentado en la misma Biblia que considera a la mujer como débil de cuerpo y mente y portadora de los males carnales, se justifica la premisa del pacto demoniaco como iniciación a la brujería. Este principio permeó durante la Baja Edad Media y el Renacimiento. Cuatro décadas después de la publicación del *Malleus Maleficarum*, el franciscano Fray Martín de Castañega escribió por primera vez en castellano en 1529 su *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías*. Su obra cobró relevancia por ser el primer texto sobre demonología no escrito en latín y sobre todo por recopilar los planteamientos demonológicos principales que proponía el cristianismo. En este sentido, no es extraño que su razonamiento acerca de la naturaleza de las mujeres sea el siguiente:

Lo primero porque Cristo las apartó de la administración de sus sacramentos, por esto el demonio les da autoridad más a ellas que a ellos en la administración de sus execraciones. Lo segundo, porque más ligeramente son engañadas por el demonio, como parece por la primera que fue engañada [refiriéndose a Eva], a quien el demonio primero tuvo recurso que al varón. Lo tercero, porque son más curiosas en saber y escrudiñar cosas ocultas, y desean ser singulares en el saber, como su naturaleza se lo niegue. Lo cuarto, porque son más parleras que los hombres, y no guardan tanto secreto, y así se enseñan unas a otras, lo que no hacen tanto los hombres. Lo quinto, porque son más sujetas a la ira, y más vengativas, y como tienen menos fuerzas para se vengar se algunas personas contra quien tienen enojo, procuran y piden venganza y favor del demonio.³⁰

Estas aseveraciones reflejan por una parte la inspiración de Castañega en la Biblia y los postulados de Kramer y Sprenger sobre las debilidades corpóreas, sociales y mentales que desde la mirada masculina se atribuían a las mujeres en general, pero por otra, reafirma la

³⁰ Martín de Castañega, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso [...], y de la posibilidad y remedio dellas* (formato PDF), Logroño. Miguel de Eguía, 1529, p. 30. Sobre los execraciones es necesario aclarar que estos eran opuestos a los sagrados sacramentos que indican la guía para “remedio y salud” de los fieles católicos. Es decir, los execraciones eran orientación para la maldad. “[...] execraciones, que son contrarios a los sacramentos, porque los sacramentos eran vasos de gracia para la virtud, que mediante ellos, los que los reciben la consiguen; y los que reciben los execraciones no solo no alcanzan gracia ni virtud, más incurren en pecado de infidelidad, que es el mayor de los pecados.”. De Castañega, *Tratado muy sutil ...*, p. 20

relación entre conocimiento y peligro que se ha venido manejando. La natural curiosidad de las mujeres y su deseo de averiguar lo oculto las acerca al demonio, y al poder que este les confiere. Estas cinco razones enunciadas por Castañega sobre la vulnerabilidad de las mujeres ante las tentaciones del diablo son las que excluyen a los varones de ser acusados de brujería en muchas ocasiones.

Cabe apuntar que, a pesar de la justificación generalizada de la proclividad de las mujeres a la brujería, ninguno de los tratados mencionados la concebía como una práctica exclusivamente femenina. Luis Coronas en su artículo “Brujos y hechiceros: dos actitudes” recupera la brujería practicada por varones en el sur de Europa durante la Edad Media y retoma algunos casos de brujos que tuvieron, por ejemplo, la habilidad del vuelo:

[...]siempre hemos expuesto hechiceras, pero también por el sur de vez en cuando aparecía algún hombre, aficionado a la astrología como el sacerdote Francisco de Villar o el licenciado Alberto Mejorada, o incluso alguno dedicado a obtener dinero de las mujeres como hacía un alfarero de Ubeda [...] [él] hizo, según declaró, un vuelo en mulas a Avignon [...] las mulas que lo llevaron eran, según declaró, demonios. Este hecho nos recuerda el vuelo de un rabino según Ibn Hazam, así como de otro hechicero que también voló a Roma, Juan de Bargota, y aunque los vuelos estaban muy unidos a la brujería no fue el alfarero considerado brujo.³¹

En efecto, aunque los hombres también ejecutaban prácticas brujeriles como el vuelo, no fueron reprimidos por la inquisición en la misma dimensión que las mujeres.³² Para la religión cristiana, en ellas, a diferencia de los varones, estaba la naturaleza de relacionarse con lo demoniaco. La doctora *honoris causa* y activista feminista Silvia Federici afirma que a mediados del siglo XV, durante la crisis feudal, el crimen de *maleficium* cambió para condenar ya no sólo a las prácticas mágicas dañinas o la creencia en ellas, ya que cuando se llevaron a cabo los primeros juicios a brujas, la magia que refería el *maleficium* representó la principal herejía y crimen contra Dios y el Estado. De esta forma, “la caza de brujas ahondó las divisiones entre mujeres y hombres, inculcó a los hombres el miedo al poder de las

³¹ Luis Coronas Tejeda, “Brujos y hechiceros: dos actitudes”, en María Desamparados Martínez San Pedro (coord.), *Los marginados en el mundo medieval: Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2000, p. 239- 248.

³² Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004, p. 223.

mujeres y destruyó un universo de prácticas, creencias y sujetos sociales [...]”.³³ Es decir, esta diferenciación, entre mujeres y hombres que recae en la sexualidad femenina, complementa el miedo hacia la obtención-ejercicio-uso del conocimiento de las mujeres. La separación se da por el apetito sexual “naturalmente” voraz femenino; esto es lo que incita a las brujas pactar con el demonio a través del coito y así iniciarse en la brujería.³⁴ De esta forma, una vez siervas del diablo, las mujeres convertidas brujas adquieren poderes y practican la magia con el fin de dañar a la sociedad y servir a su amo. Así, hasta ahora se puede identificar que la brujería es mayormente repudiada cuando la practican mujeres, que son naturalmente lascivas y que poseen saberes ancestrales que les implican poderes extraordinarios, por todo esto, su peligrosidad aumenta.

Si toda mujer era susceptible de caer en los enredos del demonio por su “naturaleza”, cada mujer se encontraba en la mirada vigilante de los inquisidores y de la misma sociedad. Con el *Malleus Maleficarum* Kramer y Sprenger evidenciaron que la sociedad medieval marcó una diferencia entre ellas y el resto, nosotros-ellas. Esto es, si se lograba que la misma sociedad desconfiara de todas las mujeres por su naturaleza aberrante, sería más sencillo que buscar a una sola mujer que hiciera daños visibles. Ya que era muy poco probable tener pruebas concretas y demostrables de su herejía, las brujas podrían ser cualquier mujer.

Siendo todas las mujeres sospechosas, una vez convertidas en vasallas del demonio, las brujas debían complacer sus deseos a través de prácticas consideradas detestables por la moral cristiana: misas negras, reuniones en aquelarres, pociones, adoración al diablo, antropofagia, entre otras. En lo que respecta a esta investigación, interesan solo algunas de las acusaciones que enuncia el *Malleus Maleficarum*:

³³ Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004, p. 223.

³⁴ “El ‘acto genital’ se convierte en el espacio privilegiado de contacto con el diablo; siendo el sexo la forma más indigna y herética de alejarse de un Dios puro y puramente espiritual”. Cohen, *Con el diablo...*, p. 27.

Cuadro 1.	
Cuatro acusaciones del <i>Malleus Maleficarum</i> a las brujas	
Acusación	Cita
Hematofagia	“A cierto hombre le había faltado su hijo de su cuna, y al encontrar un congreso de mujeres en horas nocturnas, juró que las había visto matar a su hijo y beber su sangre y devorarlo.” p. 26
Infanticidio	“[...] aquellas que, contra todos los instintos de la naturaleza humana o animal, tiene la costumbre de comer ³⁵ y devorar a los niños de su propia especie.” p. 152.
Vuelo	“El canon habla sólo de viajes imaginarios y de traslaciones corpóreas, y quienes intentan reducir todas las supersticiones a esta ilusión; porque así como aquellas mujeres se transportan en su imaginación, así las brujas se transportan real y físicamente.” p. 60
Trasmutación o metamorfosis	“Debemos esforzarnos por entender con claridad qué ocurre en realidad cuando hoy en día, y por el poder del diablo, los magos y las brujas se convierten en lobos y otros animales salvajes.” p. 62
Fuente: Elaboración propia basado en Kramer y Sprenger, <i>Malleus Maleficarum</i> . El...	

Estas acusaciones que hacen Kramer y Sprenger representan alta peligrosidad al orden social de la Edad Media. Por una parte, el vuelo y la metamorfosis representan la facultad de conferirles capacidades sobrehumanas y que eso representa a su vez, las acciones del diablo en la sociedad. Por otro lado, la hematófagia ligada al infanticidio se convierte en pecado inefable por arremeter contra los más indefensos física y espiritualmente. En este sentido, los cuatro rasgos que interesan a esta investigación repercuten y atentan contra la reproducción y orden social establecido por las instituciones religiosas.

- **Vuelan y se transforman**

Las habilidades sobrenaturales del vuelo y la transformación que Heinrich Kramer y Jakob Sprenger asocian a las brujas en el *Malleus Maleficarum*, aunque difíciles de vincular con

³⁵ Declaraciones como esta dan pie a considerar el canibalismo, cometido después de la hematófagia, como parte de las prácticas recurrentes en las brujas. Aunque lo que interesa en este fragmento es el fondo de esta acusación, es decir, el infanticidio como sinónimo de asesinato, es importante tener presente que la antropofagia existe entre las acusaciones a las brujas europeas medievales. Sin embargo, el canibalismo no se retoma en este capítulo ya que se comete después del asesinato que sucedió por la succión de sangre.

fenómenos tangibles, son útiles para evidenciar los recursos teológicos que los autores debieron usar para validar sus acusaciones, pero también ejemplifican la reducción de conocimiento-poder de algunas mujeres, en el “pacto demoniaco”. Los autores anulaban su capacidad de agencia, y también las focalizaron como enemigas de la sociedad al considerar a las brujas un mero vehículo del poder del diablo. Sin embargo, su preocupación sobre el alcance del poder de Dios y del diablo, así como el debate con el *Canon Episcopi*, es visible cada vez que Kramer y Sprenger se preguntan si es cristiano creer y asegurar las capacidades de las brujas. De reconocer el poder de estas, se daría por sentado no solamente la potestad del diablo, sino que también se aseguraría la facultad que ciertas mujeres tenían para contravenir el orden, y con ello, se vería amenazada la organización social en manos de las instituciones religiosas. De tal suerte, en un intento por resolver sus propias incertidumbres, dejan la responsabilidad del mal causado por el demonio en manos de Dios. Si el Todopoderoso permitía que se cometieran actos malignos en la tierra sería porque es su voluntad en tanto pueda castigarlos, es decir, el castigo divino funcionaba como ejemplo en el que se ganaba un bien mayor.

Pueden consultarse los escritos de muchos doctores acerca del libro dos de las sentencias, y se comprobará que todos concuerdan en decir que existen brujos y hechiceros que por el poder del diablo son capaces de producir efectos reales y extraordinarios, y que estos no son imaginarios, y que Dios permite que tal cosa suceda.³⁶

Las aseveraciones que hacen Kramer y Sprenger sobre la voluntad de Dios respecto a las capacidades del diablo impiden un acercamiento a la brujería y la maldad del diablo de manera directa, pues no se afirma la magnitud del poder maligno siempre que esta no puede ser asemejada con la bondad de Dios.³⁷ No obstante, el texto sí permitía que el público lector de su época aceptara las premisas como verdaderas ya que a cada duda la respaldaba el poder irrefutable de Dios. Asimismo, respaldaban su propuesta en que, así como lo estipulaba San Agustín, todo lo que se expresa con palabras existe en una realidad física.

³⁶ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum. El...*, p. 57.

³⁷ Comparar el poder del demonio con la de Dios corría el riesgo de considerarse herejía, sin embargo, los autores insisten en que el demonio y los males que ocasiona existen porque Dios los permite para castigarlos después. En este sentido, la existencia del diablo redime y elimina la culpa sobre Dios con el riesgo de que nazcan acusaciones de inacción.

Que el diablo puede provocar un efecto mágico sin la colaboración de un brujo. Así lo afirma san Agustín, todas las cosas que suceden en forma visible, de modo que es posible verlas, pueden (se cree) ser obra de los poderes inferiores del aire. Pero los males y dolencias corporales no son por cierto invisibles, antes bien, resultan visibles a los sentidos, por lo cual pueden ser provocados por los diablos.³⁸

Dado que lo desconocido implica una dificultad para hacerle frente, señalar a las mujeres como causantes de los sucesos insólitos funcionó como una medida delimitadora. Es decir, al establecer confines, las mujeres brujas se hacían menos peligrosas para la sociedad. Y ya que los mismos Kramer y Sprenger describían sucesos extraordinarios supuestamente ejecutados por las brujas con dificultad, insistían, más que en el aspecto herético de su existencia, en la presunta naturaleza femenina, aquella que les fue impuesta y normalizada por la religión católica. Esto implicaba hacer hincapié en su falta de razonamiento, en sus debilidades y sobre todo en su deseo sexual insaciable.

De las cuatro diferentes acusaciones que se encuentran en el cuadro 1, el vuelo y la trasmutación, son mencionadas por Kramer y Sprenger en menor cantidad que otras prácticas, probablemente por ser las más difíciles de atestiguar físicamente. Sin embargo, en todo momento justifican la veracidad de esos poderes con testimonios o con el argumento del poder que el diablo les otorgaba a estas brujas debido a la susceptibilidad femenina de caer en sus enredos.

Sin olvidar que en más de una ocasión los autores retoman, ejemplifican y comparan muchas de las creencias helénicas con lo que el cristianismo consideraba pagano, es necesario que, pese a esas comparaciones demeritorias, se retome la religión griega y romana para contrastar los argumentos de Kramer y Sprenger sobre el vuelo y la trasmutación, y, sobre todo, enfatizar en las implicaciones de construcciones de mujeres brujas hechas por hombres religiosos. En el caso grecorromano las deidades a las que se encomendaban para realizar actos mágicos no siempre eran malignas. Principalmente la ayuda era solicitada a Diana,³⁹

³⁸ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum. El...*, p.66.

³⁹ Diana se relacionó inicialmente con la caza, los animales y las tierras salvajes. Después se le sumaron los cambios lunares, la noche y la fertilidad. Sus atributos navegan entre lo masculino (la caza) y lo femenino (la fertilidad). Por esto es considerada por la antropóloga Yolanda Beteta como una deidad transgresora. Véase más en Yolanda Beteta Martín, *Brujas, femme fatale y mujeres fálicas. Un estudio sobre el concepto de monstruosidad femenina en la demonología medieval y su representación iconográfica en la Modernidad desde*

pero se lograba a través de un proceso extático en el que las o los participantes experimentaban alucinaciones como la levitación o la transformación zoomórfica.

En este sentido, el historiador italiano Carlo Ginzburg en *Historia nocturna* menciona que estos rituales extáticos también se llevaban a cabo en la Edad Media y siglos posteriores a través de diferentes sustancias.⁴⁰ Ginzburg apunta que dentro del *Canon Episcopi* en el que se discutía la herejía que significaba la creencia en la brujería, destacaron estudiosos italianos como Gerolamo Cardano, médico y matemático del siglo XVI, y Giambattista della Porta, filósofo y alquimista del siglo XVII. Ambos consideraron que las creencias populares sobre el vuelo y la transmutación no eran reales, más bien, se debían a las alucinaciones que provocaban la desnutrición o la ingesta de enteógenos contenidas en alimentos.⁴¹ Al respecto Ginzburg enuncia, entre una variedad de posibilidades, dos muy interesantes y que abren la puerta a otros cuestionamientos que deben ser discutidos en futuras ocasiones. Por una parte, habla sobre el hongo *amanita muscaria* del cual se conoce su uso desde cuatro mil años antes de Cristo y que provoca un efecto parecido a la ebriedad y lividez a quien lo consume exprimido. El también llamado “hongo sapo” en la Italia septentrional, Polonia, Alemania y Ucrania, abre el cuestionamiento sobre la relación entre este nombre y su asociación con los bufónidos, un anfibio representativo de los magos, hadas o brujas, así como las connotaciones tardías que se le han dado a este animal como sucio o demoniaco.⁴² Por otra parte, el otro hongo es el *claviceps purpurea* que crece en cereales como el centeno y que puede provocar gangrena o casos graves de epilepsia. Para el caso de esta última seta, quienes llegasen a ingerirla experimentaban alucinaciones como de éxtasis en las que describían traspasar el nivel terrenal para pasar al de los muertos.

la perspectiva de la Antropología de Género, tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2016, p.506.

⁴⁰ Carlo Ginzburg, *Historia Nocturna*, trad. de Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Muchnik Editores, 1991, p. 120-140.

⁴¹ Este término es acuñado por Gordon Wasson, Carl A. P. Ruck y Jonathan Ott y recuperado por Dolores Morales como sustancias embriagantes de uso ritual. La finalidad de nombrarlo así es eliminar el significado peyorativo que se les dan, como droga o alucinógenos. Este término quiere decir: deidad dentro de uno; por lo que parece muy apropiado su uso, tomando en cuenta lo que se ha explicado hasta aquí sobre la ayuda de deidades o el mismo demonio para ejecutar actos mágicos. Véase más en Dolores Carmen Morales Muñiz, “De la mandrágora al peyote. Plantas brujeriles en España y América”, en Cortijo y Gómez, *Las minorías: ciencia...* p. 52-63.

⁴² Ginzburg, *Historia Nocturna*, p. 226.

La sensación de pasar al más allá o ir más allá, refiriéndose al plano terrenal como punto de partida, es nombrada por Ginzburg como “vuelo mágico”. En este escenario los participantes experimentaban una sensación de ligereza que asociaban con realmente volar. Probablemente al expresar estas sensaciones, quienes escuchaban, las relacionaron con algo sobrenatural y posteriormente con el diablo. Otra peculiaridad sobre el uso del *claviceps purpurea* es que fue asociado mayormente con las mujeres, pues se sabía que su consumo ocasionaba fuertes dolores abdominales que propiciaban el aborto, o “infanticidio voluntario”.⁴³ En este sentido, Ginzburg apenas menciona la relación entre este enteógeno con las mujeres, que más allá de su utilidad para realizar “vuelos mágicos”, vislumbra su implicación en el control femenino sobre sus cuerpos.

Finalmente, aunque la creencia en torno a la posibilidad de volar corporalmente se adjudicó al consumo de enteógenos, la tradición oral fue convirtiendo la aseveración de la habilidad del vuelo en una característica demoniaca avalada por los enunciados de Kramer y Sprenger. Así pues, los autores sustentaron la veracidad de sus afirmaciones en los relatos populares y en las confesiones de brujas arrepentidas, quienes, en un intento de evitar la hoguera, manifestaban haber cometido los pecados más atroces y extraordinarios. Así sucedió con la capacidad de metamorfosis que se les adjudicó a las brujas.

Durante la Edad Media, filósofos como el padre⁴⁴ de la Iglesia Agustín de Hipona retomaron a los pensadores grecorromanos para sustentar y reforzar sus creencias acerca de los roles sociales atribuidos a las mujeres. Por ejemplo, en el *Timeo* de Platón se expone una relación entre la animalidad y el cuerpo femenino. De acuerdo con este texto las mujeres contienen un animal hambriento en su interior que causa sofocos y mareos desatando su apetito sexual, el útero: “En las mujeres la matriz y la vulva no se parece menos a un animal

⁴³ Así nombra Irene González a los abortos que se daban en el ámbito doméstico durante la Edad Media: “Seguramente la mayor y principal causa de los infanticidios voluntarios era la pobreza. Una segunda causa de infanticidio, con mayor repercusión en las obras de arte, debía ser el deseo de ocultar el resultado de una conducta sexual reprobada socialmente. Así los hijos de relaciones extramatrimoniales, de mujeres solteras, o viudas, o monjas, eran especialmente vulnerables, siendo su destino más habitual la muerte o el abandono”. Irene González Hernando, “El infanticidio”, *Revista digital de Iconografía medieval*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, v.5, n. 9, 2013, p. 31.

⁴⁴ En este proyecto, conforme la composición sintáctica lo permita, se evitará hacer uso de la palabra “padre” para referirse a los religiosos o evangélicos. Con la finalidad de alejarme de conceptos que retomen la colonialidad y el paternalismo con el que se vincula a las y los indígenas con los religiosos, omitiré dicha palabra.

ansioso de procrear, de manera, que, si permanece sin producir frutos mucho tiempo después de pasada la sazón conveniente, se irrita y se encoleriza; anda errante por todo el cuerpo”.⁴⁵

No obstante, aunque Platón no asevera que las mujeres pueden transformarse en un animal, sí deja entrever que su naturaleza es diferente a la de los varones: “Entre los hombres, que recibieron la existencia, los que fueron cobardes y pasaron su vida en la injusticia, fueron, según todas las probabilidades, metamorfoseados en mujeres en su segundo nacimiento”.⁴⁶ Por esta declaración pareciera que se posicionan a la mujer en un lugar inferior al hombre.

Desde otro ángulo, la relación entre animales y mujeres es abordada por la investigadora matritense Dolores Morales, quien asegura que en la época medieval los animales tenían más de un significado.⁴⁷ En el ámbito religioso circularon profusamente los llamados Bestiarios. Estos compendios de animales reales y fantásticos, acompañados de una definición, pretendían demostrar que cada ser vivo tenía una función específica en el mundo terrenal. Por lo tanto, animales carroñeros y depredadores, que dependían de la muerte de otros seres para subsistir, fueron despreciados totalmente y asociados con la maldad, mientras que otros animales se fueron relacionando con grupos sociales. Por ejemplo, los cerdos se relacionaron con la glotonería, avaricia y la gula y se les asoció con el personaje, ya identificado como maligno, del judío. Algo semejante sucedió con sus sucesoras, las brujas. Aunque se les asoció mayormente con los gatos por ser el símbolo de la herejía y traición, otros animales como los lobos, cuervos, serpientes, ratones y búhos se ligaron al imaginario social en torno a las brujas. En ocasiones se les vinculaba como sus mascotas o demonios familiares,⁴⁸ pero también se les consideró como la metamorfosis de ellas mismas.

La trasmutación en animales representó una prueba más de los poderes que adquirirían las brujas luego del pacto demoniaco. Durante su transformación en gatos, ratones, cuervos o búhos, principalmente, las brujas se camuflajeaban para cometer sus fechorías sin ser

⁴⁵ Platón, “Timeo”, trad. de Patricio de Azcárate, en Platón, *Obras completas de Platón*, 11 v., Madrid, Medina y Navarro editores, 1871- 1872, serie III, v. 6, p. 262.

⁴⁶ Platón, “Timeo”, p. 262.

⁴⁷ Morales Muñiz, “Fauna y minorías en la España medieval: la animalización como exclusión”, en Cortijo y Gómez, *Las minorías: ciencia...* p. 63- 73.

⁴⁸ Se les consideró a los demonios familiares como espíritus malvados depositados en un animal que obedecía y acompañaba a las brujas en todos sus cometidos. Roberto Martínez González, “Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, v. 28, n. 111, 2007, p. 189- 2016.

descubiertas. Los mismos Kramer y Sprenger invitan a pensar en Circe quien era capaz de convertir a otras personas en animales, aunque para ellos, a diferencia de lo que se creía en la época Homérica, la metamorfosis no era una ilusión sino una transformación real.

Teniendo en mente que los autores del *Malleus Maleficarum* insisten en crear una imagen identificable de las brujas como peligrosas, no debe extrañar que se les haya relacionado con los animales para así deshumanizarlas. La acusación de metamorfosis, en especial, se encuentra en una dimensión política. En palabras de Dolores Morales:

[...]la fauna [fue] asociada a las minorías, a los adversarios políticos y a los enemigos religiosos en la España medieval. En un contexto más amplio, y no sólo con respecto a las minorías, entraríamos dentro del fenómeno de la alteridad. *El otro* era animalizado incluso antes de definir la estrategia a seguir en el trato al adversario. En cualquier caso, cuando el hombre sufre un proceso de animalización deja de ser humano y se puede justificar su rechazo o exclusión [...] ⁴⁹

Mientras se niega su condición humana se legitima la violencia, exclusión y exterminio de las brujas y de cualquier alteridad “amenazante”. Sin embargo, se debe tener en mente que sólo los animales carroñeros -que consumen cadáveres-, depredadores -que cazan para alimentarse- o rastrosos -que se desplazan por el suelo- fueron asociados a la brujería. Las características distintivas de estos animales implican comportamientos similares a los que se asociaron a las brujas, que, siendo sigilosas, chupaban la sangre de infantes y en ocasiones se alimentaban del cadáver de estos.

Por su parte, en el *Malleus Maleficarum* se puede leer en repetidas ocasiones que:

- a) Las brujas dañan a los hombres y a los animales – refiriéndose a los animales domésticos-: “[...] cuando Dios está más ofendido, permite los males que ante todo buscan las brujas, y por los cuales reniegan de la fe, en la medida del poder del demonio; y tal es la capacidad de dañar a los hombres, los animales y los frutos de la tierra”. ⁵⁰

⁴⁹ Morales Muñiz, “Fauna y minorías...”, p. 63 y 64.

⁵⁰ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum. El...*, p. 134.

- b) Que las brujas tienen poder sobre los animales rastreros más que en otros animales: “Además, el poder de las brujas resulta más evidente en las serpientes, como se dice, que en otros animales, porque por medio de una serpiente tentó el diablo a la mujer”.⁵¹
- c) Las brujas y los lobos son diferentes a los demás animales porque ellos tienen la costumbre de devorar niños pequeños: “La primera de estas dos abominaciones es el hecho de que algunas brujas, contra el instinto de la naturaleza humana y, en verdad, contra la naturaleza de todos los animales, con la posible excepción de los lobos, tienen el hábito de devorar y comer a los niños pequeños”.⁵²

En estas asociaciones de las brujas con animales que hacen Kramer y Sprenger, se puede identificar el proceso de deshumanización que mencionaba Dolores Morales. Es a través de estas semejanzas que se construyen las diferencias entre brujas y el resto de la sociedad. Los enunciados animalizantes del *Malleus Maleficarum*, identifican a las mujeres brujas como malignas, inferiores y no naturales, es decir, lejos de lo divino. Esto, aunado a la capacidad de volar, mostraba a las brujas, por una parte, malignas, pero por otra, como capaces de ejecutar actos sobrenaturales gracias a sus poderes, que, si bien habían sido otorgados por el demonio, en el imaginario social, contaban con dotes amenazantes para el orden establecido.

De momento se ha analizado brevemente el fondo de estas dos acusaciones: volar y transformarse en animales. Ambas son dos características que se sustentaron en la tradición oral y la confesión de brujas que buscaron escapar de la hoguera. Sin embargo, para Kramer y Sprenger estas habilidades eran tan reales físicamente como el poder del diablo y el poder de Dios. A diferencia de estas prácticas difíciles de identificar materialmente, la hematofagia y el infanticidio fueron prácticas que se adjudicaron fácilmente a las brujas. Una acompañada de la otra, expresadas en un contexto de mortandad infantil, permitió que las pruebas, como cadáveres de niños, las convirtieran en evidencia de los poderes y de la naturaleza de las brujas.

⁵¹ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum. El...*, p. 109.

⁵² Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum. El...*, p. 126.

- **Hematófagas e infanticidas**

En el cuadro 1 se identifican algunas citas del *Malleus Maleficarum* en donde Heinrich Kramer y Jakob Sprenger acusan a las brujas de cuatro rasgos diferentes. Por una parte, las capacidades de volar y transformarse en animales implicaban hacer uso de la tradición oral, testimonios y de la filosofía propuesta por personajes como Platón o San Agustín puesto que su demostración física era complicada, por no decir imposible. Por otra parte, las prácticas de hematofagia e infanticidio que se les adjudicaron a las brujas funcionaron en un sentido inverso. Mientras el vuelo y la metamorfosis necesitó de diversas tradiciones para comprobar su existencia, la elevada cifra de muerte infantil durante la Edad Media necesitaba una explicación y la maldad de las brujas a través de las prácticas de hematofagia e infanticidio fue una de las respuestas más socorridas. Además, las acusaciones del apartado anterior pueden catalogarse como vías para cometer diferentes ritos⁵³ en los que practicaban las “costumbres” -como Kramer y Sprenger las llaman- que en este apartado se abordan. Es decir, el vuelo y la metamorfosis eran medios para cometer las prácticas de hematofagia e infanticidio.

Y esta clase está compuesta de aquellas que, contra todos los instintos de la naturaleza humana o animal, tienen la costumbre de comer y devorar a los niños de su propia especie. Y esta es la clase más poderosa de brujas, que practica además muchísimos otros encantamientos pues provocan granizo y graves tempestades y rayos; causan esterilidad en los hombres y animales; ofrecen a los demonios, o matan de otras maneras, los niños que no devoran. Pero estos son sólo los niños que no han renacido por bautismo en las fuentes porque no pueden devorar a los bautizados, ni a ninguno sin permiso de Dios.⁵⁴

⁵³ Joaquín Torrego describe al rito como “un acto de carácter ceremonial que ha de llevarse a cabo en lugares sacralizados y de acuerdo a unas normas estrictas determinadas por la tradición o por una autoridad, con la habitual presencia de un oficiante- mediador, chamán, sacerdote, artista [...] han sido el medio individual o colectivo de comunión con fuerzas superiores”. Joaquín Francisco Torrego Graña, “Sangre y cuerpo. Arte, religión e individuo”, *Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, v. 6, 2011, p. 238.

⁵⁴ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum. El...*, p. 152.

Heinrich Kramer y Jakob Sprenger conceden a las brujas que practican el infanticidio el título de “la clase más poderosa”, lo cual representa una postura contundente hacia ellas. Por una parte, le reconocen el poder que estas mujeres pueden ejercer, pero, por consiguiente, las identifican como peligrosas. Su peligrosidad radica en su comportamiento contranatura -no natural y por tanto opuesto a lo divino- que no sólo atenta contra los principios cristianos dictados por la Biblia, sino que a su vez pone en riesgo las estructuras sociales. Estas bases estipulaban los roles y estereotipos que hombres y mujeres debían seguir para mantener una sociedad funcional, en el contexto de Kramer y Sprenger, la sociedad medieval. Por otra parte, los autores del *Martillo de las brujas* demuestran que el comportamiento natural femenino -humano o animal- debe ser lo contrario a estas brujas, es decir, cuidador y maternal. De tal suerte, las mujeres que trasgreden tales principios son más deplorables que los animales,⁵⁵ pues no las detiene que sus víctimas sean de su misma especie. Kramer y Sprenger hacen una aclaración que permite rectificar el poder y voluntad de Dios y con ello minorizar la maldad que pueden llegar a causar las brujas. Si sólo corren riesgo los niños y niñas que no han recibido el bautismo, es porque no han sido reconocidos como hijos de Dios, por lo tanto, están fuera de su protección. En este sentido, que muchos infantes murieran en los primeros meses o años de vida, tenía una explicación fundamentada en la religión cristiana.

No obstante, en la Edad Media muchas niñas y niños morían bien por enfermedades para las cuáles no existía un tratamiento efectivo o por accidentes. Al respecto no existen muchas fuentes documentales que expresen información cuantitativa y que permitan explorar más la mortandad infantil, pero sí se ha podido estudiar este fenómeno desde el ámbito cualitativo. Dado que las mujeres acusadas de brujería se les inculpaba de asesinar niños, la mortandad que abordo es la relacionada al infanticidio.

Durante el medioevo, la antigua ley griega y latina *pater familias* que adjudicaba a los hijos como propiedades de los padres, seguía vigente en esencia, incluso después que Constantino condenara a los parricidas -padres que aprobaban el asesinato de sus hijas e hijos por el motivo que fuera- desde el año 306. Una de las principales razones

⁵⁵ Como ya se veía, existe la excepción de los lobos que según Kramer y Sprenger tienden a devorar a sus crías. También exceptúan a los animales rastreros como la serpiente, la cual se asemeja a las brujas por ser el medio por el que el diablo sedujo a las mujeres.

para cometer parricidio era la malformación, de la cual la Iglesia en los siglos XVI y XVIII seguía haciendo responsables a los padres. No era una sorpresa que muchos progenitores recurrieran al infanticidio como solución para este y otros problemas.

En su artículo “El infanticidio”,⁵⁶ Irene González recoge distintos tipos de infanticidio dentro de los milagros marianos que exponen los poemas y canciones llamadas *Las Cántigas de Santa María*.⁵⁷ Estas eran una colección de poemas y canciones acompañadas de imágenes, dirigidas y ordenadas por Alfonso X de Castilla durante su reinado (1280- 1284). El análisis que González hace sobre el infanticidio se basa en procesos jurídicos y prácticas religiosas, pero se apoya principalmente del “Código Rico” contenido en *Las Cántigas* por el contenido visual y las historias que cuentan estas miniaturas. De tal suerte, González apunta varias cosas interesantes de los casos detrás de los milagros marianos: primero, los infanticidios relatados se pueden analizar desde tres escenarios, los domésticos, los accidentales y los relacionados al enfrentamiento religioso. Segundo, no se relaciona a los padres con la muerte del infante, es decir, los varones se desvinculan de estos acontecimientos. Tercero, las mujeres son las sospechosas o culpadas del crimen y su señalamiento puede ser como autora o por negligencia en su labor de materner. El mismo Alfonso X en *Las siete partidas*, escritas durante su reinado, adjudica la responsabilidad de cuidar y procurar a las mujeres. En este compendio jurídico establece porqué concierne a las mujeres y no a los hombres hacerse cargo de los hijos e hijas:

[...]Y la razón de por qué llaman matrimonio al casamiento y no patrimonio es esta: porque la madre sufre mayores trabajos con los hijos que no el padre, pues comoquiera que el padre los engendre, la madre sufre gran embargo con ellos mientras que los trae en el vientre, y sufre muy grandes dolores cuando ha de parir y después que son nacidos, lleva muy grandes trabajos en criarlos ella por sí misma, y además de esto, porque los hijos, mientras que son pequeños, más necesitan la ayuda de la madre que del padre. Y porque todas estas razones sobredichas caen a la madre hacer y no al padre, por ello es llamado matrimonio y no patrimonio.⁵⁸

⁵⁶ González Hernando, “El infanticidio”, p. 29-42.

⁵⁷ Rey de Castilla Alfonso X El sabio, *Cántigas de Santa María I*, Walter Metmann (ed.), Barcelona, Castalia, 2019, 352 p.

⁵⁸ Alfonso X, *Las siete partidas* (Formato PDF), Valparaíso, Editorial del Cardo, 2006, p. 65.

En otro momento expone la importancia de las mujeres nodrizas para el cuidado de las y los infantes:

Hacer debe el rey guardar a sus hijos en dos maneras: la primera que no hagan contra ellos ni les digan cosa que sin razón sea, por la que ellos menguasen en su bondad ni en su honra; la segunda, que no consientan a ellos que hagan ni digan cosa que les esté mal, ni de la que les venga daño, pues todo el amor ni la crianza que dijimos en estas otras leyes no les valdría nada, si la de esta manera no fuese. Y los que primeramente deben hacer esta guarda han de ser el rey y la reina, y esto es en darles amas sanas y bien acostumbradas y de buen linaje, en manera que por su crianza de ellas no reciban muerte o enfermedad o malas costumbres, pues bien así como el niño se gobierna y se cría del ama desde que le da la teta hasta que se la quita, y porque el tiempo de esta crianza es más largo que el de la madre, por ello no puede ser que no reciba el niño mucho del continente y de las costumbres del ama.⁵⁹

Conforme las producciones literarias ordenadas por Alfonso X, es evidente la importancia del ejercicio de la maternidad (entendida como la procreación, garantía del desarrollo de la vida de las y los infantes, así como el cuidado, educación y procuración de las y los mismos⁶⁰) por parte de las mujeres en la época medieval. Es decir que, aunque las mujeres que desempeñaban tales actividades no fueran quienes habían procreado al menor, como las “amas”, la labor maternal recaía en las mujeres. De esta forma, la maternidad se convirtió en su papel fundamental y ya que estas se desenvolvían en el ámbito doméstico, los asesinatos de infantes se les adjudicaban constantemente a aquellas que maternaban. En este espacio los infanticidios se catalogaron muchas veces como voluntarios. Las causas son múltiples: pobreza, para ocultar una conducta sexual no permitida socialmente, o porque los infantes nacieron con alguna discapacidad mental o física. Por su parte, los infanticidios accidentales, los más comunes, sucedían cuando la nodriza o la madre que dormía con el recién nacido caía sobre él asfixiándolo.

El tercer escenario plasmado en *Las Cántigas de Santa María* y en procesos judiciales, abarcaba los infanticidios asociados a las creencias religiosas, es decir, las que se

⁵⁹ Alfonso X, *Las siete partidas*, p. 29.

⁶⁰ Karla Barrantes Valverde y María Fernanda Cubero Cubero, “La maternidad como un constructo social determinante en el rol de la feminidad”, *Revista Wimb lu*, Universidad de Costa Rica, San José, v. 9, n. 1, 2014, p. 29-42.

les adjudicaron a los enemigos de los cristianos. En este ámbito, así como lo describían Kramer y Sprenger en el *Malleus Maleficarum*, era de mucha importancia el bautismo del infante. Sí el menor era asesinado antes de ser bautizado significaba que la posibilidad de la salvación eterna le había sido arrebatada, e implicaban cargos judiciales y religiosos. En este sentido, las medidas anticonceptivas, el aborto y el mismo infanticidio, se consideraban como diferentes formas de un mismo pecado y eran severamente castigados. Además, la muerte o enfermedad también podía ser vista como castigo divino. De esta forma, la dolencia o deceso del infante se atribuía a las faltas y pecados cometidos por las madres.⁶¹ Aunque en el ámbito civil, las acusadas podían ser condenadas a la pena de muerte, en el espacio religioso, el castigo iba desde penitencia, excomunión, hasta la condena al infierno. La relación de la mujer con la maternidad y así con la vida del infante, es insoluble. Por lo tanto, que la muerte de su propia hija o hijo estuviera en sus manos -a quienes esencialmente solo debieron darle la vida- no fue tomada a la ligera. Así lo expone la historiadora María Tausiet:

No es ningún modo casual que las víctimas de las acusaciones de brujería fueran casi siempre mujeres. Así como eran ellas las encargadas de la supervivencia de los recién nacidos, también a ellas se les consideraba culpables de su fallecimiento. Toda la responsabilidad sobre las nuevas vidas se hacía recaer en el sexo femenino y, en consecuencia, todas las mujeres eran tenidas por brujas en potencia.⁶²

Bajo la premisa de que las brujas eran infanticidas, se les atribuyeron otras prácticas como la hematofagia. En las mismas *Cántigas* se dedican poemas a los rituales sangrientos que supuestamente realizaban los judíos (líbelos de sangre) en los que se asesinaban infantes chupándoles el flujo vital y a veces comiendo la carne del prepucio. Sin embargo, las acusaciones de infanticidio hacia las brujas abarcaban otros actos malvados además del objetivo ritual. El *Malleus Maleficarum* indica que las medidas para evitar la concepción - llámese aborto- eran tan abominables como el asesinato cometido por las brujas al chuparle la sangre a las niñas y niños. En realidad, por lo expresado en *El martillo de las brujas*, el

⁶¹ Laura Quiroga, “Las dolencias infantiles en las Cantigas de Santa María. Una aproximación a las enfermedades infantiles en la Baja Edad Media castellana”, *Cuadernos de Historia: serie economía y sociedad*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba Argentina, n. 25, 2020, p. 31- 52.

⁶² María Tausiet Carlés, “Brujería y metáfora: el infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI- XVIII), *Temas de Antropología Aragonesa*, Instituto Aragonés de Antropología, Aragón, n. 8, 1998, p. 72.

objetivo era deshacerse de los infantes, incluso desde antes del nacimiento. Así, en el manual se puede leer:

[...] sino que a menudo arrebatan la propia capacidad de engendrar, de modo que una mujer no puede concebir, y un hombre no puede ejecutar el acto aunque todavía conserve su miembro. Y sin ilusión alguna, también provocan el aborto después de la concepción, acompañado a menudo de muchas otras enfermedades.⁶³

Es interesante la separación que hacen Kramer y Sprenger acerca del proceso de reproducción. Mencionan que las brujas imposibilitaban a las mujeres para concebir, es decir, no podían ser fecundadas ni tampoco podían engendrar, o sea que pasada la fecundación el embarazo se interrumpía. Por lo tanto, aunque los hombres eran los únicos capaces de generar vida a través de la semilla o semen, las mujeres debían cuidar del producto desde la fecundación, es decir, maternar desde la gestación. En este sentido, las brujas atentaban contra la misma sociedad no sólo generando este tipo de “enfermedades”, sino que iban contra su “naturaleza maternal” y con ello ponían en riesgo la reproducción y crecimiento de esa misma sociedad.

De cualquier forma, si después de sus intentos el infante nacía, la niña o el niño era secuestrado de su hogar y en un ritual, similar al de los líbelos de sangre judíos, succionaban la sangre de las criaturas y ofrecían el cuerpo al diablo. La pérdida de una vida inocente era reprobable en un ambiente en el que la natalidad, únicamente saludable -sin alguna discapacidad y proveniente de una relación reconocida socialmente- era deseada, y la mortalidad infantil era significativa. Si las mujeres como encargadas de dar vida, así como de cuidarla y salvaguardarla, por el contrario, la arrebataban, cometían un acto antinatural. El crimen de infanticidio se volvía más complejo cuando el modo era a través de la hematofagia, pues como se ha visto, aunque los judíos de la Alta Edad Media eran acusados de ser devoradores de sangre, no tenían las mismas implicaciones que las mujeres brujas de la Baja Edad Media. A los judíos se les segregaba socialmente por sus supuestas prácticas sangrientas, pero a las mujeres brujas se les condenó y llevó a la hoguera por sus hábitos hematófagos, por su pacto diabólico que les adjudicaba diversos poderes, por ser asesinas y

⁶³ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum. El...*, p. 127.

por ende ir en contra de su naturaleza y lo divino, por su sexualidad lasciva y por su deseo de saber lo desconocido.

Como se anunciaba, en el medioevo se les adjudicaron a los judíos las primeras acusaciones de magia con fines malvados. Probablemente desde el siglo XII, cuando la incertidumbre política, económica y social reinaba en la Europa occidental, también la religión cristiana comenzaba a fomentar acusaciones antijudías encubiertas de magia dañina.⁶⁴ Algunas de las acusaciones más famosas contra los judíos fueron la magia dañina, envenenar pozos, la hematofagia y el infanticidio. El beber sangre y asesinar niñas y niños permeó fuertemente el imaginario medieval, aunque no fuera reconocido como brujería todavía. De esta forma, la figura del judío usurero, bebedor de sangre, envenenador y asesino se fue mimetizando en la construcción de la bruja. Aunque esta sucesión fue marcando el paso de la Edad Media al Renacimiento también existieron diferencias entre los crímenes de los judíos y las brujas.

Ambos personajes traicionaban a Dios, pero lo hicieron de diferente forma. Para los judíos la usura fue su mayor pecado y no sólo en el ámbito económico, debido a su gusto por la sangre las ganancias que obtenía eran de los cuerpos de otros cristianos. En el *Antiguo Testamento* se lee “No comereis la sangre de ninguna carne, pues la vida de toda carne es su sangre. Quien la coma será exterminado”.⁶⁵ Esto ejemplifica que al transgredir la ley divina se agrede a Dios y a su prójimo. Así como el infanticidio era una ofensa grave que atentaba contra su propia especie, la hematofagia lo agudiza pues de esta forma se extrae la vitalidad de una persona y con ella su alma:

Son muchas las sociedades no industriales y antiguas que identifican la sangre con el alma de los seres vivos. Por ejemplo, los romanos la consideraban la *sedes anima*, es decir, el asiento o la sede de la vida; para los hebreos “la vida de la carne está en la sangre” o, más claramente “pues la sangre es el alma” (Levítico 17,4 y 12,20) [...].⁶⁶

⁶⁴ Enrique Cantera Montenegro “Los judíos y las ciencias ocultas en la España Medieval”, *En la España medieval*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, n. 25, 2002, p. 47- 83.

⁶⁵ En este extracto bíblico se crea una relación entre “comer” y “beber” la sangre del prójimo. Aunque pudiera confundirse con antropofagia, debe entenderse la descripción de comerse al prójimo como “chuparle la sangre” pues es este líquido lo que se extrae para quitar la vida. Citado en Cohen, *Con el diablo...*, p. 53.

⁶⁶ Sergio Pou Hernández, “Carniceros, embalsamadores, y mujeres: el ‘tabú’ de la sangre derramada entre los aborígenes canarios”, *Bandue*, Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Madrid, n.10, 2017, p.150.

Por lo tanto, el pecado de la hematofagia cometido por las brujas se agravaba con el método y la elección de sus víctimas. Este gusto por la sangre se puede retomar de las que quizá inspiraron a Kramer y Sprenger, las striges y lamias. Pese que las dos criaturas de la época helénica tienen particularidades, suelen identificarse como una misma; son mujeres que se caracterizan principalmente por alimentarse de la sangre de infantes y transformarse en distintos animales.

Al respecto, el filólogo José Manuel Pedroza explica que los hábitos alimenticios permiten clarificar la posición de un “nosotros” y el “otro”. La distinción entre el comensal y el alimento evita el caos. Por lo tanto “[...] el humano [...] no debe beber la sangre (cayendo en el vampirismo) de otro humano, porque incurriría, si eso hiciese, en una combinación inaceptable del yo con el yo”.⁶⁷ De esta forma, el riesgo que representaban las brujas aumentaba cuando la distinción entre comensal y alimento no era posible. El peligro podía ser cualquier mujer y aunque la comida podía ser cualquiera también, gustaban de los más indefensos.

Además, no se detenían con asesinar a su inocente víctima sino que al chupar su sangre lo hacían a través de la mollera, las sienes, la vagina o el ano, reiterando así su sexualidad desmoralizada hasta para con las niñas y los niños. Pero la expresión cimera de su sexualidad desbordante era el pacto genital con el diablo transformado en hombre⁶⁸, es decir, un *íncubo*. No obstante, el demonio también podía relacionarse sexualmente con un hombre. Una vez convertido el diablo en mujer, un *súcubo*, podía mantener relaciones sexuales para robarle el semen y después, en su forma de *íncubo*, inseminar a una mujer que fácilmente podía caer en su engaño.

De esta forma se puede apreciar la herencia paulatina y con nuevas implicaciones de la hematofagia judía para las brujas de la Baja Edad Media. Dada la crisis del sistema feudal, este contexto histórico de la publicación del *Malleus Maleficarum* fue un periodo de inestabilidad política, económica, social y religiosa. Ante esta situación, una forma de

⁶⁷ José Manuel Pedroza, “Vampiros y sacamantecas: dieta blanda para comensales tímidos”, en Gerardo Fernández Juárez y José Manuel Pedroza (eds.), *Antropologías del miedo. Vampiros sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, Madrid, Calambur Editorial, 2008, p. 29.

⁶⁸ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum. El...*, p. 153.

canalizar la incertidumbre y el miedo de las transgresiones sociales, fue dirigirla hacia las mujeres.

De cualquier forma, este texto escrito a finales de la Edad Media permeó en los siglos siguientes, especialmente en el Renacimiento. En este periodo la figura de la bruja fue tomando forma y lugar en la mentalidad colectiva. Además de los medios impresos como el *Malleus Maleficarum*, la tradición oral fue fundamental en la construcción de la bruja como enemiga social. Así, el intercambio de conocimiento, las reuniones entre mujeres y su cuerpo ligado a la sexualidad, fueron ejes comunes en las acusaciones de vuelo, transmutación, hematofagia e infanticidio. Estos rasgos también fueron adjudicados y reducidos en las prácticas de las brujas americanas que esta investigación comprende: las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc*.

CAPÍTULO II.

La sangre: vida y muerte

Para la medicina contemporánea la sangre es un tejido de fácil acceso, pero por la mayoría de las culturas del mundo es considerada como una representación de vitalidad. Cuando escapa del cuerpo su sentido es el opuesto, pues remite a la muerte. Con este referente, las mujeres, dada su capacidad de parir, también tienen una relación directa con la vida por su capacidad de darla mediante el parto. Además, la asociación de las mujeres con la sangre no se limita al alumbramiento, también está presente en la menstruación o en la interrupción de un embarazo. Para la religión judeocristiana que relacionó a la mujer con la bestialidad y la falta de razonamiento, en cada uno de estos momentos la sangre tomó una connotación diferente a la sacralidad con la que se vinculaba el líquido vital.⁶⁹ Así, desde la Edad Media, la sangre se ha manejado en dicotomías constantes cuando se vincula a las mujeres: atracción y repulsión, pureza y contaminante, sagrado y profano, vida y muerte.

En el capítulo anterior se anunciaba la importancia que tenía en el imaginario de la Edad Media el infanticidio y la hematofagia. Heinrich Kramer y Jakob Sprenger en su famoso texto *Malleus Maleficarum* consideraron que sólo las mujeres que practicaban la brujería con ayuda del demonio eran capaces de llevar a cabo prácticas asesinas contra su propia estirpe. Lejos de las normas sociales y morales que establecía la religión cristiana del medioevo, se les consideraba capaces de realizar actos atroces y “no naturales” como el infanticidio a través de la hematofagia.

Recordando que lo establecido por Kramer y Sprenger refleja influencias del mundo grecorromano, en el *Malleus Maleficarum* los autores retoman a las *striges* y *lamias* para equiparar la maldad de asesinar y chupar sangre con las prácticas brujeriles. Estos seres, de la mitología griega y romana respectivamente, son conocidos como mujeres que se alimentan

⁶⁹ En la Biblia desde el Levítico -primeros cinco libros de la Biblia-, los hebreos relacionan a la sangre con el alma y con la vitalidad de la carne. De esta forma, para la religión judeocristiana, la sangre debe ser preservada y cuidada por lo que ella representa e implica. Sergio Pou Hernández, “Carniceros, embalsamadores y mujeres: el ‘tabú’ de la sangre entre los aborígenes canarios”, en *Bandue*, Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Madrid, n. 10, 2017, p. 147- 197.

de sangre de infantes, siendo el caso más conocido el de Lilith, la primera esposa de Adán. Esta mujer, decidió exiliarse del Edén luego de desobedecer las ordenes de sumisión que Dios le impuso. Su destierro ocasionó el castigo divino de perder diariamente a muchos de sus hijos. Por ello, una vez convertida en demonio súcubo, se vengó de Dios agrediendo a las parturientas y asesinando infantes chupándoles la sangre. La represalia que Lilith tomó contra las madres y sus hijas e hijos, su sexualidad lasciva como súcubo, y su rebeldía transgresora bien le valen la asociación con la brujería. De tal suerte, el literato español Golrokh Eetessam considera que Lilith puede ser una bruja primitiva y que las brujas descritas e identificadas en la Edad Media son sus descendientes:

En una época oscura, repleta de convulsiones sociales, de complejas formas de comprender la naturaleza, y de una religión que aún mezclaba lo puramente cristiano con las tradiciones más paganas, la representación del castigo que la maldad y la desenfrenada lascivia de algunas mujeres podían provocar era necesario para mantener el orden establecido. Y para llevar a cabo la representación de este mal no había figura mejor traída que la de Lilith, como señala Álvarez de Toledo: “Lilith representa la más remota personificación de la brujería y de todo lo maligno que en la mujer puede verse”.⁷⁰

Siendo, a mi parecer, Lilith la primer bruja chupasangre, se puede identificar que el hecho de contravenir el precepto de la mujer dadora de vida y convertirse en asesina ha sido estigmatizado, denunciado y castigado a lo largo de la historia. La repulsión que provocaban los actos de infanticidio y hematofagia que cometían las brujas en la Edad Media y en el Renacimiento, se debe en gran medida al valor de la sangre para la religión judeocristiana que mostraba influencias grecorromanas: cuando la sangre era relativa a los hombres representaba vitalidad y buena salud, por el contrario, cuando la sangre estaba relacionada con las mujeres implicaba suciedad. Estos conceptos permearon no sólo en la cacería de brujas de Europa del medioevo, sino también en las primeras impresiones contrastantes que los españoles tuvieron al llegar a América. En el Nuevo Mundo la relación de los indígenas con la sangre y la significación que le daban a la misma, en ocasiones se oponía a las concepciones religiosas europeas, como la sangre derramada en sacrificios humanos; si bien

⁷⁰ Golrokh Eetessam Párraga, *Lilith y sus descendientes: trayectoria del mito de la “femme fatale” en las literaturas europeas*, tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2016, p. 200.

los sacrificios implicaban un vínculo con la vida y el orden cósmico, el asesinato que se cometía de por medio no tenía cabida en el catolicismo.

En ese sentido, para este proyecto interesa conocer la importancia de la sangre como símbolo en el imaginario español ante su llegada a América, pues con base en ello se construyeron las acusaciones de hematofagia e infanticidio de las brujas por estudiar: las *tlahuelpuchi* novohispanas y las *runamicuc* peruanas. Para ello, será necesario primeramente adentrarse en la carga simbólica de la sangre para la religión judeocristiana y grecorromana como principales influencias del imaginario medieval. A su vez, será importante conocer el peso simbólico de la sangre en Mesoamérica y el área andina, para entender el contraste o similitud con las concepciones europeas de la sangre. Esto permitirá que, en un segundo apartado, se pueda ejemplificar y analizar el valor del líquido vital en relación con las mujeres a través del caso de Lilith. Esta figura, a la que considero “bruja sangrienta”, alimentó las descripciones de las mujeres que posteriormente fueron llamadas brujas chupasangre en la Nueva España y en el Virreinato del Perú.

1. El simbolismo de la sangre

La sangre en una perspectiva médica es:

un tejido conjuntivo especializado. Aunque en sentido estricto no contribuye a unir físicamente un tejido con otro, si los relaciona a plenitud pues transporta una serie de sustancias de un conjunto de células a otro. Utilizando para tal fin una extensa red de vasos que constituyen parte del aparato circulatorio sanguíneo.⁷¹

Esta definición sólo pudo ser completada después del siglo XVII cuando se describieron los glóbulos rojos y su relación con el oxígeno. La descripción siguió puliéndose hasta el siglo XIX con el descubrimiento de las plaquetas y la hemoglobina. Antes de las investigaciones científicas modernas, la sangre se definía desde el ámbito espiritual o divino. Es decir, el líquido sanguíneo tenía significaciones concretas según la cosmovisión que lo definía,

⁷¹ César Eduardo Montalvo Arenas, *Tejido sanguíneo y hematopoyesis* (sitio web), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Departamento de biología celular y tisular, <http://www.facmed.unam.mx/deptos/biocetis/PDF/Portal%20de%20Recursos%20en%20Linea/Apuntes/Tejido-sanguineo.pdf> (consulta: 23 de marzo de 2022).

generando una simbología ancestral en torno a la sangre. En este sentido, hay que tener en cuenta que un símbolo es:

[...] un contenido que, a su turno, sirve de plano de la expresión para otro contenido, con frecuencia de mayor valor cultural [...] en el plano de la expresión y en el plano de contenido, representa siempre cierto texto, es decir, posee un significado homogéneo encerrado en sí mismo y un límite preciso que permite diferenciarlo claramente de su contexto semiótico.⁷²

En otras palabras, el símbolo es un elemento que mediante la asociación representa una entidad o idea más allá de su significado inmediato.⁷³ Se puede entender que el símbolo que implicaba la sangre en la antigüedad, o por lo menos antes del siglo XVII, estaba cargado de significados por encima de lo que su definición científica moderna le implica. Siendo así, vale la pena analizar el simbolismo de la sangre para dos cosmovisiones que influenciaron en la construcción de la bruja europea del siglo XV, es decir, la tradición grecorromana y la hebrea. Además, será necesario conocer la importancia simbólica de la sangre en las cosmovisiones mesoamericana y andina, en el entendido de que los imaginarios americanos y europeos sobre el tejido sanguíneo permitieron adaptarse a las acusaciones de las brujas chupasangre de la Nueva España y el Virreinato del Perú: las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc* respectivamente.

- **La sangre en la tradición grecorromana**

Como sustancia que está dentro del cuerpo, la medicina grecorromana estudió la sangre y su relación con las enfermedades a través de la teoría de los cuatro humores orgánicos del médico griego Hipócrates del siglo V a.C. Esta teoría se deriva del planteamiento griego sobre el universo, el cual está formado por cuatro elementos básicos: agua, aire, fuego y tierra. A su vez, estos estaban relacionados con cualidades como la humedad, sequedad, calor y frío respectivamente, y con las secreciones corporales: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra.⁷⁴ Cada secreción/humor representaba una cualidad y también se asociaba con una

⁷² Iuri M. Lotman, “El símbolo en el sistema de la cultura”, *Forma y fusión*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, n. 15, p. 90

⁷³ Catalina Uribe Echeverría, *La contemplación de la sangre: tres lecturas medievales*, tesis de maestría en Literatura, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2011, p. 6.

⁷⁴ Renán A. Góngora-Biachi, “La sangre en la historia”, *Revista Biomédica*, Centro de Estudios Regionales “Dr. Hideyo Noguchi”- Universidad Autónoma de Yucatán, Yucatán, n. 16, 2005, p. 282.

estación. Por lo mismo, dependiendo la época del año, los humores que no estaban en equilibrio propiciaban ciertas enfermedades. Por ejemplo, las enfermedades respiratorias que conllevan al exceso de flema ocurrían en el invierno. Además de estas atribuciones, cada humor estaba situado en diferentes órganos del cuerpo, mientras que la bilis amarilla estaba en el hígado, la sangre se encontraba en el corazón y, siendo caliente y húmeda, aumentaba en la primavera.

Las enfermedades, al producirse por el exceso de alguna secreción, se manifestaba a través de la fiebre. La cura para ello era exterminar el humor a través de la extracción de sangre en la parte del cuerpo que causaba malestar. De esta forma, las sangrías podían ejecutarse mediante ventosas y sanguijuelas, o bien con una flebotomía, la cual implicaba abrir con un cuchillo la piel para extraer la sangre. El procedimiento terapéutico y profiláctico de las sangrías, fue muy famoso y ampliamente usado no sólo por la tradición grecorromana, sino por otras culturas como la babilónica, egipcia y china, así como entre sociedades mesoamericanas mexica y maya.⁷⁵

Sin embargo, el médico mexicano Álvaro Gómez-Leal en su artículo “Evolución del concepto de la sangre a través de la historia”⁷⁶ asegura que, dado que este remedio debía efectuarse en ciertos días conforme lo dictaran los astros, los hipocráticos lo usaron discretamente. Por su popularidad, durante el Renacimiento para sanar cualquier tipo de enfermedad se seguían realizando sangrías con mucha frecuencia. En muchas ocasiones, aunque la muerte del paciente se le adjudicara a la dolencia, era probable que el deceso se debiera al abuso de extracción de sangre.

De cualquier forma, en la medicina grecorromana el líquido vital presentaba una relación indisoluble con la salud ya que, por un lado, su extracción significaba la cura de alguna enfermedad, pero por otro, la ingesta de ella funcionaba como una transfusión de destrezas y características deseables de un ser a otro. El escritor y militar Plinio el viejo, en el tomo XXVIII de su *Naturalis Historia* del año 77 d.C., en el que habla sobre medicamentos sacados de los animales, refiere que algunos enfermos como los epilépticos buscaban curarse

⁷⁵ Góngora-Biachi, “La sangre en...”, p. 283.

⁷⁶ Álvaro Gómez-Leal, “Evolución del concepto de la sangre a través de la historia”, *Revista Biomédica*, Centro de Estudios Regionales “Dr. Hideyo Noguchi”- Universidad Autónoma de Yucatán, Yucatán, n.5, 1994, p. 161-169.

bebiendo la sangre de gladiadores degollados como si fueran “copas vivientes” de las cuales adquirirían su fuerza y salud.⁷⁷ No obstante, la transferencia de cualidades a través de la sangre no sólo se daba mediante la ingesta del líquido sino que, se transmitían por la herencia genética. Aristóteles pensaba que el esperma femenino (el óvulo) y masculino procedían de la sangre por lo que el líquido mismo permitía la sucesión de un linaje. Ese fundamento ideológico de parentesco permeó incluso en las monarquías que compartían con su estirpe la “sangre azul”.⁷⁸

Siguiendo con Hipócrates, consideraba que los remedios, las enfermedades y los órganos del cuerpo estaban cargados de una concepción animista, es decir que “los fenómenos que se desarrollan en los seres vivientes [eran] dimanados de un principio superior e inmaterial que actúa sobre la materia inerte y al que está sometida”.⁷⁹ Con este precepto, el médico dividió el espíritu divino en dos partes: la primera, que es el alma, representa el carácter psíquico, se encuentra en el cerebro y su distribución es a través de los nervios. La segunda, que es el espíritu vital, es de carácter físico, se encuentra en el corazón y su distribución es mediante la sangre. De acuerdo con Álvaro Gómez, Empédocles consideró que al nacer el infante tenía vida, pero no espíritu por carecer de aliento, por lo que al dar el primer respiro el espíritu se posicionaba en la sangre. Así, vale la pena recordar que para los romanos la sangre era considerada la *sedes anima* o el lugar donde se encuentra la vida.

Por lo tanto, la sangre no solo se convertía en receptora de la vida, sino que también lo fue de enfermedades y de espíritus malignos que debían ser extirpados a través de las sangrías. De tal suerte, la sangre se conformó de simbolismos, positivos debido a la importancia de vitalidad y salud que se le concedió, pero negativos cuando se le asociaba a las mujeres. Estas nacían con exceso de calor, es decir, que como se veía en la relación de los humores con las cualidades naturales, las mujeres también presentaban un excesivo nivel de sangre que, mientras no llegara el momento de expulsarla, las mantenía en un estado

⁷⁷ Plinio el viejo, *Historia Natural*, trad. de Antonio Fontán y Ana María Moure Casas, intro. de Ana María Moure Casas, 10 v., Madrid, Gredos, 2001, p. 239.

⁷⁸ “Cuando un padre asegura con orgullo que su hijo es de su propia sangre o cuando se afirma que la realeza adquiere genéticamente su sangre azul, la implicación es meramente simbólica. Pero la transmisión de facultades psíquicas deseables o indeseables por el contacto directo con la sangre es un concepto que todavía está vigente para muchas personas.”. Gómez-Leal, “Evolución del concepto...”, p. 165.

⁷⁹ Claude Bernard, “Definición de la vida. Las teorías antiguas y la ciencia moderna”, *Revista Cubana de Salud Pública*, Editorial Ciencias Médicas, La Habana, v. 41, n. 2, abril- junio. 2015, p.369.

constante de enfermedad. Por lo tanto, más que al verse interrumpida por el embarazo en el que el feto se alimentaba de ella, la sangre menstrual no representaba ningún beneficio a la sociedad ni a la misma mujer. Además, la forma involuntaria de perder sangre, es decir, la menstruación, significaba aparte de una enfermedad o una herida, “una amenaza para la vida” puesto que la aparición del menstuo implicaba que no se formaría una nueva existencia.⁸⁰ Lesley Dean en su artículo “El cuerpo de las mujeres en la ciencia griega” considera que las menciones sobre menstruación en los escritos de Aristóteles, Plinio o Hipócrates funcionan para separar a las mujeres de los hombres, creando una barrera entre un “nosotros hombres” (no menstruantes, no enfermos, no heridos) y “ustedes mujeres” (menstruantes, enfermas, heridas). En el mundo grecolatino esta división entre lo que es un hombre y una mujer en relación con la menstruación iba más allá de lo biológico -entendiéndose como lo visible-: “En el pensamiento griego la menstruación es la principal evidencia que se utilizó como fundamento para predicar la ‘otredad’ última de las mujeres, y no su cualidad de fenómeno separable”.⁸¹ Es decir que, los griegos crearon una otredad -las mujeres- en términos de una desventaja, como lo es la enfermedad constante. Por lo tanto, puede plantearse una relación desfavorable y negativa de la sangre cuando se vincula a las mujeres.

En cualquier caso, el simbolismo que rodea a la sangre en la tradición grecorromana evidencia una relación fluida entre su investigación médica y sus concepciones religiosas marcadas por los astros y dioses. Es más importante aún, reconocer que los principios médicos que Aristóteles, Hipócrates o Plinio escribían desde el siglo V a.C., permearon en la sociedad europea de los siglos siguientes y sentaron las bases de las investigaciones científicas del siglo XVII en adelante. Por lo tanto, los estudios del siglo XX y XXI sobre la sangre que revelen la importancia y beneficio de las transfusiones sanguíneas, aunque pareciera, no se aleja del fundamento con el que los griegos y romanos bebían sangre o realizaban sangrías.

⁸⁰ Lesley Dean Jones, “El cuerpo de las mujeres en la ciencia griega”, *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, Universidad de Granada, Granada, v. 7, n. 2, julio- diciembre, 2000, p. 274.

⁸¹ Dean Jones, “El cuerpo de...”, p. 277

- **La sangre en la tradición judeocristiana**

Para los hebreos la sangre tiene una significación más conocida por las partes del mundo que profesan la religión cristiana o católica. La sangre como símbolo está presente a lo largo de la Biblia, la historia de Jesucristo, la hagiografía y en la misma historia política y religiosa de los territorios católicos y cristianos. Siendo así, puede encontrarse por lo menos en tres libros diferentes del pentateuco- Levítico, el Deuteronomio y el Génesis- definiciones que expresan la importancia de la sangre en la cosmovisión hebrea en cuanto a la vitalidad:

Cuadro 2. La sangre es vida en el Antiguo Testamento		
Levítico 17:10,11	Deuteronomio 12:24	Génesis 9: 4-6
“Si un hombre de Israel o de los forasteros que viven en medio de ustedes comen cualquier clase de sangre, aborreceré a esta persona que come sangre y la exterminaré. Porque el alma de todo ser viviente está en su sangre, y yo les di la sangre para que la lleven al altar para el rescate de sus almas, pues esta sangre paga la deuda del alma”	“Cuidarás tan solo de no comer la sangre, por que la sangre es la vida y no debes comer la vida con la carne. No la comerás, sino que la verterás como agua sobre la tierra; así harás lo que es correcto ante los ojos de Yavé, y te irá bien a ti y a tus hijos después de ti”	“Lo único que no deben comer es la carne con su alma, es decir, con su sangre. Pero también reclamaré la sangre de ustedes como si fuera su alma. Pediré cuenta de ella a cualquier animal. Y también el hombre deberá responder de la sangre de cualquier hombre, hermano suyo. Quien derrame sangre del hombre, su sangre será también derramada por el hombre, porque Dios creo al hombre a imagen suya.”
Fuente: Elaboración propia basado en <i>Biblia latinoamericana</i> , 79a. ed., Madrid, San Pablo y Editorial Verbo Divino,1995.		

De acuerdo con estos pasajes bíblicos, la sangre simboliza el alma que, a su vez, es la vida de una persona. La importancia de cuidarla y procurarla radica no sólo en la vitalidad que ofrece a la persona, también en que, al estar hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios, la sangre de los hombres también es del Todopoderoso. Este precepto es más evidente en el primer hombre Adán, originalmente llamado en hebreo Adam. Según el arqueólogo español

Sergio Pou, dentro del teónimo de la lengua acadia se encuentra el dios *dāmu*; su nombre significa “dios de la sangre” y presenta una semejanza a la palabra para el líquido vital en hebreo: *dām*. En este sentido, y conforme lo sugerido en el cuadro 2, Pou traduce el nombre de Adam como “El viviente”. Sin embargo, vale aclarar que, de acuerdo con Pou, la sangre no siempre se relacionaba con la vida, sino que, el término presentó una dicotomía semántica conforme el paso del tiempo y la conexión entre familias lingüísticas:

[...]de un lado, el de connotaciones negativas (enfermedad, asesinato, ofensa, etc.) para referirse con *idim* o *idam* a ‘crimen’, ‘sangría’, ‘menstruo’ o ‘menstruación’, habitualmente en forma plural (*idammen*, *idamen*, *idammen*), de otro lado, el que se vincula a acepciones positivas (familia, sustancia vital, pacto, etc.) para, con el mismo significante, referirse a ‘lazo parental’, ‘alianza (por sangre)’, ‘savia’, ‘tez’, ‘raza’, ‘parentesco’, etc.’.⁸²

Además, el término *dām* también se usó para designar a jugos rojizos como el vino, relacionando simbólicamente a la bebida con la sangre. No está por demás recordar la importancia de este licor para la tradición bíblica. Fue durante las Bodas de Caná, cuando Jesucristo transformó el agua en vino para continuar con la celebración. En este punto la escritora brasileña Vanessa Brasil Campos, recordando la similitud de Dionisio y Jesucristo debido a la transmutación del agua en vino, nombra al vino como bebida de la inmortalidad: “Dionisos, el dios griego del vino y del éxtasis, ya había transformado el agua en vino en su boda con Ariadna. Así, el vino sustituye a la sangre de Dionisos [...]. La transmutación del agua en vino es un símbolo arcaico para la arrebatadora embriaguez de la transformación espiritual”.⁸³

De esta forma, la relación entre Jesucristo y el vino se vuelve estrecha, siendo una expresión clara la Última Cena:

De igual manera, tomando la copa, después de haber cenado, dijo: ‘Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Todas las veces que la beban háganlo en memoria mía.

⁸² Sergio Pou Hernández, “Carniceros, embalsamadores, y...”, p. 149- 151.”, p.153.

⁸³ Vanessa Brasil Campos Rodríguez, “¡In vino veritas! Dionisos y Cristo: bebida sagrada, sangre y verdad. Encuentros míticos y estéticos del vino con sus dioses”, *Trama y fondo: revista de cultura*, Asociación cultural Trama y Fondo, Madrid, n.50, 2021, p. 24

Fíjense bien: cada vez que comen de este pan y beben de esta copa están proclamando la muerte del Señor hasta que venga. Por tanto, el que come el pan o bebe la copa del Señor indignamente peca contra el cuerpo y la sangre del Señor.⁸⁴

En este pasaje también se asienta la instrucción de la eucaristía como un ritual de memoria que concede la vida y salvación a quien lo recrea. De acuerdo con el cuadro 2, comer y beber a otro está prohibido, la única excepción es cuando el otro se trata de Yavé⁸⁵ a través de la eucaristía. Sin embargo, en la historia hay ejemplos de personajes que trasgredieron ese precepto y no se alimentaron sólo de Dios, tal es el caso del Papa Inocencio VIII. El religioso, quien, como se veía en el capítulo anterior, en el siglo XV estableció y condenó la existencia de las brujas acusándolas, entre otras cosas, de hematófagas e infanticidas, ingirió sangre humana. Aunque se desconocen los detalles, se sabe que el pontífice enfermó de gravedad, y una vez agotadas las terapias de sangrías, aconsejado de un médico supuestamente judío, se realizó una “transfusión” de sangre. El papa, en busca de una cura, bebió sangre de jóvenes, supuestamente voluntarios. Bajo la excusa de no saber lo que hacía, cuando el pontífice cayó en cuenta de lo que había hecho, ordenó perseguir al médico.⁸⁶

De cualquier forma, y dejando de lado por el momento, las acusaciones de hematofagia que tuvieran personajes como Inocencio VIII, los judíos del siglo XII o las brujas medievales, la ingesta de la sangre o el cuerpo de otro no representa una felonía si se trata de Dios a través de la comunión. En este rito⁸⁷ de la eucaristía, Cristo es y está en el pan

⁸⁴ *Biblia Latinoamericana*, Corintios 11: 25-27.

⁸⁵ Las citas del cuadro 2 son extractos del Antiguo testamento, por lo mismo, he recuperado el nombre de Yavé. Habrá que usarse ese nombre como sinónimo de Dios.

⁸⁶ El relato recupera conceptos que se oponen a lo que se ha dicho en este y el capítulo anterior. Por lo que es probable que la aclaración de la religión del médico haya sido necesaria para justificar el gusto por la sangre adjudicados a los judíos. En cualquier caso, aunque no se conocen los datos certeros, la literatura médica refiere a Inocencio VIII como el primer caso de transfusión sanguínea. Milton Rizzi, “Historia de la transfusión de la sangre. Sus comienzos en Uruguay”, *Revista médica del Uruguay*, Sindicato Médico del Uruguay, Uruguay, v. 15, n. 3, diciembre, 1999, p. 166.

⁸⁷ Al respecto habrá que entender por rito “como medio prescrito de ejecutar actos religiosos, es decir, de orar, cantar canciones sagradas, danzar a los dioses, hacer sacrificios o preparar ofrendas”. Es decir, que los ritos son una serie de prácticas establecidas de forma reiterada y su fundamento son los mitos. De tal suerte, hay que pensar el mito como “una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una ‘creación’: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente”. Es decir, los mitos son la codificación de los ritos. Es necesario tener en cuenta ambos significados pues son usados a lo largo del capítulo. Ralph Beals y

que es su carne y en el vino que es su sangre; dos elementos, carne y sangre, que recuerdan la semejanza tangible del hombre con Cristo. La importancia de los dos componentes de la eucaristía no termina ahí, pues estos también simbolizan la fertilidad de la tierra, agua-sangre y carne-tierra, que permiten la vida mutuamente.

La sangre y carne tienen el significado del sacrificio que Cristo hace por amor a sus hijos, y comer y beber purifica y redime a los miembros de la Iglesia. No obstante, la sangre juega un papel particular como la unión con Dios, así se lee en la carta a los hebreos:

El testamento no tiene fuerza mientras vive el testador, y la muerte es necesaria para darle validez. Por eso se derramó sangre al iniciarse el antiguo testamento. Cuando Moisés terminó de proclamar ante el pueblo todas las ordenanzas de la Ley, tomó la sangre de terneros y de chivos, la mezcló con agua, lana roja e hisopo y roció el propio libro del testamento y al pueblo, diciendo *Esta es la sangre de testamento que pactó Dios con ustedes*. Roció asimismo con sangre el santuario y todos los objetos del culto. Además, según la ley, la purificación de casi todo se ha de hacer con sangre y sin derramamiento de sangre no se quita el pecado.⁸⁸

El líquido en cuestión es visto entonces como un vehículo de vida mientras permanece en el cuerpo, una vez que escapa de él se relaciona con la muerte. En este sentido, aunque los sacrificios cruentos de los animales usados en rituales de purificación se omiten, no se puede pasar por alto que la sangre del sacrificio de Cristo escapa de su cuerpo con altas expresiones de violencia. De esta forma, la sangre proveniente de asesinatos es repulsiva mientras no cumpla la función de acrisolar, es decir, de limpiar un pecado o injusticia cometida.

De acuerdo con la antropóloga británica Mary Douglas la idea de limpieza actual no es la misma que la de las religiones “primitivas”. Aunque ambas definiciones se fundan en simbolismos, lo aseado hoy en día existe en función del conocimiento de patógenos descubiertos desde el siglo XIX. Es decir, la idea de limpieza actual se relaciona más hacia la higiene y estética. Por su parte, religiones como la cristiana entendían la purificación en oposición a la contaminación (la materia puesta fuera de su sitio). En este sentido, aquello que contradecía las clasificaciones dadas era lo contaminante. Dicho esto, la sangre sagrada

Harry Hoijer, “Religión”, en Fernando Botero Lourdes Endara, *Mito, Rito, Símbolos. Lecturas antropológicas*, Quito, Instituto de Antropología Aplicada, 2000, p. 26 y Mircea Eliade, “La estructura de los mitos. La importancia del mito ‘vivo’”, en Botero y Endara, *Mito, Rito, Símbolos...*, p. 61.

⁸⁸ *Biblia Latinoamericana*, Hebreros 9: 16- 22.

de la eucaristía se encuentra en una clasificación válida, no así la sangre proveniente de los asesinatos. La sangre derramada en un homicidio es contaminante en tanto que es transgresora del orden y por ende peligrosa.⁸⁹

Por ejemplo, cuando Caín mató a Abel en el Génesis, la sangre es repudiada (“En adelante serás maldito y vivirás lejos de este suelo fértil que se ha abierto para recibir la sangre de tu hermano, que tu mano ha derramado”⁹⁰), pero cuando Yavé habla con Moisés en el Levítico, pide que la propia sangre sea derramada si se comete adulterio, incesto, faltas contra los padres o si se es adivino o hechicero (“Los apedrearán y su sangre caerá sobre ellos”⁹¹). Es decir, el castigo de estas transgresiones está justificado porque la sangre obtenida por ese medio limpia pecados. Si la purificación existe en tanto haya contaminación, el contaminante en este caso son las practicas amorales del adulterio, incesto, o hechicería. En este sentido de justicia en torno a la purificación, el derramamiento de sangre de manera inmerecida está prohibido.

Como se puede apreciar, la prohibición o permisión radica en la víctima de la que emane la sangre. Sergio Pou divide a las víctimas en extranjeros, contemplando también a los enemigos, y los miembros de la comunidad:

Cuadro 3 Sangre y abrevaderos	
Enemigos/ extranjeros	Miembros de la comunidad
<ul style="list-style-type: none"> • Nutre la tierra cuando proviene de la guerra. Es necesaria • No es peligrosa • Exponerla da prestigio 	<ul style="list-style-type: none"> • Une a los miembros • La sangre individual es igual a la sangre de todos • Está prohibida porque matar a un miembro es atentar contra la comunidad
Fuente: Elaboración propia basado en Pou Hernández “Carniceros, embalsamadores y...”, p. 149- 151.	

⁸⁹ Mary Douglas, “La profanación secular”, en *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. de Edison Simons, Madrid, Siglo XXI editores, 1973, p.47-63.

⁹⁰ *Biblia Latinoamericana*, Génesis 4:11.

⁹¹ *Biblia Latinoamericana*, Levítico 20:27.

No obstante, y es necesario aclarar que, dentro de la misma comunidad existen situaciones en las que la sangre de algunos miembros no es igual de protegida. La sangre del parto y de la menstruación implica un desorden social y simbólico al quebrantar la cotidianidad. Incluso la menarquía, el puerperio y el periodo de embarazo interrumpe lo habitual; en cada uno de estos sucesos las mujeres son tratadas social y fisiológicamente diferente, como no normales o como enfermas. Por lo tanto, luego del embarazo -considerado enfermedad- viene la cura -retardada- que es la reincorporación a la sociedad. Así lo propone el antropólogo José Sánchez Parga:

La “re-incorporación” del hombre a la producción por el trabajo además del síntoma de su curación contribuye a fortalecer su organismo: la mujer se “re-incorpora” por el parto a una nueva condición, la de madre, que la vincula a la relación, cría y cuidado de sus hijos, cuyo frágil organismo le obliga prolongar en ellos su propia corporalidad, primero de manera inmediata y constante, durante la lactancia, después mientras los carga sobre su cuerpo y, finalmente, por una continua atención a su crecimiento. Esto hará que la mujer conserve y prolongue la experiencia de su propia enfermedad y cura, para mantenerse como depositaria de las competencias relativas al proceso de salud-enfermedad que la capacitan como madre.⁹²

La propuesta de la maternidad como enfermedad no confina al “padecimiento” como un limitante corporal o social, más bien, como se observa en la cita anterior, la enfermedad-maternidad en las mujeres les genera más capacidades y obligaciones que cuando estaban “sanas”. Además, Sánchez Parga apuesta a que a diferencia de los hombres enfermos -que a su vez se incapacitan como productores/ proveedores-, las mujeres enfermas-madres se vuelven una “corporalidad terapéutica”. Son las madres quienes conocen los remedios para los malestares de quienes conforman su hogar. Las mujeres son las curadoras más inmediatas.

Aunque la sangre del puerperio se considera una enfermedad, la sangre menstrual y la que proviene de abortos⁹³ podrían ser la que más incomodan, pues el que brote involuntariamente reitera que si no estuviera presente habría una nueva vida, un nuevo

⁹² José Sánchez Praga, “Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas de los Andes”, en Anne- Claire Deffosse, Didier Fassin y Mara Viveros (dir.), *Mujeres de los andes. Condiciones de vida y salud*, Lima, Institut français d’études andines y Universidad externado de Colombia, 1992, p. 67.

⁹³ Sergio Pau no especifica a que cultura se refiere cuando hace esta aseveración. Aunque se limita a llamarlos temores ancestrales, considero pertinente agregarlos en este apartado dado que concuerda con los preceptos bíblicos sobre la sangre permitida y la prohibida que se han estado trabajando hasta este punto. Pau Hernández, “Carniceros, embalsamadores, y...”, p. 173.

miembro de la comunidad. “En esta situación, a la mujer, amenazada por el peligro de la negación de la vida, se le margina, se le aparta de la sociedad, se le rodea de normas e interdicciones”.⁹⁴ Es decir, que a la mujer que niega la vida se le aparta socialmente.

Además, la sangre menstrual y del puerperio también aleja a la mujer de la comunidad judeocristiana por considerarla sucia e impura. En el Levítico se puede leer:

Habla a los hijos de Israel y diles: cuando una mujer conciba y tenga un hijo varón, quedará impura durante siete días, igual que en el tiempo de sus reglas. El niño será circuncidado en su carne al octavo día, pero ella esperará treinta y tres días para ser purificada de su sangre. No tocará ninguna cosa santa, ni entrará en el santuario, hasta que se cumplan los días de purificación.

Si dio a luz a una niña, estará impura dos semanas, y lo mismo será doble el tiempo de su purificación⁹⁵

La cita remite a la aclaración entre limpieza y contaminante que hacía Mary Douglas. Ya que la santidad es atributo de la divinidad, la antropóloga evidencia que el ideal de la religión cristiana es llegar a ser santo como Dios. En este sentido, si la raíz de santidad significa "poner a parte" y se entiende la palabra como separación entre lo que es aceptable y lo que no lo es, para llegar a la perfección física que implica la santidad las secreciones corporales son inaceptables. Los líquidos corporales no permiten poner aparte la humanidad para llegar a la perfección física, pues el cuerpo se vuelve un recipiente imperfecto.⁹⁶ Es lo que sucede con la menstruación; el fluido no deja a las mujeres ser un recipiente perfecto y por lo tanto les impide la posibilidad de alcanzar la santidad durante el periodo menstrual.

Finalmente, la diferenciación entre hombres y mujeres que tiene la tradición hebrea a partir del simbolismo de la sangre perpetúa las diversas dicotomías alrededor del líquido, que, aunque eran visibles en las concepciones grecorromanas, en las judías son aún más evidentes: Atractiva-repulsiva, pura-contaminante, sagrada-profana, vida-muerte. Estas biparticiones ligadas a significados como el asesinato, justicia, pertenencia, familia o guerra estuvieron presentes en el imaginario europeo del siglo XV cuando luego de la colonización

⁹⁴ Pau Hernández, “Carniceros, embalsamadores, y...”, p. 174.

⁹⁵ *Biblia Latinoamericana*, Levítico 12: 2-5.

⁹⁶ Douglas, “Las abominaciones del Levítico”, en *Pureza y Peligro. Un...*, p. 63-83.

de América, los españoles asociaron y redujeron preceptos como estos a los rituales sangrientos de los indios de la Nueva España y del Perú.

- **La sangre en la tradición andina**

Las sociedades establecidas en el Perú prehispánico representan un reto metodológico para el análisis e interpretación de la sangre en su cosmovisión. Dado que las investigaciones sobre producciones escritas están pendientes, los análisis y conocimiento del mundo andino recae en los relatos orales y la iconografía mostrada en sus piezas arqueológicas. En gran medida, el estudio de la sangre en esta tradición ha tenido que apearse a los estudios etnográficos de las zonas quechua y aymara. Estas culturas presentan las mismas, o muy semejantes, estructuras del cosmos y del cuerpo en sus diferentes lenguas. De tal suerte, en este apartado utilizaré términos de ambos idiomas entendiendo que en ellos converge gran parte de la tradición andina, haciendo distinciones cuando sea pertinente.

Para la sociedad andina, la persona (*runa*) no tiene distinción de sexo. La *runa* existe en complemento de hombres y mujeres y se conforma de identidades sociales (*hawanchik*) e identidades subjetivas (*ukunchik*). Las sociales se entienden como lo que el cuerpo puede externar y las subjetivas están relacionadas a lo anímico y emocional. Es dentro de las identidades subjetivas que se encuentran, lo que el antropólogo Gerardo Fernández llama, “las tres almas”.⁹⁷ Estas entidades anímicas para el pueblo aymara son: *ajayu*, *animu* y *coraje*, mientras que en quechua son *sumay*, *animu/nuna* y *supay*.⁹⁸ Las diferentes potencias se vinculan a un concepto católico de alma y convergen en una sola entidad, la *ch'iwi* o *chuyma* que quiere decir “sombra”. Las tres almas son nutritivas porque de ellas se obtiene bienestar, sensitivas porque perciben el mundo exterior, y racionales porque permiten explicar la conformación del cuerpo. En este sentido, la *runa* como persona-cuerpo se percibe como un

⁹⁷ Gerardo Fernández Juárez, “Diablo y ch'amakani: antropofagia simbólica y maleficio en el altiplano aymara de Bolivia”, *Chungará*, Universidad de Tarapacá, Arica, v. 47, n. 1, p. 157- 165.

⁹⁸ La antropóloga Irene Silverblatt destaca que la palabra *supay* también es utilizada por el pueblo quechua contemporáneo como “diablo” mientras que en el diccionario de Domingo de Santo Tomás de 1560, la palabra aparece con la traducción de “ángel bueno/malo”. Este ejemplo funciona para dar cuenta del uso del lenguaje en la adaptación de las prácticas y conceptos indígenas a las concepciones cristianas. Irene Silverblatt, *Luna, Sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, trad. de Centro de Estudios regionales andinos, Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1990, p. 131.

microcosmos que se centra en el complejo visceral del vientre (riñones, hígado, estómago), es decir, el *wiksa* o *wiiqaw*, además del corazón (*sunqu*). Mientras el *wiksa* se regula por la fuerza vital de la grasa (*wira*), el *sunqu* lo hace a través de la sangre (*yawar*).

De entre las almas, el *sumay* quiere decir “aliento vital” que sólo concierne a los seres vivientes. Es en simples palabras, el primer signo de vida. Sin embargo, también puede escapar del cuerpo y por ende provocar enfermedades, incluso la muerte. Por ello a los infantes se les sopla en la cabeza para protegerlos. Aunque su centro anímico sea el *wiqaw* es interesante que la protección para las y los menores sea en la zona de la coronilla, quizá por la fragilidad del área. De cualquier forma, con una mala intencionalidad, el *sumay* como aliento expulsado también puede ser una enfermedad que adquiere quien recibió el soplo. Por su parte, el *supay* es la energía corporal que se expresa como creatividad o movilidad energética. Es, en última instancia, una capacidad creadora y generadora de vida y de cambios que puede producir bienestar o malestar a uno mismo o a otras personas. Bien podría traducirse como ánimo o fuerza. Finalmente, el *animu/nuna* es la voluntad, conciencia y memoria del ser humano. Esta entidad es la que comúnmente se traduce como “alma” y se posee desde el vientre materno.

En la tradición andina la sangre y la grasa son equivalentes de fuerza vital del cuerpo por lo que la pérdida de cualquiera de estos dos elementos puede representar enfermedades que implican debilitamiento (*unqusqakuna*) e incluso la muerte. Por ejemplo, personas *unqusqakuna* son las mujeres embarazadas. Durante la gestación el organismo de las mujeres experimenta debilidad y fragilidad, de esta forma, mientras engendran una vida su muerte es una posibilidad. Según el historiador Pedro Pitarch, algunos grupos quechuas de Bolivia consideran al feto un “devorador de sangre” que consume a su madre durante el embarazo. En este ejemplo de hematofagia simbólica paulatina, el producto respira y se alimenta de la sangre materna. Mata de a poco a su madre, mientras gana vida.⁹⁹

Otro momento en que las mujeres podía ser *unqusqakuna* era la menstruación. Aunque no he encontrado análisis etnográficos al respecto, sustento esta idea en lo recogido por el cronista y sacerdote Cristóbal de Molina en su *Relación de las fábulas y ritos de los*

⁹⁹ Pedro Pitarch, “El problema de los dos cuerpos Tzeltales”, en Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid, Iberoamericana, 2010, p. 180.

incas. Este texto producido en el siglo XVI y publicado por primera vez hasta 1916 recupera el ritual del *quicochico*:

El *quicochico* es quando le viene a la muger la primera flor. Al primero día que le venia hasta que se le acabava, que eran tres dias poco mas o menos, ayunaban los dos primeros dias sin comer cosa alguna y el otro dia le davan un poco de maiz crudo diciendo que no se muriese de hambre. Y estavase queda en un lugar dentro de su cassa. Y al quarto dia se lavava y se ponianle en la caveza una saca que hera a manera de talega. Y este dia venia el otro mas principal y demas parientes, y ella salia a ponerles la comida y a darles de beber.¹⁰⁰

En este ejemplo se puede apreciar que la menstruación, en tanto tiene que ser lavada, es considerada sucia o contaminante, una idea reiterada en otras culturas. Además, se aislaba a la mujer en su menarquia como si esta fuera una enfermedad. Vale mencionar que estas propuestas son propias ya que no he encontrado fuentes que sustenten estas aproximaciones.

Por otro lado, el estudio de la sangre en la tradición andina prehispánica se puede abordar desde la arqueología. En este sentido, y dado que son culturas con estudios arqueológicos recientes, se pueden recuperar dos civilizaciones del Perú prehispánico de amplia influencia política y social como fue la cultura Mochica y la Chimú. Aunque ambas se establecieron en la Costa Norte de Perú, lo hicieron en diferentes periodos.

¹⁰⁰ Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, Paloma Jiménez del Campo (edit.), Paloma Cuenca Muñoz (trad.), Esperanza López Prada (coord.), Madrid, Iberoamericana, 2010, p. 88.



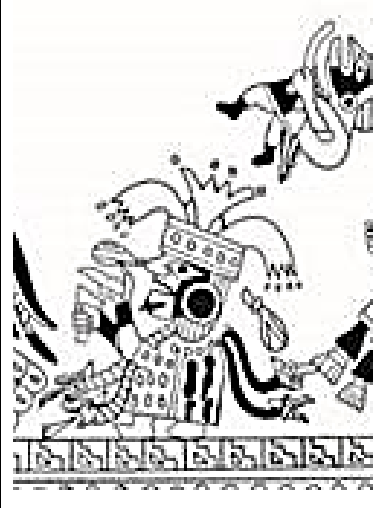
Figura 2.
“Yacimientos arqueológicos de la costa norte de Perú”



Fuente: Luis Jaime Castillo, Julio Rucabado, et. al., “Ideología y poder en la Consolidación, Colapso y Reconstitución del Estado Mochica del Jequetepeque. El proyecto arqueológico de San José del Moro (1990-2006)”, recuperado de Alicia Alvarado Escudero, “Sacerdotisas, curanderas, parteras y guerreras. Mujeres de élite en la costa norte del Perú Antiguo”, *Americanía, Revista de estudios Latinoamericanos*, Universidad de Olavide de Sevilla, Sevilla, n. 2, julio- diciembre, 2015, p. 18.

La cultura Mochica o Moche se desarrolló entre los años 100 a 800 d.C. entre los valles de Lambayeque y Huarmey, estableciendo su centro político en el valle de Moche y Virú. Fue en este territorio donde construyeron los monumentos arquitectónicos nombrados Huaca de la Luna y la Huaca del Sol, al igual que la Huaca del Brujo. En estos complejos se recuperaron piezas de cerámica y murales sobre seres humanos, animales y plantas que presentaban iconografía de encuentros eróticos, escenas religiosas, combates y sacrificios. Aunque sus producciones más reconocidas son los Huaco Retrato en cuanto a cerámica, vale la pena poner especial atención a una “botella gollete asa estribo” que muestra la

ceremonia de sacrificio:

Figura 3 Ceremonia del sacrificio Mochica		
Botella de cerámica (A)	Dibujo de la ceremonia (B)	Diosa Luna/ Sacerdotisa (C)
		
Fuente: Elaboración propia basado en Museo Larco- Lima Perú, <i>Ceremonia del sacrificio Mochica</i> (sitio web), Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, 2018, https://www.museolarco.org/exposicion/exposicion-permanente/obras-maestras/ceremonia-del-sacrificio-mochica/ (consulta: 4 de mayo de 2022).		

La figura 3 está dividida horizontalmente en dos por una cintilla decorativa. En la parte superior es donde se encuentra la Diosa Luna (figura 3C) descrita como un personaje de vestido largo y con trenzas largas que terminan en serpientes: “La diosa avanza llevando la copa [llena de sangre] desde el mundo nocturno hacia donde rige el Dios Radiante”.¹⁰¹ Al respecto, la historiadora Alicia Alvarado considera que la Diosa Luna y todos los personajes femeninos de la iconografía mochica expresan cuatro roles concretos: sacerdotisa, partera, curandera y guerrera.

[...] es demostrable a través de la existencia de ciertos elementos materiales que se repiten en diferentes yacimientos arqueológicos y en la iconografía de la región. Estos elementos son artefactos en forma de adornos, ‘*metáforas de poder*’, [...] que simbolizan la conexión entre el mundo sagrado y el terrenal [...] son elementos representativos que permiten encontrar el vínculo de unión entre las cuatro actividades [...] y demostrar así que las mujeres que

¹⁰¹ Museo Larco- Lima Perú, *Ceremonia del sacrificio Mochica* (sitio web), Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, 2018, <https://www.museolarco.org/exposicion/exposicion-permanente/obras-maestras/ceremonia-del-sacrificio-mochica/> (consulta: 4 de mayo de 2022).

gobernaban la costa norte antes de la llegada de Incas ostentaron un poder sobrenatural que les permitía participar activamente en los rituales de sacrificio [...].¹⁰²

En este sentido, las mujeres sacerdotisas fueron quienes se involucraron directamente con la sangre. Esta podía provenir de la caza de venados o de combates rituales que terminaban en sacrificios para ser ofrecida por una mujer a los dioses.

Estos supuestos de la misma iconografía permitían saber que los moche eran una sociedad altamente teocrática y arraigada a los sacrificios. Alvarado también considera que la violencia ritual que se ejercía durante los mismos asemejaba al comportamiento del jaguar durante la cacería. Es decir, obtener el líquido vital mediante la fuerza y el poder que representaba la occisión ritual se equiparaba al vigor del animal más sacralizado del mundo andino, el jaguar. Por lo tanto, quien tomaba la representación del jaguar al contener la sangre era una mujer sacerdotisa; ella se cargaba de impetuosidad sagrada con la misma sustancia que simbolizaba la fuerza: “se convertían en un dios fuerte y dominador que cazaba y destruía para ofrecer a los Dioses supremos la sangre de las víctimas en sacrificio y frenar así los desastres naturales”.¹⁰³

De acuerdo con la figura 2, la cultura Moche estaba ubicada en la costa norte de Perú, la cual, a lo largo de la historia, se ha visto afectada por desastres naturales provocadas por el fenómeno de El Niño, también conocidos como eventos ESNO (El Niño- Oscilación del Sur). Estos acontecimientos se caracterizan principalmente por el calentamiento de las aguas del mar costero que generan cambios climáticos como fuertes lluvias en la zona. En este entendido, una de las peticiones que se hacían mediante la oblación de la sangre del sacrificio era detener las fuertes lluvias.

La cultura Moche y sus sucesores, los Chimú ofrendaban sangre de camélidos como llamas y alpacas. Los Chimú, quienes se desarrollaron entre los años 1000 y 1470 d.C. establecieron como centro principal la ciudad de Chan Chan. Relacionaban el color de los camélidos sacrificados a un fin específico, por ejemplo, el color blanco era para el sol, el

¹⁰² Alvarado Escudero, “Sacerdotisas, curanderas, parteras...”, p. 7.

¹⁰³ Alvarado Escudero, “Sacerdotisas, curanderas, parteras...”, p. 32.

marrón para el Dios de la lluvia y el negro para la constelación Yacana.¹⁰⁴ Al respecto, el arqueólogo y antropólogo peruano Gabriel Prieto señala que en la época incaica a las llamas y alpacas, que usualmente se encontraban en zonas altas, también se les asociaba con el frío, por lo tanto, considera que el sacrificio de camélidos fungió como un rito para enfriar el mar ante la marea caliente provocada por los fenómenos ESNO. Sin embargo, la oblación de sangre no era estrictamente de los camélidos pues estudios recientes muestran que entre 2011 y 2016 en el sitio de Huanchaquito-Las llamas se encontraron 137 cuerpos de niñas y niños además de 205 llamas jóvenes.¹⁰⁵ Aunque el sacrificio de infantes también era parte de la cultura Incaica mediante el rito de “Capacocha”,¹⁰⁶ los restos encontrados en Huanchaquito resultan interesantes porque tanto a las llamas como a las niñas y niños les habían extraído el corazón, un elemento común con los sacrificios realizados en Mesoamérica.

Así como los fenómenos climáticos siguen ocurriendo en la actualidad, también sigue vigente la importancia de los camélidos en la sociedad andina. De acuerdo con Gerardo Fernández, los aymaras realizan un ritual llamado “mesa” en donde se preparan para Dios “alimentos” que representan a los miembros de la comunidad. En ese sentido, la sangre de llamas o alpacas es el alimento que puede fungir como representación. Fernández recoge un testimonio de 1972 que expone esta situación:

“Mire Padrecito, explicaron los obreros, nuestra sangre es nuestra vida. No obstante, no vamos a matarnos para ofrecerla a Dios. De modo que tomamos en su lugar la sangre de un

¹⁰⁴ Gabriel Prieto, *Ceremonias de sangre y sacrificios humanos en la Costa Norte del Perú: el caso de los chimúes* (vídeo), 27 de febrero de 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=MQi4P0xEInc> (consulta: 9 de mayo de 2022).

¹⁰⁵ Prieto, *Ceremonias de sangre...*

¹⁰⁶ “La horden del camino con los sacrificios era que toda la jente que con la capacocha, que por otro nombre se llama cachaguaes, yban hechos un ala, alguna cosa apartada los unos de los otros, sin ir por camino real derecho, sino sin torcer a ninguna parte atravesando las quebradas y cerros que por delante hallavan hasta llegar cada uno a la parte y lugar que [...] estaban esperando para recibir los dichos sacrificios. Yban caminando a trechos, alcavan una boceria y gritería, la qual empecava un yndio que para ello diputado, yba endonado para este efeto. Y en empecando este, todos le yban siguiendo con las cihcas voces. Pedían en ellas al Hacedor el Ynga siempre fuese vencedor y no vencido, viviese siempre en paz y salvo. Llevaban por delante en hombtos los sacrificios, y los bultos de oro y plata, y carneros y otras cosas que avian de sacrificar. Las criaturas [infantes] que podían yr a poe, por su pie; las que no, las llevaban sus madres. Y el Ynga, carneros y corderos yban por el camino real. Y así, llegados a cada parte y lugar, los que avian de hacer los sacrificios, los guacamayos, que quiere decir ‘guarda de las guacas’, y que a cargo tenían, recevia cada uno el sacrificio que a su guaca cavia y los sacrificava y ofrecía enterrando los sacrificios de oro, y plata, y mollo y otras cosas de que ellos usaban, y las criaturas (aviendolas ahogado primero), las que aquella guaca cavian: quemavan en sacrificio los carneros, corderos y ropa que le cavian.”. Molina, *Relación de las...*, p. 92.

animal que nos reemplaza y nos representa” [...] El sacrificio cruento de animales (especialmente llamas) y la oblación de las *mesas* coinciden en su utilidad como sustitutivos del sacrificio humano.¹⁰⁷

El mismo Fernández reconoce una diferencia sustancial entre el ritual de la eucaristía católica, que llama “misa”, y la “mesa” aymara. Mientras que en la misa los fieles comen y beben a Dios, en la “mesa” es Dios quien debe comer a los creyentes. Este parece un retorno interesante a los sacrificios prehispánicos en los que se ofrecía la sangre-vida de la comunidad a los dioses mediante la sangre-muerte de esta. De tal suerte, con estas aproximaciones etnográficas y arqueológicas se pueden entender algunos aspectos de la importancia de la sangre en la tradición andina como sinónimo de vida, así como lo crucial de la grasa en su cosmovisión.

- **La sangre en la tradición mesoamericana**

A diferencia de las civilizaciones del antiguo Perú, las de Mesoamérica dejaron evidencia de su cosmovisión en códices y diferentes testimonios artísticos como murales, poesía, cerámica, esculturas y bajorrelieves. Por estos registros y la oralidad contemporánea, se conoce que, para los nahuas, el cuerpo humano (*tonacayotl*) se compone de concepciones anímicas, que de acuerdo con Alfredo López Austin se dividen en tres: a) centros anímicos, b) entidades anímicas y, c) fluidos vitales.¹⁰⁸ Estos aspectos deben estar en equilibrio para tener salud.

Son tres los centros anímicos sobresalientes que albergan sus respectivas entidades anímicas y fluidos vitales. Estos son:

¹⁰⁷ Gerardo Fernández Juárez, *Simbolismo ritual entre los aymaras: mesas y yatiris*, tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 372.

¹⁰⁸ López Austin entiende los centros anímicos como: “[...]la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas” (p. 197); describe a las entidades anímicas como: “Una unidad estructurada con capacidad de independencia en ciertas ocasiones, del sitio orgánico en que se le ubica ” (p. 198); finalmente considera que los fluidos vitales son: “dones divinos que hacen posible la existencia del hombre; pero ninguna de ellas es exclusiva del ser humano” (p. 262). Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 3a ed., 2 v., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, v. II, p. 301.

1. La cabeza (*tzontecomatl /Ilhuicatl*) que quiere decir “cielo”. Este centro está relacionado con lo divino, lo cósmico o los dioses celestes, por lo que se considera el lugar del raciocinio, o de los sentidos que permiten el conocimiento del mundo.

En este lugar se deposita la entidad anímica *tonalli*, que significa “que resplandece o emana calor”. Es descrito como un calor o gas que resplandece. Se encuentra en la mollera y unido a la cabeza a través de un cordón. Sin embargo, no se nace con él, son los rayos del sol los que dotan al neonato de *tonalli*, por lo tanto, se entiende que la entidad es móvil, puede disminuir, aumentar o incluso perderse. También abandona el cuerpo mientras se duerme, por lo que los sueños son la realidad en la que se desenvuelve el *tonalli* fuera del cuerpo.

2. El corazón (*yollotl*) está relacionado a la conciencia, la sensibilidad, el pensamiento y la humanidad. Aquí se interiorizan los hechos externos y funciona como distribuidor de las energías vitales necesarias para la existencia. De este centro parten las venas y nervios (*tlahuatl itetecuica* o “el latido de los nervios”) que mantienen unido al cuerpo. Pese que el *tlahuatl itetecuica* transporta la sangre o *eztli*,¹⁰⁹ que se irriga a los músculos, el *yollotl* no es el lugar de donde nace la sangre. Este es más bien el hígado.

En el corazón se encuentra el *teyollia* o “vividor de la gente”. Es el que más se ha comparado con el concepto de alma católico por lo que está ligado al actuar del ser humano, de tal forma, al morir viaja a un lugar de reposo en el cosmos.

Teniendo el corazón una asociación directa con la sangre y la vitalidad de los humanos, no es extraña su implicación en las occisiones rituales que sostenían los pueblos nahuas con la finalidad de alimentar a los Dioses y con ello asegurar su existencia y la de su entorno como lo conocían. La importancia del corazón en la cosmovisión mesoamericana radica en el mismo significado de la palabra en náhuatl para el órgano: *yollotl* que tiene como raíz *yol*= vida. El órgano implica la vida y la

¹⁰⁹ Alfredo López Austin hace la diferencia entre *eztli* como sangre que corre por el cuerpo mientras que la sangre que se extrae ritualmente se llama *chalchihuatl* que significa “líquido precioso o sangre como alimento para los dioses”. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas II*, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 122.

salvación, se relaciona con la sensibilidad y la actividad mental; la cosmovisión y razonamiento mexica radica en el corazón. Un ejemplo se puede observar en la *Tira de la peregrinación*, cuando se sacrifica a Copil, sobrino de Huitzilopochtli, quien pidió el corazón de su sobrino por su naturaleza malvada y lo arrojó al lago; del corazón de Copil nació el tunal donde se paró un águila devorando una serpiente y fungió como la señal que Huitzilopochtli les daría posteriormente a los mexicas para fundar su ciudad.¹¹⁰

3. Finalmente, el último centro anímico principal es el hígado (*el/ elli*). Este centro es el encargado de emanar el vigor y se relaciona con la tranquilidad, el ánimo, la alegría y los dioses del inframundo. El *elli* como centro albergaba la entidad anímica *ihiyotl* o “aliento”. López Austin lo considera como una sustancia gaseosa, maloliente y brillante que funge como receptor de la vida, el vigor, las pasiones y sentimientos. Por su relación con la sensibilidad, el *ihiyotl* es propenso a ser víctima de hechizos como el “mal de ojo” que sucede cuando el *ihiyotl* de las personas con “sangre fuerte” sale del portador y afecta al que ha sido “mal visto”. Las personas que son más probables de hacer “mal de ojo” son, aparte de las brujas y hechiceros, las mujeres embarazadas y menstruales ya que durante estos periodos tenían la “sangre pesada”. Tal es la importancia del *ihiyotl*, que la entidad viajaba junto con el *tonalli* mientras la persona dormía, por lo que podía ser confundido con un espectro o fantasma. Por su relación con la vida, autores como el historiador mexicano Roberto Martínez consideran que el mismo *elli* es el recipiente de la sangre.¹¹¹

Todos los centros y entidades anímicas, así como los fluidos vitales, permiten la vida en el *tonacayotl*. Por lo tanto, la pérdida de sangre puede causar la muerte, pero también la disminución de *tonalli*. No obstante, el *eztli* juega un papel importante en la vitalidad humana, por lo que es considerada una sustancia que produce calor y que se distribuye por el cuerpo para mantenerlo con vida. Su asociación con el calor puede

¹¹⁰ Patrick Johansson K., “La fundación de México-Tenochtitlan. Consideraciones ‘cronológicas’”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, n. 135, p. 70-77.

¹¹¹ Roberto Martínez González, “El *ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, v. 13, n. 38, 2006, p. 177-199.

ser debido a que este fluido es el vehículo del *tonalli*, que, por su definición, es calórico.

Aunque el hígado es el recipiente de la sangre, se aloja mayormente en los lugares donde el *tonalli* puede ser fácilmente extraído por las fuerzas invisibles: coyunturas y mollera. Como fluido vital, la sangre tiene como función principal fortalecer, hacer vivir y crecer a la gente. Entendida su facultad primordial, es comprensible que la sangre fuera el elemento sustancial en los sacrificios humanos, puesto que además de las características que tiene dentro del cuerpo, en las occisiones rituales transmitía fuerza a quien la tocaba.

Estas descripciones son una pequeña aproximación al estudio de la complejidad del cuerpo humano nahua. Dada la amplitud del tema, semejante a la de los sacrificios humanos, me he limitado a pequeños ejemplos de occisiones rituales que permitan reflejar la importancia de la sangre en la cosmovisión mesoamericana. Así, un ejemplo de la importancia ritual de la sangre existe en la leyenda de *Los cinco soles*.¹¹² En la narración se explica que el sol nació por el sacrificio de un dios menor en la hoguera, quien para iniciar su movimiento exigió la sangre de otros dioses menores; creando así una interdependencia entre los dioses y la humanidad para la continuidad de la vida a través de la sangre. En este sentido, los sacrificios se realizaban por parte de la humanidad para la humanidad. No realizar las occisiones rituales cruentas, o *tacamictiliztli* (“muerte ritual de un ser humano”), significaría una traición no sólo a los Dioses, también a la sociedad. “Nada nace, nada vive sino por la sangre de los sacrificados”.¹¹³

Mediante los *tacamictiliztli* se pretendía liberar el mencionado *tonalli*, esa energía calórica que los Dioses necesitan y que se encuentra contenido en la sangre y que una vez extraída se volvía tan poderosa que sólo podía ser tocada por los sacerdotes. Todo aquello que era tocado por la sangre, quedaba consagrado. Sin embargo, el *eztli* extraído en los

¹¹² *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtlán y Leyenda de los Soles*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, pról. de Miguel León Portilla, 3a ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas- Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 119- 128.

¹¹³ Carlos Felipe Barrera Ramírez y Elsa Argelia Guerrero- Orduña, “El corazón y la sangre en la cosmovisión mexica”, *Revista médica de México*, Academia Nacional de Medicina de México, México, noviembre-diciembre, v. 135, n. 6, 1999, p. 642.

sacrificios voluntarios no poseía las cualidades consagradoras, pero sí funcionaba para congraciarse con la deidad, para adquirir fuerza y reforzar el lazo entre la deidad y el creyente. Es decir, el *eztli* obtenida mediante sacrificios funcionaba para generar un intercambio con el mundo sobrenatural. Para el caso de la creación del Sol, el historiador mexicano Miguel León Portilla refiere este enlace: “Los seres humanos que por el sacrificio habían recibido la vida, habrían de experimentar la necesidad de corresponder con su propia sangre la vida del Sol”.¹¹⁴

No obstante, el conocimiento de la sangre en la cosmovisión mesoamericana no se limitaba a su conexión con las deidades, sino que los antiguos médicos conocían de diferentes trastornos y tratamientos hematológicos como lipotimias (desmayos por falta de irrigación de sangre) o *zotlualiztli* que significa “desmayo tal”, síncope (paralización momentánea cardíaca y de respiración por la falta de irrigación sanguínea) o *yxiuintiliztli*, y anemias (insuficiencia de hierro en la sangre) o *ni ztaleua*. Francisco de Asís Flores y Troncoso recoge 34 hemostáticos usados por los nahuas para tratar enfermedades relacionadas con la sangre, entre las que destacan los frutos del *chiltecpin* (*capsicum annuum*), las hojas de *xumetl* (*sambucus mexicana*) y el *matlaliztic* (*comelina tuberosa*).¹¹⁵

Cabe mencionar que incluso estaban especificadas las anemias causadas por el embarazo como *yxticectic* (“descolorido”). Sobre la sangre y las mujeres, de acuerdo con la traducción del texto de los códices matritense y florentino que realizó Alfredo López Austin, la “sangre de los genitales femeninos” era llamada *tepileztli*.¹¹⁶ Esta especificación es interesante porque pareciera que refiere a la existencia de sangre proveniente de los genitales masculinos: *eztli tlapalli* (“la sangre, el color”). La asociación que López Austin hace de *eztli tlapalli* con la transmisión de la herencia, es solo una interpretación mía, pues el autor refiere que el nombre para el líquido masculino es *oquichyotl* (“semen”).

Sin embargo, de acuerdo con lo recopilado por López Austin de las obras de Fray Bernardino de Sahagún, la sangre menstrual como flujo corporal está identificado como

¹¹⁴ Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, 21a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 25.

¹¹⁵ Francisco de Asís Flores y Troncoso, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios al presente* (Formato PDF), México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1888.

¹¹⁶ López Austin, *Cuerpo humano e...*, 1980, p 55-97.

cihuá incocóliz (“la enfermedad de las mujeres”) que, aunque no significa impureza, sí representa un desequilibrio orgánico y quizá también social, pues las mujeres menstruantes, durante el puerperio o embarazadas generan un exceso de calor que es dañino.¹¹⁷ Algo semejante se cree en la cultura teenek de la costa del Golfo de México. Este grupo considera a las mujeres frías y flojas excepto durante la menstruación, cuando el exceso de sangre las hace más cálidas provocándoles un “humor muy revuelto”, es decir, histeria.¹¹⁸ El humor revuelto podía ser transmitido a otras personas a través de la vista o la sola presencia de ellas con personas sanas. En otras palabras, la sangre emanada por las mujeres implicaba alteraciones a la naturaleza del *eztli* como irradiador de energía, pues al ser considerada una irregularidad, sus implicaciones eran contrarias a las de la sangre de sacrificios rituales. Para los teenek, si el calor formaba parte del concepto de vida y salud, las mujeres carecían de ello y cuando periódicamente generaban calidez era concebida como dañina, aunque necesaria para generar una nueva vida durante el embarazo.

Finalmente, aunque las implicaciones de la sangre en la cosmovisión mesoamericana implican diferentes aristas que en este proyecto no se abordaron, lo anterior permite vislumbrar que la sangre como líquido precioso fue fundamental en la concepción de vida y la muerte. Lo recogido sobre la cosmovisión andina permiten pensar lo mismo, que la vida y muerte no se conciben sin sangre de por medio. La necesidad de sacrificios humanos que implicaban sangre para la existencia y permanencia del mundo como lo conocían, fue uno de los principales contrastes con las concepciones judeocristianas, que como se veía, cuidaba celosamente la sangre del hombre.

2. Lilith, bruja sangrienta

Dijo Yavé Dios: “No es bueno que el hombre este solo. Le daré pues, un ser semejante a él para que lo ayude”. Entonces Yavé Dios formó de la tierra a todos los animales del campo y a todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para que les pusiera nombre [...] El hombre puso nombre a todos los animales, a las aves del cielo y a las fieras salvajes. Pero no encontró ninguno que fuera a su altura y lo ayudara. Entonces Yavé hizo caer en un profundo sueño al hombre y este se durmió. Le sacó una de sus costillas y relleno el hueco con carne. De la

¹¹⁷ López Austin, *Cuerpo humano e...*, 1980, p. 171-195.

¹¹⁸ López Austin, *Cuerpo humano e...*, 1989, p. 297.

costilla que Yavé había sacado al hombre, formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces el hombre exclamó: “**Esta si es** hueso de mis huesos y carne de mi carne [...]”¹¹⁹

De este fragmento del Génesis es que se ha retomado la leyenda de la existencia de una mujer previa a Eva, una que no era carne de su carne. Esa mujer, que parece haber sido borrada dejando huecos en la narrativa del fragmento, era Lilith, la primera esposa de Adán. A mi parecer, tal fue el ejercicio de eliminación que su aparición en el relato del juicio del pueblo de Edom -que fue condenado al olvido- parece un accidente:

[...] Porque Yavé ha hecho un sacrificio en Bosra, y una gran matanza den tierra de Edom [...] Allí se juntarán los gatos salvajes con los pumas, y se darán cita los chivos; allí también se echará a descansar el monstruo llamado Lilit. Allí tendrá su cueva la serpiente [...] también allí se reunirán los buitres [...] ¹²⁰

Lilith, a la que llamaré “primera mujer” pues considero que para este análisis no es necesario relacionarla con Adán constantemente, fue marginada del relato bíblico. En el primer fragmento su anulación la deja a la suerte de la reconstrucción imaginativa, pero, en el segundo, Lilith aparece en la misma categoría que los animales despreciables por el catolicismo; es llamada monstruo. Ambos registros dejan a la primera mujer relegada de la historia sagrada de dos formas simultáneamente: 1) confinada al mismo espacio que lo monstruoso y lo que será olvidado y 2) borrada de la narrativa cristiana y suplantada por Eva.

Las razones por las que Lilith sufrió esta anulación de la Biblia son las que analizaré en este apartado, las cuales, a su vez, la catalogaron como la primer bruja chupasangre. Por ello, más allá de los fragmentos bíblicos, es necesario retomar la leyenda que le dio origen como “la primera mujer”. Supuestamente Lilith decidió salir por su cuenta del Edén por no estar de acuerdo en la posición que debía adoptar durante las relaciones sexuales. Negándose a estar debajo del hombre, abandonó el paraíso y se asentó en el Mar Rojo en dónde se entregó a la lujuria con diferentes demonios. Una vez convertida en demonio engendraba muchos hijos del semen que robaba a hombres dormidos en su faceta de súcubo, por lo que Dios la castigó asesinando a cien de sus hijos diariamente. Celosa de la maternidad de otras mujeres,

¹¹⁹ Las negritas son mías. *Biblia Latinoamericana*, Génesis 2: 18-23.

¹²⁰ *Biblia Latinoamericana*, Isaías 34: 6, 14-15.

atacaba a las parturientas y robaba a los recién nacidos para chuparles la sangre hasta matarlos.

Este mito probablemente surge del mundo mesopotámico que tenía en su panteón a *Lilitu*, la Diosa serpiente sedienta de sangre. De acuerdo con el filólogo español Francisco Sánchez- Verdejo su nombre proviene del sumerio, conformado por la palabra *lil* que significa aire, su plural es *lilitu* y su significado de aire o aliento refiere al espíritu de una persona.¹²¹ De igual forma, se sabe que en la Babilonia sumeria existía una criatura llamada *Ardat lili*, derivada de la palabra *ardatu* que significa joven casadera; es un espíritu joven femenino con las peculiaridades de un súcubo demoniaco. A esta criatura se le atribuyen las características de maldad por su semejanza con la palabra *limmu* y de la lujuria por la palabra *lalu*.

También en hebreo hay relaciones interesantes, en esta lengua *lil* significa noche, mientras que *Lilith* quiere decir lechuza. La relación de Lilith con las aves en su traducción del hebreo parece no ser coincidencia pues las atribuciones carroñeras y de rapiña de la lechuza/ búho, además de las prácticas de infanticidio y hematofagia provienen de otras criaturas antiguas que se asemejan a Lilith, las *empusas* y *lamias*. Estos seres provenientes de la mitología griega son mujeres inframundanas, nocturnas y que, a pesar de tener extremidades de animales como los búhos o lobos, seducen a hombres jóvenes para chupar su sangre. Pese a que se ha estudiado mayormente a las *lamias* parece no haber alguna diferenciación entre estas figuras. En la cosmovisión griega, *Lamia* era una reina de Libia amante de Zeus a la que sus celos hacia Hera o el haber matado a sus propios hijos -existen ambas versiones- la transformaron en un monstruo condenado a no poder cerrar los ojos y recordar por siempre el infanticidio que cometió. Aunque después Zeus le concedió poder quitarse los ojos para descansar, la envidia que sentía hacia las madres la hacían chupar la sangre de los hijos e hijas de estas. Aunque en el mito griego *Lamia* se transforma fragmentariamente en serpiente, en la leyenda que circulaba en la Edad Media, se transforma en búho o lobo.¹²²

¹²¹ Francisco Sánchez-Verdejo, *Terror y placer: hacia una (re)construcción cultural del mito del vampiro y su proyección sobre lo femenino en la literatura escrita en lengua inglesa*, tesis de doctorado, Ciudad Real, Universidad de Castilla- La Mancha, 2004, p. 132- 186.

En la tradición romana existen otras mujeres con características semejantes, las *striges* o *estrigas*. Estas mujeres traspasan en búhos en las noches, aunque por el día son humanas. Son seres que además de seducir hombres, también se especializan en asesinar infantes recién nacidos succionándoles la sangre. Las mujeres de esta índole, así como las aves de rapiña que estaban asociadas a la muerte, luego de asesinar a su víctima transportaban el alma al más allá mediante su vuelo. Su característica infanticida se puede rastrear en un relato de *El Satiricón* de Petronio:

[...] La pobre madre del chiquillo lo estaba llorando y éramos muchos los que compartíamos allí su tristeza: de pronto las Estrigas comenzaron a silbar. Parecía aquello un galgo persiguiendo a una liebre [...] Nosotros, cerrando la puerta, volvemos a velar el muerto; pero al tocar la madre a su hijo para abrazarlo, se encuentra con un manojito de paja. No tenía corazón, ni intestinos, ni nada: evidentemente las Estrigas habían robado al niño y habían puesto en su lugar un muñeco de paja.¹²³

Las tres “mujeres híbridas” (*lamias*, *empusas*, *striges*) comparten raíces de diferentes Diosas grecorromanas como la infanticida Medea, la hechicera Hécate y la vengativa Diana.¹²⁴ Bajo esta premisa, y recordando que el imaginario medieval europeo estaba influenciado de la cultura grecorromana, Lilith junto con las *lamias* y *striges* fueron recogidas por las tradiciones de la Edad Media como brujas/deidades portentosas en historias infantiles. Sin embargo, los mitos de las *lamias*, las *striges* y el de Lilith establecieron una simbiosis al tener prácticas en común con las hechiceras humanas, como hipnotizar hombres, invocar a dioses o lanzar hechizos.¹²⁵ Así, Lilith fue reconocida como una de las brujas que se enunciaban en el *Malleus Maleficarum* de Heinrich Kramer y Jakob Sprenger. Lilith era una bruja que ante todo se caracterizaba por:

¹²² Golrokh Eetessam Párraga, “Lilith en el arte decimonónico. Estudio del mito de la femme fatale”, *Revista Signa*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, n. 18, 2009, p.233.

¹²³ Petronio, *El Satiricón*, Lisardo Rubio Hernández (trad.), Madrid, Gredos, 1978, p. 93.

¹²⁴ María Ahn y Alejandra Guzmán Almagro, “Enigmas de la identidad: ¿Lamias, estrigas o brujas?” En *De lamias et pythonics mulieribus* y otros tratados demonológicos del siglo XV”, *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, Universidad de Barcelona, Barcelona, n.3, 2013, p. 1-23.

¹²⁵ Erika Bornay llama simbiosis a la mezcla de mitos que recoge la figura de Lilith para ser llamada bruja, pero también para ser identificada como *femme fatale* en el arte y literatura del siglo XIX. Erika Bornay, *Las hijas de Lilith*, 2a ed., Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, p. 299.

- a) su gusto por la sangre por su relación con las *lamias* y *striges*
- b) ser asesina de infantes en venganza de la muerte de sus hijos
- c) su sexualidad desbordante cuando en su forma de súcubo roba el semen de hombres dormidos
- d) su rebeldía y herejía al renegar de Dios desde el Edén

A lo largo de este capítulo se han recogido las especificidades del simbolismo de la sangre en las culturas que contribuyeron a la formación de Lilith como bruja sangrienta, la grecorromana y la hebrea. En ese sentido, se puede identificar la importancia que la sociedad medieval, en la que se inscribe Lilith como bruja, le adjudica a la sangre: un líquido que fluye por el cuerpo y que contiene el espíritu o alma de la persona. El buen estado de la sangre en niveles y funcionamiento es sinónimo de buena salud, mientras que la pérdida de sangre se relaciona a la muerte. Por el contrario, la sangre relacionada a las mujeres, así como lo dice la Biblia, es símbolo de impureza y tiene cualidades dañinas para los cercanos, por lo que deben ser apartadas socialmente. Siendo el líquido vital una sinonimia entre vida y muerte, en Lilith recaen dos acusaciones sustanciales: es una mala mujer por su sexualidad y su herejía; y es una mala madre por infanticida y su gusto por la sangre.

En el capítulo uno se expusieron las razones por las que las brujas eran acusadas de asesinar niñas y niños mediante la hematofagia, pero habrá que profundizar en las implicaciones ideológicas que atravesaban las acusaciones. Al ser retomado el mito de Lilith de la misma Biblia, se pueden hacer comparaciones entre las principales mujeres madres de la religión cristiana: Lilith, Eva y la virgen María. Por su parte Eva como esposa de Adán, pese al pecado que cometió al desobedecer a Dios, sigue siendo la madre de todo lo viviente, y aunque dentro del cristianismo no deja de ser culpable, también por ser madre merece cierta indulgencia.¹²⁶ Por su parte, la virgen María es la madre del hijo de Dios, su maternidad es sagrada y su principal atribución. A diferencia de las Diosas Medea, Diana o Hécate, quienes eran consideradas diosas madres de diferentes aspectos en el desarrollo de la vida, la virgen María pierde esas atribuciones y se confina a su maternidad sin sexualidad de por medio, una

¹²⁶ *Biblia latinoamericana*, Génesis 3:20.

madre inmaculada que vive para otros. La virgen María es pues un mero vehículo para la encarnación de Dios. Esa simplificación de la maternidad es lo que la sociedad medieval venera, por lo que no es extraño que en la figura de Lilith recaigan las atribuciones que sirven como ejemplos de lo opuesto a la Virgen, lo que es una mala madre, una “antimadre”.¹²⁷

Marcela Lagarde hace un análisis sobre la maternidad contemporánea en términos de división del trabajo, pero que en ciertos aspectos funciona para explicar la concepción de madre que recae en Lilith. De acuerdo con Lagarde, las madres tienen dos trabajos fundamentales: son procreadoras al producir seres humanos y son reproductoras de la vida material del ser producido. Son vigías y procuradoras del estado de bienestar, salud y cuidados afectivos, intelectuales, corporales y alimenticios. Sólo cuando cumpla a cabalidad ambos trabajos, es decir, priorizar y dar vida a otros, es como ella misma es reconocida ante los ojos de los demás:

Obtiene el reconocimiento vital a través de la mirada del otro, quien se relaciona con ella a partir de su capacidad gratificadora de sus necesidades, como consuelo, como espacio de cuidados. En el intercambio la mujer da vida a los demás y se da vida a sí misma, por la mediación de *los otros*. [...] La fuerza vital de las mujeres se aplica siempre en *los otros*.¹²⁸

Tal es el ejemplo de la virgen María, misma que existe mientras sea madre. De tal suerte, el parto puede ser el ritual simbólico que convierte a una mujer en una mujer real y existente ante los ojos de los demás y en el que también se vuelve vida. Mientras la sangre es el líquido vital biológicamente hablando, la madre también se vuelve alimento de vida en cuanto permite la reproducción material de sus hijas e hijos día tras día. Por lo tanto, se puede notar que en el contexto medieval en el que el mito de Lilith se desarrolló, la maternidad está ligada únicamente a aspectos biológicos. Por lo tanto, pareciera que ser madre representa funciones naturales y obligatorias del cuerpo.

Estas buenas madres son lo contrario a Lilith, una mujer que, aunque asesina a las hijas e hijos de alguien más, no cumple con los dos trabajos que la catalogarían como buena madre puesto que debido al castigo de Dios se le niega la posibilidad de ser cuidadora de sus

¹²⁷ Sánchez- Verdejo Pérez, *Terror y placer...*, p. 693- 1264.

¹²⁸ Marcela Lagarde y de Los Ríos, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p.124.

propios hijos e hijas. Por el contrario, Lilith es asesina de infantes, y al no existir para el bienestar de otros, pone en jaque el mito del amor maternal como instinto. La primera mujer no sólo se opone a la buena maternidad, sino que también se aleja de lo que una buena mujer debe ser. Su sexualidad, que ejerce con libertad y placer, la catalogan como lujuriosa, una cualidad no deseada en la sociedad de la Edad Media.

No es ocioso recuperar la relación de la sociedad medieval europea con la sexualidad femenina, pues de la misma forma en que se acusa a las brujas como naturalmente lascivas y entregadas al placer es como se concibe a Lilith. Esencialmente su fase de súcubo es la máxima expresión de la lujuria. La misma definición de la palabra implica que por ser un demonio podía relacionarse sexualmente con hombres para robarles el semen. El *Historical Dictionary of Witchcraft* define súcubo:

En la Europa medieval y moderna, la gente creía que los demonios podían tomar forma material y participar en actividades sexuales con humanos. Los demonios que tomaron forma masculina fueron llamados íncubos y aquellos que tomaron forma femenina fueron llamados súcubos [...] En particular, la gran autoridad Tomás de Aquino desarrolló un argumento completo para explicar cómo los demonios podían asumir forma sólida, y cómo podrían tener relaciones sexuales con humanos. Como súcubos, sostenía Tomás, los demonios recolectaban semen de los hombres humanos y entonces eran capaces de preservar su potencia [...] ¹²⁹

Es decir, que la sexualidad indómita que se asociaba a las brujas como parte de la naturaleza femenina, también está influenciada por la idea de la existencia material de súcubos en la sociedad medieval. Ese mismo deseo desbordante fue lo que, según el mito, incitó a la rebeldía a Lilith. Con la decisión de abandonar el Edén por su cuenta, Lilith se vuelca contra las obligaciones cristianas de obedecer al hombre humano y al hombre-Dios. Además, ejerce libremente su sexualidad con otros demonios sin seguir la regla de estar debajo del hombre como le había sido exigido con Adán.

Lilith es rebelde al contravenir lo establecido, es sexual, no es sumisa, no es maternal, es asesina y se alimenta de otros. Con estas características se desprende de la humanidad que

¹²⁹ Michael M. De Bailey, *Historical dictionary of witchcraft*, Maryland, The Scarecrow press, 2003, p.68-69.

le queda y se asemeja más a los animales, aunque no con los domésticos, sino más bien con los animales rastreros. Si las brujas se correspondían a animales carroñeros, nocturnos y rastreros ya que también se asociaban con el demonio por los males que causaban, el más representativo del diablo era la serpiente por su incitación a la insubordinación:

La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yavé Dios había hecho. Dijo a la mujer: “¿Es cierto que Dios les ha dicho: ¿No coman de ninguno de los árboles del jardín?” [...] La serpiente dijo a la mujer: “No es cierto que morirán. Es que Dios sabe muy bien que el día en que coman de él, se les abrirán a ustedes los ojos; entonces ustedes serán como dioses y conocerán lo que es bueno y lo que no lo es” [...] Yavé Dios replicó: “¿Quién te ha hecho ver que estás desnudo? ¿Has comido acaso del árbol que te prohibí?” El hombre respondió: “La mujer que pusiste a mi lado me dio del árbol y comí”. Yavé dijo a la mujer: “¿Qué has hecho?” La mujer respondió: “La serpiente me engañó y he comido”.

Entonces Yavé Dios dijo a la serpiente: “Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Te arrastrarás sobre tu vientre y comerás tierra por todos los días de tu vida. Haré que haya enemistad entre ti y la mujer, entre su descendencia y la suya. Ella te pisará la cabeza mientras tú herirás su talón”.¹³⁰

De esta forma la serpiente quedó maldecida por Dios y relacionada con la maldad que puede provocar el Diablo. Aunque Dios decreta una enemistad entre la mujer y la serpiente, quedan relacionadas y a su vez también maldecida la mujer que se asemeje a la “bestia”, por lo que, la mujer rebelde, desobediente y con deseo de conocimiento, es su semejante.

Eva queda enemistada con la bestia rastrera, pero Lilith es su mayor equiparable. En las representaciones artísticas de mitades del siglo XIX, cuando se construye la figura de *femme fatale* en Francia como “la mujer fuerte y dominante que, con su embriagadora belleza, conduce a los hombres, víctimas débiles ante sus perversiones, hacia el desastre y el infierno”,¹³¹ Lilith aparece acompañada de serpientes o como mujer híbrida entre serpiente y humana. La *femme fatale* que florece después de la Ilustración, da paso a conexiones de índole vampírica con Lilith. Luego de la Edad Media, la sociedad europea fue teniendo paulatinamente un imaginario impersonal y abstracto de la magia, por lo que la maldad la ejercían directamente

¹³⁰ *Biblia Latinoamericana*, Génesis 3: 1, 4-5, 10-15.

¹³¹ Las comillas son del original. Eetessam Párraga, “Lilith en el...”, p. 236.

los demonios en forma de fantasmas; a la par también tomó fuerza la figura del vampiro como un personaje que reúne características de los muertos vivientes (*revenants*), licántropos y las brujas.¹³²

No obstante, aunque el vampirismo como inspiración literaria tuvo su auge durante el romanticismo de finales del siglo XVIII, ya se contemplaba notoriamente en tratados del siglo XVII que tenían como bases el *Malleus Maleficarum*, como el *De graecorum hodie quorundam opinionibus* del teólogo griego Leo Allatius de 1645, o el *Relation du ce qui s'est passé a Sant- Erini Isle de' Archipel* de François Richard escrito en 1657.¹³³ Ambos tratados pretendían demostrar el poder de Satanás sobre la tierra y contemplaban al vampiro como un cadáver poseído por un espíritu demoniaco. Además, aseguraban que quienes tuvieran un pacto con el demonio, así como las brujas, podían convertirse en vampiros después de su muerte.

Francisco Sánchez- Verdejo considera que los súcubos y los vampiros femeninos como conceptos, se pueden fusionar y así doblar su poder, por lo que representarían la monstruosidad que la sociedad percibe en el poder femenino. Este sería el caso de Lilith, considerada por Sánchez- Verdejo como la primera mujer vampiro -y por mí como la primera bruja chupasangre- y de otras mujeres que el autor ha rastreado en diferentes partes del mundo: las *meigas xuxonas* en Galicia, las *guaxas* en Asturias, las *sacauntos* en Cantabria, las *brucolacos* en los Pirineos, las *loogaroo* en Haití, y las *sukuyan* en Trinidad y Tobago. Todas estas mujeres, comparten las atribuciones vampíricas, de súcubo, de *lamia* o *strige*, y de bruja que tiene la primera mujer.¹³⁴

Lilith es pues una mujer fuera del círculo de lo correcto, de amplia tradición histórica, que con sus portentos ha prevalecido en el imaginario social como símbolo de maldad y rebeldía. En ella convergen las figuras más atroces para las sociedades regidas por hombres

¹³² Además, existe una relación entre la mujer serpiente que es Lilith con los vampiros por los colmillos característicos de ambas figuras, los cuales les permiten extraer la sangre de sus víctimas.

¹³³ Sánchez- Verdejo, *Terror y placer...*, p. 697

¹³⁴ Sin duda, la relación que tiene Lilith con el vampirismo y la femme fatale es un tema mucho más amplio del que ya se han encargado autores como Francisco Sánchez Verdejo en su tesis *Terror y placer*, hacia una (re)construcción cultural del mito del vampiro y su proyección sobre lo femenino en la literatura escrita en lengua inglesa o Golrokh Eetessam en su artículo "Lilith en el arte decimonónico. Estudio del mito de la femme fatale", sin embargo, en este proyecto sólo se ha abordado superficialmente para reconocer la importancia de Lilith más allá de la Edad Media.

de religión. Lilith es asesina, antimadre, vampírica y lasciva, es una bruja; características que le valieron ser borrada de la Biblia y confinada al espacio del olvido. Aunque es el ejemplo más detallado y quizá más antiguo de la construcción de bruja, no es el único; por lo que, en un ejercicio similar al de Sánchez Verdejo, en el siguiente capítulo analizaré a brujas que, así como Lilith, con sus prácticas infanticidas, hematófagas, de transmutación y vuelo, transgredieron el orden social durante la Colonia en la Nueva España y el virreinato del Perú. Estas son, las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc* respectivamente, en las que se funden aspectos de la tradición americana y europea.

CAPÍTULO III.

Fusión de saberes mágicos y tradiciones indígenas en América Latina colonial

La llegada de los europeos a América después de 1492 implicó más que campañas militares y enfrentamientos bélicos para el reordenamiento social, pues la evangelización que llevaron a cabo diversos sectores de la Iglesia fue un proceso complejo que quedó documentado en crónicas y tratados. Algunos de estos textos producidos en los siglos XVI y XVII relataban los rituales y creencias de los indígenas americanos bajo la perspectiva europea. Tal es el caso de las obras de los franciscanos Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553),¹³⁵ Gerónimo de Mendieta con su *Historia Eclesiástica Indiana* (1573-1604),¹³⁶ Juan Bautista de Viseo en las *Advertencias para los confesores de los naturales* (1600)¹³⁷ y Juan de Torquemada con su *Monarquía indiana* (1615)¹³⁸ en el caso novohispano, y para el Virreinato del Perú destaca el trabajo del agustino Andrés de la Calancha por su trabajo *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú* (1653).¹³⁹ Por su parte, otros textos tenían la intención de identificar las expresiones religiosas y mágicas de los indígenas para suprimirlas; por ejemplo, el trabajo del extirpador de idolatrías Pablo Joseph de Arriaga en su trabajo *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621).¹⁴⁰

¹³⁵ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, trad. pról. paleo. de Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, 80 p.

¹³⁶ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), Madrid, Antigua Librería, 1870, 790 p.

¹³⁷ Juan Bautista de Viseo, *Advertencias para los confesores de los naturales*. Primera parte. México, Melchor Ocharte, 1600, 358 p. Esta versión presenta errores en la foliación de las páginas, las páginas citadas son conforme el número que aparece en la hoja.

¹³⁸ Se desconoce la fecha de publicación y conclusión del texto de Torquemada. Las fechas propuestas se deben a la influencia de *Tratado de Hechicerías y sortilegios* de Olmos y que se tiene conocimiento sobre una petición para escribir sobre franciscanos notables por parte de Cristóbal de Cifuentes en 1573. En ese entendido, es posible que se finalizara y/o publicara entre los años posteriores a la petición de Cifuentes hasta la fecha de su muerte en 1604. Únicamente se tiene la fecha de su primera impresión en 1870. Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 6 v., pról. de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

¹³⁹ Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, 2 v., Barcelona, Pedro Lacavallería, 1638, 991 p.

¹⁴⁰ Pablo José de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en Perú*, en Horacio Urteaga, *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, 2da. ed., 12 v., bio. de Carlos Romero, Lima, Imprenta y librería Sanmarti, 1920.

En este proyecto toman relevancia tales documentos por producirse en áreas que se convirtieron en cabeceras de los dos virreinos españoles en el siglo XVI, es decir, El Virreinato del Perú y la Nueva España. En estos territorios que corresponden a los actuales países de México, el Sur de Estados Unidos, Guatemala, Belice, Nicaragua, El Salvador y Costa Rica para a la Nueva España y Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay, Uruguay, Argentina y Chile para el virreinato del Perú, se desarrollaron diferentes sociedades estatales precolombinas con estructuras políticas y religiosas complejas que permitieron a los evangelizadores realizar estudios sobre, lo que ellos llamaron, supersticiones e idolatrías.¹⁴¹ En sus escritos, los religiosos redujeron las costumbres y creencias indígenas a prácticas demoniacas que debían ser extirpadas para poder implementar la religión católica en América. Las obras también se veían influenciadas por el proceso inquisitorial que atravesaba Europa desde el siglo XV, es decir, la mayor cacería de brujas iniciada principalmente por el *Malleus Maleficarum* de Heinrich Kramer y Jakob Sprenger. El manual de identificación era específico en prácticas y habilidades que hacían de una mujer una bruja, por lo que, al encontrarse los evangelizadores con los rituales y las creencias americanas, que se oponían a lo implementado por el catolicismo, no tardaron en relacionar las costumbres nativas americanas con las destrezas brujeriles europeas. El historiador mexicano Roberto Martínez González considera que los españoles tuvieron que atravesar por un “proceso de aprendizaje” al llegar a América, es decir que, debieron interpretar los nuevos elementos culturales a partir de su propia visión del mundo y aprender en términos de lo conocido.¹⁴² El imaginario español estaba conformado de creencias y supuestos medievales que se fundamentaban en las concepciones bíblicas y aportes de la cultura grecolatina, como se ha visto en los capítulos anteriores, por lo que el proceso de aprendizaje de los españoles se sustentó en asociaciones de las prácticas y creencias americanas con los pecados católicos y en la reducción de la praxis mágica indígena en asociaciones con el demonio.

¹⁴¹ Judith Faberman habla sobre la evolución de la interpretación de la magia a través de la Historia y permite esclarecer estos conceptos: “[las supersticiones son] una vasta gama de prácticas y creencias mágico- religiosas, algunas de ellas articuladas en ‘leyendas’, ‘cosmogonías’ y ‘mitos’. En el mismo sentido, Rojas, Canal Feijóo y Di Lullo no dudaron en clasificar como superstición a aquella parte del patrimonio folclórico estrechamente ligado a la ‘mentalidad esotérica’ de los campesinos de la selva. La aplicación de esta categoría no era inocente: implicaba un juicio de valor y una forma particular de pensar las creencias y prácticas mágicas”. Es decir, que la categoría de superstición simplificaba las prácticas mágico-religiosas en creencias no válidas. Judith

En este contexto de asociación y reducción que continuó durante la colonia, es que se encuentran dos figuras en los textos de la época: las *tlahuelpuchi* novohispanas y las *runamicuc* peruanas. Ambas son consideradas por los curas Olmos, Mendieta, Bautista, Torquemada, De la Calancha y Arriaga como mujeres brujas que, entre sus muchas habilidades y conocimientos, se caracterizan por su capacidad de vuelo y transmutación, así como las prácticas de hematofagia e infanticidio. Estas acusaciones que realizan los religiosos enunciados reflejan una interpretación de las costumbres indígenas con las creencias europeas sobre brujería. En los textos coloniales las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc* se convierten en seres que no terminan por encajar en el molde de bruja europea que Kramer y Sprenger crearon, pues las prácticas indígenas eran en gran medida desconocidas por los españoles; y las características de los personajes tampoco son del todo prehispánicas porque están cargadas de concepciones simbólicas europeas.

De tal suerte, en este capítulo será necesario realizar un análisis historiográfico de las obras religiosas mencionadas con el afán de conocer la construcción de estas nuevas brujas, a las que llamo “brujas chupasangre” americanas. Sus características serán analizadas a detenimiento para comprender por qué eran consideradas peligrosas por la sociedad colonial, en tanto brujas y en tanto mujeres.

De igual forma, dado que, en textos contemporáneos, de orden sociológico y antropológico, aparecen las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc* en el imaginario mexicano y peruano actual, se analizará cómo es que las prácticas de las brujas chupasangre continuaron como una explicación para los altos decesos infantiles del siglo XX y en menor medida del siglo XXI, así como para explicar otros fenómenos sociales del contexto peruano y mexicano contemporáneo. En dos apartados que dividen a las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc*, este

Faberman, *Magia, brujería y cultura popular. De la colonia al siglo XX*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2010, p. 20.

Por su parte, de acuerdo con la historiadora Ana Valdés, el término idolatría refiere a “la acción de atribuir divinidad a un objeto de manera falsa y mentirosa inducida por el demonio”. En este sentido, las idolatrías funcionan para diferenciar la latría como el culto a Dios, de la idolatría que rinde culto a cualquier ser, objeto o deidad distinta al Dios cristiano. Ana Silvia Valdés, “Jacinto de la Serna”, en Juan A. Ortega y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, 2 t., 4 v., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, t. II (Historiografía eclesiástica), v. II (La creación de una imagen propia. La tradición española), p. 1445.

¹⁴² Roberto Martínez González, “Los enredos del Diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, v. 28, n. 111, 2017, p. 189.

capítulo pretende recoger las concepciones prehispánicas que los religiosos interpretaron como brujería, y conocer bajo qué argumentos masculinos y católicos los autores de las crónicas y tratados de los siglos XVI y XVII vincularon la religión judeocristiana con las tradiciones recién formadas en Nueva España y el Perú para modelar a las brujas chupasangre (infanticidas, hematófagas, que vuelan y se transforman). Esto permitirá analizar cómo la construcción del modelo “bruja chupasangre” se vincula al contexto en que es enunciado.

1. Nueva España. Las *tlahuelpuchi* coloniales

Luego de la toma de Tenochtitlán por parte de los españoles en 1521, comenzaron a llegar formalmente las primeras órdenes religiosas para llevar a cabo campañas de evangelización. De tal forma, durante la primera mitad del siglo XVI llegaron las ordenes de los franciscanos (1524), los dominicos (1526) y los agustinos (1533).

Durante este periodo los europeos empezaban a establecer y cuestionar la naturaleza del indio y la filosofía jurídica que debía regir en el Nuevo Mundo. La discusión entre los teólogos, religiosos y filósofos fue bastante controversial, un ejemplo fue la disputa entre el cordobés Juan Ginés de Sepúlveda y el dominico Bartolomé de las Casas en la Junta de Valladolid de 1551. En esta convención Sepúlveda defendía el sometimiento de los indígenas por la supuesta superioridad de los españoles; por su parte, Las Casas apoyaba la racionalidad de los indios y rechazaba los abusos que los españoles cometían contra la población nativa. Mientras pugnas como estas se efectuaban, los frailes que ya estaban instalados en América se debatían en cómo llevar a cabo la evangelización de los indios quienes, a su parecer, eran una sociedad compleja y estructurada pero corrompida por la intervención diabólica. El demonio operaba en los diferentes ritos, creencias y prácticas indígenas: sodomía, sacrificios humanos, antropofagia, idolatría y la tiranía.¹⁴³

Siendo la influencia del demonio en la vida de los indios la mayor preocupación para los religiosos, como evangelizadores debían implementar un método efectivo; para ello, primero debían comunicarse con los nativos. De tal suerte, en un principio los frailes optaron por no traducir los preceptos católicos y concentrarse en explicar su contenido y significado.

¹⁴³ Juan de Torquemada, “Que haciendo juntar Fernando Cortés en el palacio de el rey Motecuhzuma a los sacerdotes y caballeros mexicanos les hizo una plática, persuadiéndolos la religión cristiana y es muy de notar”, *Monarquía indiana*, 2 v., p. 170.

Sin embargo, al notar que este método sólo hacía que el converso se sintiera ajeno al catolicismo, decidieron optar por otra vía. Los religiosos tradujeron a las diferentes lenguas indígenas los conceptos de la religión, y aunque según ellos, las palabras traducidas podían conservar algo del contenido antiguo, el ejercicio funcionó al encontrar lo que consideraron como analogías del actuar del demonio. Por lo tanto, las diferentes órdenes se concentraron en las diversas lenguas de los territorios que evangelizaban: Los franciscanos se especializaron en el náhuatl y el tarasco, los dominicos en el mixteco, zapoteco, chontal, otomí y pirinda; por su parte los agustinos fueron estudiosos de las lenguas náhuatl, otomí, tarasco, huasteco, matlatzinca, totonaca, mixteco, tlapaneca y ocuilteca.¹⁴⁴

Aunque en un comienzo entre los nativos funcionó y fue bien aceptada la traducción de textos evangélicos y de los catecismos a lengua indígena, conforme avanzaba el siglo XVI, los religiosos iban perdiendo influencia. Para la segunda mitad del siglo en cuestión, la destrucción de templos, ídolos y códices, la prohibición de celebraciones, los castigos y aprisionamientos de quienes se oponían a las enseñanzas y la pérdida de privilegios de la nobleza indígena llevó a algunos indios a resistir desde otros espacios. Los nativos adaptaron sus costumbres para no ser reprimidas por los españoles, también hubo quienes iniciaron un fenómeno de embriaguez y huida, mientras que otros optaron por abortos colectivos que impidieran a los españoles continuar con los maltratos a su estirpe.

[...] se mencionan casos de infanticidio y se relata cómo un “brujo” indujo a una multitud de indios a suicidarse colectivamente en Michoacán. Zorita informa cómo los indios mixes y chontales se rehusaron a procrear por varios años. En Colima, durante la visita de Lebrón de Quiñones, se averiguó que varias tribus indígenas tenían órdenes de interrumpir cualquier concepción para acabar con sus miembros en una generación. Así, el aborto sistemático, la abstinencia conyugal, el suicidio colectivo, todos revelan un desgane vital.¹⁴⁵

Como se ve en el ejemplo de la historiadora Alejandra Moreno sobre los indios mixes y chontales, diferentes grupos indígenas preferían e intentaban no procrear dadas las condiciones a las que se veían sometidos. Este fenómeno no fue lo único que propició la disminución de población indígena, las constantes epidemias que se desataron por las

¹⁴⁴ Alejandra Moreno Toscano, “El siglo de la conquista”, en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia General de México*, 2da. ed., 3 v., México, Colegio de México, 1987, v. I, p. 170.

¹⁴⁵ Moreno Toscano, “El siglo de...”, p. 352.

enfermedades europeas, fueron también un factor importante para la reducción poblacional. Así entre 1579 y 1581 se registró el comienzo de la gran epidemia de tifus exantemático, a la que llamaron *Matlazahuatl*.¹⁴⁶

En este contexto de mortalidad indígena, en Europa se celebraba el Concilio de Trento entre los años 1545 y 1563 como respuesta a la Reforma protestante. Durante la reunión celebrada al norte de Italia se delimitaron los dogmas y verdades de la fe católica, se uniformaron los comportamientos, expresiones y ejes de los fieles y los pastores de la Iglesia, es decir, políticamente se pretendía modificar la vida y mentalidad de la comunidad católica, incluso la producción literaria y artística. Estos decretos debían ser aceptados por los reinos católicos, de tal forma, el rey Felipe II de España, quien gobernó de 1556 hasta su muerte en 1598, se adscribió a tales estipulaciones. No obstante, pese la aceptación íntegra de Felipe II del Concilio de Trento, en la práctica aceptaba algunos decretos e ignoraba otros. Así, dividió en dos foros de justicia el control de la hechicería indígena; por un lado, los tribunales eclesiásticos que castigaban los delitos contra la fe, y por otro, la jurisdicción ordinaria que reprendía a quienes cometieran homicidios mediante maleficios.

En Nueva España, el Virrey Martín Enríquez de Almansa que rigió de 1568 a 1580 se había mostrado abiertamente en desacuerdo contra la orden franciscana, acusándolos de ambición por querer gobernar la esfera espiritual que Felipe II había designado tanto para el clero regular y el clero secular. Es decir, que la libertad que habían tenido los franciscanos en los primeros años del siglo XVI ahora se veía limitada por la pugna interna de la Iglesia.¹⁴⁷

En el marco de la disputa y restricciones para los franciscanos es que fray Andrés de Olmos escribió su obra *Tratado de Hechicerías y sortilegios*. El autor nació en la provincia española de Burgos en la última década del siglo XV en donde se unió a la orden franciscana a la edad de veinte años. Durante su periodo de formación coincidió con Martín de Castañega,

¹⁴⁶ Para conocer más sobre propagación de enfermedades y epidemias en la Nueva España del siglo XVI consulte: Miguel Cordero del Campillo, “Las grandes epidemias en la América Colonial”, *Archivos de Zootecnia*, Universidad de Córdoba, Córdoba, v. 50, n. 152, 2001, p. 597- 612. y Francisco Guerra, “Origen de las epidemias en la conquista de América”, *Quinto centenario*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, n. 14, 1988, p. 43-51.

¹⁴⁷ David Brading, *El Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492- 1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 136.

el autor del *Tratado moi sutil e bien fundado de las supersticiones y hechizerías*¹⁴⁸ de quien se hablaba en el capítulo uno. Además, como estudiante destacado, en 1527 ayudó a fray Juan de Zumárraga -quien posteriormente sería nombrado primer obispo, arzobispo e inquisidor de México- en un proceso inquisitorial de brujería en Vizcaya, demostrando desde entonces que era un experto en magia, superstición y brujería. El vínculo que creó Olmos con Zumárraga desembocó en que al marchar este último a Nueva España invitara a fray Andrés a acompañarlo en 1528. De esta forma, Andrés de Olmos desempeñó su primera labor misional en Guatemala, y años después fundó el monasterio de Tepeapulco, Hidalgo, en 1530. Tres años después fundó el monasterio de Cuernavaca; ese mismo año, el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal le encargó una tarea que hoy en día se puede considerar etnográfica pues debía recabar datos sobre la sociedad nativa de otros territorios además del centro de Nueva España (Texcoco, México y Tlaxcala), donde se había estado desempeñando como misionero. Con este encargo en mente, Olmos recorrió el noreste del territorio novohispano, concentrándose en la Huasteca. En sus travesías hacia el norte, también se mostró interesado en evangelizar la frontera chichimeca. Estos viajes contribuyeron a que el cura se involucrara con las costumbres y las lenguas indígenas, llevándolo a escribir el *Arte para aprender la lengua Mexicana* en 1547. Además, en sus recorridos, Olmos notó una regresión a la idolatría por parte de los indios por lo que escribió algunos textos como los *Sermones*, del que se desconoce su fecha de publicación, el *Tratado sobre los pecados capitales* escrito en 1552, el *Tratado de Hechicerías y sortilegios* en 1553, y el *Tratado sobre el Demonio* en 1554.

Lamentablemente se desconocen muchos datos biográficos de fray Andrés de Olmos y los que se conocen aparecen en otras obras de franciscanos que usaban sus textos como referencia. De esta forma se sabe que murió en 1568 en Tamaulipas, México, y que sus obras fueron guías intelectuales para otros evangelizadores, no sólo por sus aportes de traducción del náhuatl, huasteco, totonaca y tepehua, sino también para aquellos preocupados por los actos del demonio en la Nueva España. En ese sentido, uno de sus textos más recuperados fue el *Tratado de Hechicerías y sortilegios*. Para este análisis utilizo la edición del *Tratado* publicada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional

¹⁴⁸ Martín de Castañega, *Tratado muy sutil y bien fundado de supersticiones y hechizerías*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires- Facultad de Filosofía y Letras, 1997, 204 p.

Autónoma de México en 1990. Es importante mencionar que la traducción, prólogo y labor paleográfica de esta edición son del antropólogo francés Georges Baudot.

Resalta en primera instancia la influencia del *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías* de Martín de Castañega en el trabajo de Olmos, por lo que el mismo Georges Baudot,¹⁴⁹ ha puesto sobre la mesa la posibilidad de una coautoría. La razón es que el texto de Olmos está estructurado de la misma forma que el de Castañega, es decir, aunque el *Tratado* de Olmos se compone de trece apartados y el de Castañega de veinticuatro, los temas y orden son idénticos por lo menos en los primeros capítulos de Castañega:

Cuadro 4 Comparación de índices de tratados diferentes	
Índice del <i>Tratado muy sutil e bien fundado de las supersticiones y hechicerías</i> de Martín de Castañega (1529)	Índice del <i>Tratado de hechicerías y sortilegios</i> de Andrés de Olmos (1553)
I. Que el demonio siempre desea ser honrado y adorado por Dios II. Que dos son las Yglesias y congregaciones de este mundo III. Que como ay sacramentos de la Yglesia católica, así ay execramentos en la Yglesia diabólica IV. Quáles son los ministros de la Yglesia diabólica V. Por qué de estos ministros diabólicos ay más mugeres que hombres VI. De cómo los consagrados al demonio pueden andar por los ayres VII. Cómo en diversas figuras pueden andar y parecer los ministros del demonio VIII. De la adoración y reverencia que hazen al demonio sus ministros IX. De los sacrificios que al demonio ofrecen sus ministros X. Cómo se puede heredar la familiaridad del demonio	I. Exortación al Indiano lector II. De cómo el demonio desea ser honrado III. De las dos Yglesias y Congregaciones deste mundo y de la naturaleza y potencia y astucia del demonio IV. Del templo y naturaleza, potencia y astucia del diablo. V. De cómo ay sacramentos en la Yglesia Cathólica y en la Diabólica execramentos VI. Quáles son los ministros del Demonio VII. Porque destos ministros del demonio ay más mugeres que hombres VIII. Cómo los consagrados al demonio pueden andar por los ayres IX. De cómo en diversas figuras pueden aparecer los ministros del demonio X. De la reverencia que hacen al demonio sus ministros XI. De los sacrificios que al demonio ofrecen sus ministros XII. De cómo se pueden heredar la familiaridad del demonio XIII. De la participación diabólica.
Fuente: Elaboración propia basada en De Olmos, <i>Tratado de hechicerías...</i> , p.80 y De Castañega, <i>Tratado muy sutil...</i> , p. 204. En este cuadro respeto la ortografía original de los textos.	

¹⁴⁹ Georges Baudot, “Introducción”, en Olmos, *Tratado de Hechicerías...*, p. 9-23.

Como se puede apreciar, el texto de Olmos no sólo sigue la estructura de temas, sino que calca los tabúes y las practicas atribuidas al demonio que hizo Castañega en 1529 para las brujas europeas. Por ejemplo, el capítulo VII de Olmos y V de Castañega que abordan la relación femenina con el demonio, exponen a las mujeres como naturalmente propensas a caer en los enredos del diablo por su desobediencia en el Edén, su curiosidad, su comunicación y redes con otras mujeres, y por ser más pasionales que racionales.¹⁵⁰ Ambos apartados siguen los mismos argumentos. No obstante, más allá de la conformación casi idéntica del índice, el contenido del *Tratado* de fray Andrés mezcla las habilidades demoniacas con la adoración y culto a las deidades que los indígenas tenían antes de la llegada de los españoles. Para sustentar sus aseveraciones, Olmos se basa en la Biblia y en los principios que San Agustín establece en *La Ciudad de Dios*. De esta forma, el *Tratado* del franciscano tiene como principales fines, poner a prueba la realidad de las intervenciones diabólicas, desarmar los mecanismos del Demonio, y de ese modo, no reconocer como ciertos todos los poderes que se les reconocían a los hechiceros indígenas.

Como lo dice Georges Baudot, Olmos realiza adhesiones mexicanas mínimas al texto de Castañega basadas en sus experiencias personales luego de sus múltiples viajes. En ese sentido, resalta cómo nombra al Diablo en su traducción al náhuatl. En esta lengua indígena, el párroco llama al Demonio *tlacatecolotl*, es decir “hombre- búho”, el cual intenta que los indios regresen a todo lo que los españoles ya habían eliminado, o sea, ritos, cultos y ofrendas.

Yequene ce tlacatl yn itocan Don Juan, yn Amaquemecan tlatouani, onechilhui ye hueeauhca yehuatl yn itatfin quimonextiliaya yn Tlacatecolotl yuhqui yn ofomatli. Miec tlamantli ypan motenextilia yn íuh quinequi yn iyollo: yntlacarno quitlacaultia Dios.

De igual modo un hombre llamado don Juan, señor de Amecameca, me dijo que antaño, él, a su padre, ya se le había aparecido el hombre tecolote (el Diablo), parecido a un mono. Muchas cosas se le aparecen a uno cuando su corazón así lo desea, si Dios no le detiene.¹⁵¹

¹⁵⁰ Se puede comparar el apartado de Castañega en el primer apartado del capítulo 1 donde se expone textualmente la “naturaleza” femenina descrita en el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías*.

¹⁵¹ Olmos, *Tratado de Hechicerías...*, p. 45.

En la cita anterior se puede apreciar que cuando Olmos hace referencia a la presencia del Diablo en el Nuevo Mundo lo nombra *tlacatecolotl*. Por lo demás, evidencia una relación de lo demoniaco con los búhos o lechuzas, lo cual sigue siendo necesario rescatar. En el capítulo anterior se hablaba de las *lamias* y las *striges*, las cuales también se asociaban a los búhos por su carácter carroñero y con ello las figuras grecorromanas también se vincularon a lo demoniaco.

Por otro lado, no siempre usa la analogía del hombre-búho para referirse al Diablo; en otras partes del texto, la palabra Diablo no tiene traducción, no así las palabras “hechiceros/ brujos” (en sus versiones femeninas y masculinas):

*Yehuatl ypampa, yeuatl in **Diablo** in quemmanian quiteylnamictia yehuatl yn temamauhti nextlaualli, necoliztli, miquiztli, ynic ynchan miec eztli noquiuiya yniuh mexico yoan nican nohuiyan mochioya yniquac omaxitico castillan tlaca [...] Auh yn axcan yehica yn auel quimiztlacahuia **Diablo** yn cristianome ynic pani anoco teyxpan micozque anoco meltequizque anoco ynic teeltequizque, temictizque anoco ynic yxpan moxtlauazque: oc centlamantli quitemotinemi ynic yn camocayauaz yn amo qualtin cristianome yn itechpohui ynic uel temictizque can ychtaca. Qttinnauatia yn techichinazque yn **nanaualtin** yn notcalo ynic ymixpan ylamatoton tlaueliloque tlatatiuaz,*

A causa de él, de él, del **Diablo**, a veces se recuerda que hubo espantosos sacrificios sangrientos, efusiones de sangre, crímenes; mucha sangre se esparcía así en su morada, en México, y esto por todas partes se hacía cuando llegaron los hombres de Castilla [...] Pero ahora ya que no puede el **Diablo** engañar a los cristianos para que, apartados o ante la gente, ofrezcan su sangre como sacrificio, o acaso que se partan el pecho, o acaso que partan el pecho de alguien, maten a alguien o le paguen su deuda, entonces se pasa la vida buscando aún algo para burlarse de ellos, de estos malditos cristianos que son sus devotos para que sólo maten a escondidas. Así cuando lo invocan, él pide a sus **nahuales (sus brujos)** que se despoje a alguien.¹⁵²

En esta ocasión resalto la palabra Diablo para evidenciarla sin traducción en la versión náhuatl. Además, en esta cita también se aprecia que la palabra *nanahualtin* se traduce como brujo. Esto no es una casualidad, pues en este fragmento se explica que los nahuales son

¹⁵² El resaltado es mío. Olmos, *Tratado de Hechicerías...*, p. 69.

malos cristianos que caen en los engaños del Diablo. Para Olmos, los hechiceros, quienes no tienen distinción con los brujos y que también son embaucadores, son aquellos que pactan con el Demonio, y gracias a ello pueden tomar muchas formas para aterrorizar a la gente. Es decir, los personajes que los indígenas llamaban nahuales por su capacidad de transmutación que se heredaba de sus antepasados, eran brujos no por herencia, sino por elección.¹⁵³ En este sentido, Olmos no niega que los nahuales puedan tomar otros aspectos, pero les resta el poder y agencia que tenía la figura prehispánica al poner al Diablo como facilitador de tal habilidad; en este proceso permisivo, quien consiente que el Demonio actúe, es Dios. Lo mismo sucede con las habilidades de vuelo:

Muchos sabios, los que conocen bien la escritura, no creen que los hechiceros, los nahuales (brujos), los descreídos, puedan volar por los aires; piensan que esto es imposible. Pero ahora, hoy, ya que a veces se les ha visto volando por los aires, ya que la escritura describe que es posible, y puesto que ellos mismos, los nahuales, los brujos que el Diablo ha embaucado, reconocen que esto es así, en razón de todo esto se puede creer; de hecho es verdad que, a veces, los de mundo diabólico pueden así volar por los aires.¹⁵⁴

Explícitamente, Olmos reconoce la capacidad de volar de los nahuales ya que el Demonio les ayudaba; así mismo sucedía con Diana o Herodías que según el cura, fueron falsamente veneradas como deidades, pero era el Diablo quien les permitía transformarse. Al respecto, como se veía, al igual que Castañega, Olmos es insistente en que, aunque los nahuales pueden ser hombres o mujeres, son estas últimas las más propensas a caer en los enredos demoniacos. El mismo Olmos relaciona a los nahuales con las brujas, sin traducir la palabra española, para identificarlas como una misma:

Yniuh yeuliuhtoc ypan y amox yn Sancta Igletia yn itoca Decreto. Auh yehuatl yn naualli ynitoca bruxa, quinezcayotia tlatlatilli yehica yehuantin ynitoca sortilegios anoco magos

¹⁵³ Para un estudio más profundo de la descripción, prácticas y funciones de los nahuales véase Federico Navarrete Linares, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2000, p. 155- 179. ; Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, 650 p.; y Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), v.1, 293 p.

¹⁵⁴ Olmos, *Tratado de Hechicerías...*, p. 51.

uelleco contcaquaya yn inlauelilocayo yniquac uelic tlatiloya quimonequiltia Dios yn quiyeecozque tletl cequintin yn tlaueliloque nican tlalticpac [...]

Así está escrito en el libro de la Sancta Yglesia que se llama Decreto. Y ella, **la nahual llamada bruja** fue así quemada, porque aquellos que se llaman sortílegos o acaso magos pagan sus culpas en una hoguera porque Dios desea entonces que los malvados sean quemados, para ser castigados por el fuego aquí en la tierra [...] ¹⁵⁵

De acuerdo con este fragmento, para Olmos, la adivinación y la magia es maldad que debe ser eliminada a través de la hoguera, al igual que las nahuales que son sortílegas y magas. Además, a la figura de la bruja-nahual a las que Olmos les adjudica la habilidad de transmutación, también les reconoce una característica distintiva de las brujas europeas, el infanticidio ligado a la hematofagia.

Las palabras siguientes complementan el pasaje en el que se exponía la asociación de los nahuales con las brujas: “Así, ante viejecitas malvadas vendrán a nacer hijitos queridos, niños, para que les chupen la sangre. Muchas cosas de aflicción, desdichadas, enseña el Diablo a las parteras, a las que dan a luz a los niños, de tal modo que coman, que sea comida su sangre”. ¹⁵⁶ Es decir, las mujeres, nahuales-brujas, también son las encargadas de asistir el parto de otras mujeres, teniendo acceso a las vidas más inocentes para alimentarse de ellas. Esta aseveración permite pensar que el franciscano reconoce los saberes que las parteras indígenas tienen sobre el cuerpo de otras mujeres, sin embargo, las asistentes de parto se aprovechan de ellos para realizar prácticas hematófagas e infanticidas. Como se veía más arriba, al igual que en la Edad Media europea en la que Kramer y Sprenger acusaban a las mujeres de infanticidio en un intento de explicar la alta mortandad infantil, Olmos parece recurrir al mismo ejercicio.

Ante la oleada de epidemias y los intentos por no procrear, que conllevaba a la disminución de población indígena, la mortalidad infantil iba en aumento. Los religiosos construyeron explicaciones para ello y la más socorrida fue la brujería. En ese contexto de intentar explicar las revelaciones sobrenaturales dentro del cristianismo, como lo propone la

¹⁵⁵ Olmos, *Tratado de Hechicerías...*, p. 41.

¹⁵⁶ Olmos, *Tratado de Hechicerías...*, p. 69.

escolástica, es que Andrés de Olmos escribe su *Tratado de Hechicerías y sortilegios* alimentado por el deseo de evitar que los indios regresaran a la idolatría, por lo que su obra permitió conocer de forma clara los métodos y herramientas que usaron los religiosos para la predicación cristiana.

Por su parte, el franciscano Gerónimo de Mendieta también escribe desde la escolástica su *Historia Eclesiástica Indiana*. Aunque se desconoce su fecha de conclusión, se sabe que la primera impresión fue hasta 1870 con la edición de Joaquín García Icazbalceta. Para este análisis me apoyaré de esta versión, respetando la ortografía original. Por el contenido del texto y las referencias que Mendieta hace de otros religiosos, como Andrés de Olmos, se puede intuir que Gerónimo de Mendieta terminó su obra en una fecha posterior al *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* de Olmos de 1553.

El autor de la *Historia eclesiástica* nació en 1525 en Vitoria y luego de profesar como franciscano desde los 15 años, en 1554 llegó a Nueva España como voluntario para misionar. En sus inicios fue destinado al convento de Tlaxcala donde conoció y aprendió del cronista Fray Toribio de Mendieta quien era el último franciscano con vida de los llamados “doce” primeros frailes de la orden en llegar al Nuevo Mundo. Después de esta primera labor misional donde inició sus estudios del náhuatl, continuó en el Valle de Toluca. En este segundo recinto participó políticamente a favor de la separación de repúblicas indias y españolas, así como para fomentar la evangelización del lugar, lo que le valió el puesto de guardián del Valle de Toluca, es decir, el grado más alto en la jerarquía del convento.

Por estos años ya se podía notar el interés de Mendieta en los asuntos políticos. En algunas cartas dirigidas a Felipe II o a fray Francisco de Bustamante (Comisario General de la Orden Franciscana en 1562), Mendieta denunciaba el mal gobierno de los territorios novohispanos, propuso una reforma eclesiástica y defendió la importancia del clero secular por ser las mismas órdenes quienes habían introducido el catolicismo al nuevo territorio.¹⁵⁷ Las tensiones políticas y la desmotivación misional que fray Mendieta sentía en América lo orillaron a regresar a España en 1570. Sin embargo, tres años después que el Comisario de la

¹⁵⁷ Luis Martínez Ferrer, “Fray Jerónimo de Mendieta (1525- 1604) y la religión mesoamericana prehispánica”, en Giulio Maspero y Santiago Sanz Sánchez (eds.), *Pontificia Università della Santa Croce. La natura della religione in contesto teologico*, Roma, Edusc, 2008, p. 183-205.

Orden Franciscana, Cristóbal de Cifuentes, le pidiera recopilar documentos para una historia de los franciscanos en Nueva España, Mendieta regresó al Nuevo Mundo y permaneció ahí hasta su muerte en 1604.

Sin duda, el encargo de Cifuentes influenció la *Historia Eclesiástica* de Mendieta pues, aunque se aborda hasta el final de la obra, su libro quinto relata la vida de los franciscanos en la Nueva España. Entonces, el texto de Mendieta se divide en cinco libros: I. Historia de la evangelización en las islas y territorios del Caribe, II. Ritos y costumbres de los indios de Nueva España en su infidelidad, III. Introducción de la fe en México, IV. Aprovechamiento de los indios de Nueva España en la fe, y V. Franciscanos ilustres, fallecidos de muerte natural o por martirio, y un prólogo. Desde el “Prólogo al cristiano lector” el autor expone sus intenciones. Por una parte, quiere estudiar los ritos y ceremonias antiguos y por otro, los aspectos culturales de la vida indígena. Para ello, echa mano de las obras de otros franciscanos: Andrés de Olmos, Toribio de Benavente y Diego de Valadés, incluso del dominico Bartolomé de las Casas. De estos autores se apoya para demostrar el debilitamiento de la labor misional para los años setenta u ochenta del siglo XVI -en el que escribe su obra- y la diferencia de los primeros años de la Nueva España. De esta forma, Mendieta compara a los indios con niños, por lo que, a su parecer, el regreso a una época de obediencia india recaía en aumentar el paternalismo hacia los indígenas y reducir el rigor de las leyes sobre ellos. Es decir, que la Iglesia debía esforzarse por aumentar la fe de los indígenas quienes por ignorancia y falta de entendimiento se alejaban de Dios y se acercaban al demonio. Esta idea se desarrolla en el Libro segundo en el que Mendieta muestra referencias bíblicas y comparaciones con el mundo grecorromano, pero continúa rechazando por completo los ritos y creencias indígenas por parecerle abominables. Rescata de la obra de Andrés de Olmos el término de *tlacatecolotl*; mientras Olmos lo traduce como Diablo, Mendieta lo describe como un fantasma:

Lo que los indios en su infidelidad tenían por demonio, no era ninguno de estos (aunque tan fieros y mal agestados, que realmente lo eran), sino á una fantasma ó cosa espantosa que á tiempos espantaba á algunos, que á razon seria el mismo demonio; y á esta fantasma llamaban ellos Tlacatecolotl.¹⁵⁸

Mendieta no da más detalles sobre el *tlacatecolotl* fantasmal, ni porqué se refiere a él en femenino, pero la asociación denota una vinculación entre las creencias religiosas europeas y las de Nueva España. Los espectros recuerdan lo que se veía en el capítulo anterior sobre las cualidades del *tonalli*. La entidad anímica en la que creían los pueblos mesoamericanos era capaz de escapar del cuerpo durante los sueños y se creía que podía ser vista como una figura espectral. Pareciera que estos “fantasmas” causaban terror a los españoles como si fuera el demonio; la asociación y reducción es notable en este ejemplo. No obstante, aunque Mendieta a lo largo del Libro II intenta encontrar rastros cristianos en la religión indígena para hacer notar algunas virtudes de los indios, no deja de mostrar las “abominaciones” de las creencias nativas. Así, por un lado, escribe sobre los rastros cristianos en el relato de Quetzalcóatl:

Y que el alma del dicho Quetzalcoatl se volvió en estrella, y que era aquella que algunas veces se ve echar de sí un rayo como lanza: y algunas veces se ha visto en esta tierra la tal cometa ó estrella, y tras ella se han visto seguir pestilencias en los indios, y otras calamidades; y es que las tales cometas son señales que Dios puso para denotar alguna cosa ó acaecimiento notable que quiere obrar ó permitir en el mundo.¹⁵⁹

Pero, por otro lado, reitera que la religión indígena está corrompida por el Demonio encontrando personajes que llama brujas o brujos. A estos seres les reconoce habilidades propias de la brujería europea (volar y transmutarse):

Brujos y brujas tambien decian que los habia, y que pensaban se volvian en animales, que (permitiéndolo Dios, y ellos ignorándolo) el demonio les representaba. Decian aparecer en los montes como lumbre, y que esta lumbre de presto la veian en otra parte muy lejos de donde primero se habia visto. El primero y santo obispo de México, de buena memoria, tuvo preso a uno de estos brujos ó hehiceros que se decia Ocelotl, y lo desterró para España, por ser muy perjudicial, y perdióse la nao cerca del puerto y no se supo mas de él.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Mendieta, “De lo que tenían por demonio, y de cómo les aparecía algunas veces”, en Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, p. 250.

¹⁵⁹ Mendieta, “De cómo dicen descendió del cielo Tezcatlipoca, y persiguió á Quetzalcoatl hasta la muerte”, en Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, p. 203.

¹⁶⁰ Mendieta, “De muchos agujeros y supersticiones que los indios tenían”, en *Historia Eclesiástica Indiana*, p. 241.

Este fragmento muestra que Mendieta, al igual que Olmos, nombra a las personas que pueden transformarse en animales como brujas o brujos. Aunque Mendieta no los llama nahuales, reconoce que, sin importar que Dios lo permite, es el Demonio el que los ayuda a transformarse. Además, fray Gerónimo les adjudica a las brujas una metamorfosis diferente a las de un animal pues menciona que las brujas pueden cambiar su apariencia a lumbre o fuego que aparece en el monte.

Esta descripción se encuentra inscrita en el capítulo XIX del Libro II titulado “De muchos agüeros y supersticiones que los indios tenían” en el que reafirma que el Demonio estaba involucrado en los aspectos cotidianos indianos mediante “hechicerías, execramentos y supersticiones”¹⁶¹ por lo que el trabajo de la Iglesia en el Nuevo Mundo, y en especial la labor misional franciscana, era una representación de la Iglesia apostólica, llegando a ver a Hernán Cortés como un nuevo Moisés. Con afirmaciones como esa, Mendieta muestra su visión milenarista joaquinista;¹⁶² Cortés sería el inicio de la base del modelo escatológico profético de Nueva España, en el que el fin último sería la evangelización de los indios.

La visión milenarista estuvo muy presente en el pensamiento teológico del siglo XVI en el que escribieron Olmos y Mendieta, sin embargo, para el siglo siguiente el contexto social tomó más fuerza en el imaginario religioso. Los historiadores mexicanos Andrés Lira y Luis Muro consideran al siglo XVII como un periodo de asentamiento. Luego de que la conquista fuera dejando de ser novedad, la buena aceptación de la religión por parte de los indios bajó y las enfermedades aumentaban:

La religiosidad fue el tono principal del siglo XVII; festividades y culto iban de la mano tanto en la república de indios como en la de españoles. Las advocaciones y cofradías aumentaron;

¹⁶¹ Mendieta, “De muchos agüeros...”, p. 241. Gerónimo de Mendieta, al igual que los evangelizadores que llegaron a América, considera a las hechicerías como sinónimo de brujería; los execramentos como el contrario de los sagrados sacramentos que indican la guía para “remedio y salud” de los fieles católicos. Los execramentos eran orientación para la maldad; finalmente las supersticiones -como lo explica Judith Faberman- era una forma de llamar a los rituales, tradiciones o actitudes paganas. Faberman, *Magia, brujería y...*, p. 19- 23.

¹⁶² Aunque el milenarismo como pensamiento teológico surgió en la Edad Media cerca del siglo X, las órdenes religiosas llegadas a América trajeron consigo estas ideas, pero bajo la interpretación de Joaquín de Fiore. Mientras el milenarismo medieval era la creencia de la segunda venida de Cristo “para instaurar un nuevo reino, de mil años de duración”, el milenarismo joaquinista divide la historia de la humanidad en tres edades: la del padre que fue antes del siglo XII, la del hijo durante el siglo XII, y la del espíritu santo que aún se esperaba que llegara para cumplir la profecía del triunfo del bien sobre el mal. Yanela Araceli Pereyra, “El pensamiento milenarista medieval y su recepción en el Nuevo mundo. Entre rupturas y continuidades en la historia”, *Dios y el hombre*, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, v.4, n. 2, 2020, p. 1-21.

llegaron a ser el centro para la expresión de muchas necesidades de la vida; de tal manera que las manifestaciones de jolgorio o de tristeza popular, y también las rutinas o hábitos, resultaban inconcebibles sin apariencias de culto y sin fondo de creencias religiosas y hasta supersticiosas.¹⁶³

Además de estas circunstancias, los indios habían sido despojados de sus tierras y reagrupados en congregaciones, o sea, lugares lejanos que pretendían agrupar, ordenar y adoctrinar a los indígenas. Sus tierras habían sido entregadas a terratenientes y granjeros españoles que usaban la mano de obra indígena de manera forzada. Ante estas injusticias, las ordenes mendicantes se opusieron y expresaron su inconformidad pese que el gobierno virreinal había empleado comisarios seculares para vigilar la implementación de las congregaciones.

Así como las Historias y Tratados escritos por religiosos en el siglo XVI que evidenciaban las dificultades para evangelizar a los indígenas, además de las injusticias por las que atravesaba la población indiana, los sermonarios y catecismos fueron otra forma de precisar que pese lo establecido por el Concilio de Trento, las condiciones en América muchas veces no permitían una aplicación exacta de los preceptos tritences.¹⁶⁴ Por ejemplo, las *Advertencias para los confesores de los naturales* escrita por el franciscano Juan Bautista de Viseo en 1600 reflejan el optimismo por evangelizar a los nativos, pero siendo tolerantes con los neófitos. Para este análisis utilizaré el primer ejemplar de las *Advertencias* impreso por Melchor Ocharte en 1600 en Nueva España respetando su ortografía original.

Juan Bautista de Viseo, a diferencia de sus compañeros de orden Andrés de Olmos y Gerónimo de Mendieta, nació en Nueva España en 1555 y comenzó a estudiar “la lengua mexicana” desde los dieciséis años inspirado por las lecciones que tomaba con Mendieta. Se desempeñó como guardián de los conventos de San Antonio de Padua de Texcoco de 1595 a 1597, Santiago de Tlatelolco de 1598 a 1603 y de San Gabriel Arcángel de Tacuba en 1605. Además, profesó como definidor de la Provincia del Santo Evangelio de México de 1603 a

¹⁶³ Andrés Lira y Luis Muro, “El siglo de la integración”, en Daniel Cosío Villegas, *Historia general de...*, p. 443.

¹⁶⁴ La trascendencia de las disposiciones marcadas por el Concilio de Trento en torno a las idolatrías del ámbito hispanoamericano es trabajada a profundidad por el historiador Gerardo Lara. Gerardo Lara Cisneros (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2016, 270 p.

1605. Aunque se desconoce la fecha exacta de su muerte, se infiere que pudo haber sucedido entre 1607 y 1613.¹⁶⁵ Durante su labor misional en Nueva España y de acuerdo con el prólogo escrito por él en su *Sermonario en lengua mexicana* de 1606,¹⁶⁶ el franciscano produjo alrededor de dieciséis obras. Pese que muchas de ellas no existen en la actualidad, resaltan el *Confesionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores* de 1599, las *Advertencias para los confesores de los naturales* de 1600 y los *Huehuetlahtolli* adaptados por Olmos y publicados en 1991.

Las *Advertencias* de Bautista están divididas en dos partes, de las cuales interesa a este proyecto solo la primera por ser el compendio que contiene “abusiones idolátricas” semejantes a las que Olmos y Mendieta narraban en sus obras. Así, a lo largo de su obra, el religioso aborda temas como el bautismo, el matrimonio, la confesión, la borrachez, el incesto y la comunión. Aunque no niega que fue discípulo de los franciscanos Arnaldo de Basacio, Andrés de Olmos y Gerónimo de Mendieta, en sus *Advertencias* recurre constantemente a teólogos de la misma orden como Antonio de Córdoba, Juan de Medina, Miguel de Medina, Nicolas de Orbelo, Juan Focher, Miguel de Gornales y el autor medieval Jean Charlier Gerson.¹⁶⁷ Se apoya de todos los autores anteriores para recalcar que, si bien es importante establecer las medidas del Concilio de Trento, es necesario hacer adecuaciones para el caso americano, pues mientras que las estipulaciones tritenses sobre la confesión dictaban que no hay perdón de los pecados sin penitencia, Juan Bautista reconocía que en América la situación se complejizaba al no tener una comunicación directa con los indígenas debido a la diferencia de idiomas. Además, los indígenas tenían desconocimiento de los preceptos católicos y había pocos confesores en la Nueva España. En ese sentido, la obra de Bautista apunta a evangelizar a los indígenas en su propio idioma, crear un clero indígena y tener tolerancia con los católicos neófitos. De esta forma, propone soluciones para los confesores

¹⁶⁵ Verónica Murillo Gallegos, “Filiaciones escotistas ante el Concilio de Trento. Fray Juan Bautista de Viseo, *Advertencias para los Confesores* (1600)”, *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, Instituto de Filosofía Argentina y Americana–Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, v. 27, 2010, p. 91- 113.

¹⁶⁶ Elvia Carreño Velázquez, “Fray Juan Bautista y la imprenta en Nueva España en el siglo XVI”, *Titivillus*, Prensa Universitaria de Zaragoza, Zaragoza, n. 7, 2021, p. 157.

¹⁶⁷ Verónica Murillo Gallegos, “Obras de personajes novohispanos en las *Advertencias para los confesores de los naturales* de fray Juan Bautista de Viseo”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Instituto de Historia de la Iglesia-Universidad de Navarra, v. 20, 2011, p. 359-371.

como perdonar a los pecadores si han llevado una vida pacífica o que los curas inviten a los indios a hacer una confesión directa con Dios.

Para Juan Bautista la penitencia representa el acercamiento con los fieles, pero es hasta la confesión donde los evangelizadores pueden medir el resultado de sus labores catequistas. Pese a que estas son las principales preocupaciones del franciscano en sus *Advertencias*, también agrega al final de su obra un apartado sobre “abusiones” o falsas creencias que retoma del franciscano Bernardino de Sahagún. De acuerdo con Bautista, la intención de anexar este apartado es que los confesores las conozcan bien para que cuando los indios llegaran a expresarlas, los religiosos supieran de qué trataban. En ese sentido, dedica un espacio específico a las “abusiones idolátricas”. Así, el cura Bautista menciona brevemente a diferentes personajes con habilidades sanadoras:

Usaban antiguamente unos ydolatras que se llama Tetlacuicuilique, para sanar a los enfermos, sacarles del cuerpo fingidamente, palapandoles los miembros, unas pedrezuelas que se llaman tecpatotoni, otras que se llama Azcaxalli, otras que se llama itztetl: y hazi anles encreyente que aquello les causaba la enfermedad, y que luego sanarian: usanlo también agora en algunas partes.

Estos mismos por otro nombre se llaman Tetonallalilique: que cura a los niños que son medrosos: poniendoles cierta medicina fingidamente en la coronilla de la cabeza.¹⁶⁸

Por lo anterior, pareciera que las formas de sanación y curación de los indígenas son reducidas a engaños, sin embargo, recordando la concepción del cuerpo en Mesoamérica, los métodos de sanación descritos por Bautista coinciden, por ejemplo, con la importancia de la coronilla como receptora del *tonalli*. Más adelante el religioso describe a los *nanahualtin* que ya habían identificado Andrés de Olmos y Gerónimo de Mendieta como nahuales. A estos personajes, Bautista les otorga diferentes características y funciones:

Ay otros hechizeros que se llama Tecitlazque, que conjuran las nubes cuando quieren apedrear para que no aya efecto el granizo, también se llaman nanahualtin [...]

¹⁶⁸ Bautista de Viseo, *Advertencias para los...*, p. 112.

Ay otros nigromanticos que se transforman según la apariencia, en Tigre o en Perro, o comadreja, que se llaman Nanahualtin.

Ay otros nigromanticos que toman forma de Búho, o de Gallina o de Comadreja, y cuando los quieres asir, ya parece gallina, ya parece búho, ya parece perro, o comadreja, los cuales también se llaman Nanahualtin.¹⁶⁹

Juan Bautista los nombra nanahualtin, pero por las descripciones pareciera que cumplen la principal función de los nahuales de Olmos y Mendieta, transformarse en animales. Nuevamente los animales socorridos, además de los perros, son aves como los búhos y gallinas. Bautista también deja abierta la relación entre los nanahualtin y la lluvia. Podría ser una sugerencia de las temporadas en las que son más vistos o alguna relación con la fertilidad que implica la lluvia y el agua en la cosmovisión mesoamericana, de cualquier forma, el cura no lo deja claro.¹⁷⁰

Por último, entre sus abusiones idolátricas, de forma semejante a lo que escribía Mendieta sobre los nahuales, Juan Bautista describe a otro personaje que tiene relación con el fuego y los montes:

Ay otros Nigromanticos q se llaman Tlahuipuchi, Tlahuipuchime, andan de noche hechan fuego por la boca: y espantan a los que quieren mal de tal manera que quedan fuera de si, y enferman o mueren: andan por las Montañas de noche y traen una lumbre como hacha ardiendo, y cuando quieren la esconden.¹⁷¹

El autor de las *Advertencias* les adjudica la habilidad de la nigromancia a los *Tlahuipuchi*, es decir, que además de su característica de echar fuego por la boca y ser nocturnos, estos seres son adivinos, sin dejar de lado que espantan o hacen daño intencionalmente. Aunque lamentablemente la descripción de tales seres es muy corta, es comprensible que dentro de un texto instructivo como las *Advertencias* las notas sobre las idolatrías sean breves. A diferencia de las Historias y Tratados en los que los autores podían exponer con mayor detenimiento las costumbres y prácticas indígenas a la par de denunciar el mal gobierno

¹⁶⁹ Bautista de Viseo, *Advertencias para los...*, p. 113.

¹⁷⁰ Roberto Martínez trabaja el vínculo entre la fertilidad, la lluvia y el nahualismo mesoamericano. Martínez, *El nahualismo*, p. 391-403.

¹⁷¹ Bautista de Viseo, *Advertencias para los...*, p. 112-113.

español y la inestabilidad social, las descripciones extensas no son la principal función de textos de este orden.

Además de las tensiones existentes entre autoridades de gobierno y religiosas, las problemáticas sociales también se manifestaron en levantamientos organizados por indígenas que rechazaban los hábitos y costumbres que los religiosos querían imponerles al evangelizarlos. El siglo XVII novohispano albergó dos de los motines más grandes, el de la Ciudad de México y en seguida el levantamiento en Tlaxcala, ambos en la década de los noventa.

La crisis social que marcó al siglo XVII fue evidenciada por algunos evangelizadores. Uno de los religiosos que acusó el mal gobierno de la Nueva España en sus escritos fue el franciscano Juan de Torquemada en su obra *Los veinte i un libros rituales y monarquía indiana, con el origen i guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, del descubrimiento, conquista, etc* escrita en 1615 y la que finalmente se abrevió como *Monarquía indiana*. Para este análisis utilizo la edición publicada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México publicada en 1971.

Fray Juan de Torquemada nació en España a mitades del siglo XVI. Aunque se desconoce la fecha y lugar exactos de su nacimiento, se sabe que llegó a Nueva España en 1579. Como parte de la orden franciscana, desarrolló su labor misional en el centro del territorio novohispano y se destacó por su dominio de la lengua náhuatl, lo que provocó que sus superiores le encomendaran escribir su libro *Monarquía indiana* y que agregara una versión revisada de la *Historia Eclesiástica Indiana* de Gerónimo de Mendieta. Así, mientras escribía su obra, entre los años 1603-1612 sirvió como guardián del convento de Tlaxcala y posteriormente del de Tlatelolco. En ese periodo también pidió licencia para viajar a España, donde atendió otros asuntos e imprimió su obra finalizada. Luego, regresó en 1613 a la que consideraba su patria, Nueva España, para morir en Tlatelolco en 1624.

Si bien en ocasiones la *Monarquía indiana* funcionó para reclamar el mal gobierno español, las principales intenciones que Torquemada deja ver en su obra es defender los

antecedentes de los franciscanos en una especie de “relato de méritos” de sus compañeros de orden, así como realizar una investigación y defensa de la cultura indígena.¹⁷²

Su texto ha sido elogiado por historiadores como Miguel León Portilla y Alfredo López Austin, quienes reconocen en la *Monarquía indiana* la titánica labor de reunir vastas y diversas fuentes indígenas (relaciones, memoriales, anales, cantares, códices y testimonios directos) y fuentes españolas (Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas, José de Acosta, Diego Muñoz Camargo, Jerónimo de Mendieta, entre otros). No obstante, también ha sido criticado por autores como el historiador mexicano Joaquín García Icazbalceta, quien ha discutido los posibles plagios de Torquemada en su obra. Pese que de todas las fuentes españolas que utiliza fray Juan son retomadas con mayor o menor medida, con alguna referencia o sin ella, la mayor crítica es hacia la copia exacta que hace Torquemada de la *Historia Eclesiástica Indiana* de Gerónimo de Mendieta. Incluso León Portilla reconoce que casi el 80% de su obra -del capítulo XV al XXI- es una copia de la obra de Mendieta, pero defiende el esfuerzo de Torquemada argumentando que las crónicas de los años cercanos a la conquista se elaboraban de la misma forma: se retomaban a las crónicas anteriores y se nombraba a los autores, pero la finalidad, que era la investigación de la cultura indígena, se cumplía con los recursos disponibles.¹⁷³ De esta forma, León Portilla llama a la *Monarquía Indiana* “crónica de crónicas”, mientras que López Austin lo cataloga como un primer atisbo de Historia Universal: “El mérito de su obra consiste en que es un gran intento de integración de la historia del Viejo Mundo y la del Nuevo en una sola universal, haciendo a la segunda complemento de la ya conocida”.¹⁷⁴

En la obra de Torquemada se pueden notar constantes comparaciones entre los “aztecas”, judíos y grecorromanos. Así, Moctezuma era comparado con Alejandro Magno, Tenochtitlán con Babilonia -una ciudad deslumbrante terrenalmente, pero ensombrecida por el demonio-, y Huitzilopochtli con Satanás. Es decir, que, pese a que reconocía su capacidad para hacer leyes justas y reglas para la moral, su culto al demonio entorpecía su grandeza.

¹⁷² Branding, *El orbe indiano...*, p. 307.

¹⁷³ Miguel León Portilla, “Biografía de fray Juan de Torquemada”, en Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 13- 48.

¹⁷⁴ Alfredo López Austin, “Hombre- Dios: religión y política en el mundo náhuatl”, *Serie Cultura Náhuatl. Monografías*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 15, 2014, p. 19.

Para Torquemada la idolatría de los indios era causada por el miedo del hombre y debilidad por el pecado original que no había sido redimido mediante el bautismo. Por lo mismo, al igual que Satanás, los ídolos que adoraban los indígenas eran ángeles caídos.

De esta forma, Torquemada aborda a lo largo de sus veintiún libros temas como el origen del hombre americano, la historia “pre-azteca”, fundación de ciudades en la Nueva España, la idolatría indiana, la evangelización indígena, la vida social/ cultural/ política indígena, y finalmente la vida de religiosos franciscanos que considera “dignos de memoria”. Es precisamente dentro de la temática de idolatría indiana, abordada en varios libros, como en el IV titulado “La Conquista de México, desde el origen de don Fernando Cortés”, que Torquemada reconoce a los indígenas como hombres ciegos, carentes de fe y engañados por el demonio. Así como en la antigua Babilonia existió un personaje llamado Balaam, un hechicero hebreo, que fue frenado por Dios cuando quería engañar a su pueblo, los españoles detuvieron a los hechiceros enviados por Moctezuma.

Por otro lado, en el libro VI titulado “Trata de Dios verdadero y dioses falsos y de la idolatría”, en el que muestra la conexión entre mundos al que se refería López Austin, Torquemada relaciona creencias de la religión cristiana con la llamada idolatría indígena. Retomando lo que Mendieta aseguraba sobre la relación de los indios con el diablo, Torquemada reconoce la existencia de brujería: “Brujos y brujas también decían que los había, y que pensaban se volvían en animales que (permitiéndolo Dios, y ellos ignorándolo) el demonio los representaba. Decían aparecer en los montes como lumbre; y que esta lumbre de presto la veían en otra parte muy lejos de donde primero se había visto”.¹⁷⁵ Esta cita expone semejanzas con lo que Mendieta escribía sobre las brujas indígenas, lo que Olmos recogía sobre los nahuales y su poder de transmutación, y Bautista sobre las *tlahuipuchi*.

Más adelante, al igual que Olmos y Mendieta que relacionaban al demonio con los búhos, Torquemada escribe al respecto: “Viniendo a los agüeros que tenían, digo que eran sin cuento. Creían en aves nocturnas, especialmente en el búho y en los mochuelos y lechuzas y otras semejantes aves. Sobre la casa que se asentaban y cantaban, decían era señal que presto había de morir alguno de ella”.¹⁷⁶ Por lo anterior pareciera que Torquemada asocia a

¹⁷⁵ Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 130.

¹⁷⁶ Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 130.

las aves nocturnas, como los búhos, con animales de mal agüero, bien por su cualidad de carroñeros o por su asociación con el demonio. Por las conexiones que otros religiosos, como Mendieta o Bautista, hicieron de los nahuales con las aves nocturnas, pareciera que son asociadas con el demonio también en territorio novohispano, así como se hizo en España desde la Edad Media. Con la apertura que deja Torquemada al decir “otras aves semejantes” podría deducirse que son aves americanas que se asemejan físicamente a los búhos o lechuzas, estas bien podrían ser los guajolotes. En esta relación que propongo, sería factible que, así como el *tlacatecolotl* que aparentemente realizaba una metamorfosis en búho, por su relación con el demonio, los brujos o nahuales que también han pactado con él podrían transformarse en aves de mal agüero como los guajolotes.

Las obras de los cuatro franciscanos que he recopilado en este apartado -Olmos, Mendieta, Bautista y Torquemada-, permiten demostrar no sólo las herramientas y métodos que usaron los religiosos durante los siglos XVI y XVII para catequizar a los indios en la Nueva España, sino que evidencian lo que Roberto Martínez indicaba como proceso de aprendizaje. Es decir, los textos de los evangelizadores mostraron la interpretación y reducción de la vida cultural y religiosa indígena en función de los preceptos cristianos europeos. La asociación es más evidente en el *Tratado de Hechicerías y sortilegios* de Andrés de Olmos en el que a los nahuales, propios de la cosmovisión mesoamericana, se les llama brujas, que es una construcción europea y anterior a la llegada española a tierras americanas.

Finalmente, estas identificaciones permitieron que la característica de transmutación propia de los nahuales ya sea en animales o bolas de fuego voladoras, se equiparara con las habilidades adjudicadas a las brujas europeas. En ese sentido, ambos personajes fueron reconocidos como uno sólo y llamadas brujas. Además, la relación bruja-nahual más otras características brujeriles como el infanticidio y la hematofagia recayeron en un personaje que cumple las características de bruja europea, pero bajo el nombre que anunciaba Juan Bautista, *tlahuelpuchi*.

- **La *tlahuelpuchi* como bruja contemporánea**

El historiador Alfredo López Austin en su artículo “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl” publicado en 1967, elaboró un listado de personajes especializados en

procedimientos sobrenaturales.¹⁷⁷ El ejercicio de sintetizar la complejidad de la magia en el mundo náhuatl resultó en un listado de seres que cumplen varias funciones sociales. En su lista destacan tres figuras con características rastreadas en diferentes fuentes coloniales, incluidas las obras del apartado previo. Así, las figuras siguientes cumplen varias características que los franciscanos de la sección anterior hacían de las brujas y nahuales:

7. *Mometzcopinqui*. El nombre es oscuro. Serna traduce “a la que se arrancaron las piernas”; Garibay K., “que se da golpes en las piernas”; Key y Ritchie dan al verbo *metzcopina* el significado de “desarticularse los huesos de los pies”, y etimológicamente la versión es “el que se saca molde de sus piernas”. Por otra parte, el *Códice Florentino* parece indicar que la acción a la que se refiere el hombre es propia de la mujeres; pero no la describe, aunque señala a las mujeres que la practicaban entre las perjudiciales, y el poder lo relaciona con el nacimiento los dignos de *Ce Ehécatl* y *Ce Quiáhuitl*. Otro nombre que se da y cuyo significado es el mismo, es el de *mometzcopiniani*.

8. *Tlahuelpuchtli*. Su significado es “el sahumador luminoso”. Fray Juan Bautista lo define como brujo que andaba de noche por las montañas echando fuego por la boca para espantar a sus enemigos, que enloquecían o morían a consecuencia del susto. Torquemada lo incluye entre los nahuales, que tenían propiedad de convertirse no sólo en animales, sino en fuegos.¹⁷⁸

La lista de López Austin se limita a la definición de estos personajes conforme algunas descripciones en fuentes coloniales, pero como se ha visto, las definiciones que aparecen en dichos documentos son escuetas, cortas y quizá confusas. Por tal motivo, el estudioso del nahualismo Roberto Martínez, propone continuar su rastreo en datos etnográficos contemporáneos para completar una definición más precisa. Por lo tanto, basado en los aportes coloniales, define nahual (al que llama *nahualli*) como:

[...] es un término náhuatl que originalmente se usó para designar dos conceptos principales: En primer lugar, este se refiere a una suerte de doble o *alter ego* animal que se encuentra tan estrechamente unido al destino humano que su muerte tiene a implicar la destrucción de la

¹⁷⁷ Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 7, 1967, p. 87-117.

¹⁷⁸ Respeto la numeración original del artículo. López Austin, “Cuarenta clases de...”, p. 92 y 93.

persona. En segundo, nahualli alude a cierta clase de especialista ritual caracterizado por su capacidad de cambiar de forma a voluntad.¹⁷⁹

De acuerdo con esta definición, en su libro *El nahualismo* apoyándose de la lista que López Austin realizó en 1967, Roberto Martínez identifica a un nahual que conforme los estudios etnográficos, muestra rasgos de la *mometzcopinqui* por el desprendimiento de extremidades, y de la *tlahuelpuchtli* por su capacidad de transmutación: la *tlahuelpuchi*.¹⁸⁰ La definición de Martínez se aleja un poco de la traducción que López Austin hace como “sahumador luminoso”. Bajo su traducción del verbo *tlahuia* como “encender una antorcha” y *pochtli* como “humo o neblina”, Martínez traduce *tlahuelpuchi* como “humo o neblina luminosa”. A mi parecer, esta versión se acomoda más a la característica relacionada con la transformación en fuego que se le atañe.

Conforme lo propuesto en las obras coloniales del apartado anterior, los nahuales fueron traducidos como brujos y brujas -principalmente mujeres de acuerdo con Olmos- que chupaban sangre de niños y se transformaban en bolas de fuego y en animales, especialmente aves. Martínez recurre a esas mismas fuentes -Olmos, Mendieta, Bautista y Torquemada- pero también rastrea en el Códice Florentino la característica con la que López Austin identifica a las *mometzcopinqui*: el poder quitarse las piernas, únicamente si se trata de mujeres. De tal suerte, la *tlahuelpuchi* construida en la colonia con elementos prehispánicos, según Roberto Martínez, es esencialmente una mujer que puede transformarse en fuego que aparece en el monte, que puede quitarse las piernas y que chupa la sangre de niños. De forma similar y sintética, el Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana define *tlahuelpuchi* como:

Náhuatl También tlahuepoche (2). Sinónimo(s): tlacique, tetlachihue, tetlachihuique(1).

En comunidades nahuas de Puebla y Tlaxcala denominan así al brujo, generalmente una mujer, que se dice tiene el don de transformarse en un animal volador al que se identifica

¹⁷⁹ Martínez, “Los enredos del...”, p. 189.

¹⁸⁰ Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 391- 435.

como una bola de fuego. Se alimenta chupando la sangre de las víctimas, de preferencia niños, en los que deja impresa la huella de sus dientes o moretones (V. chupada de bruja).

El término actual tlahuelpuchi encuentra su equivalente en un tipo de brujo prehispánico, el tlahuipuchtli, término que significa "el sahumador luminoso". Fuentes coloniales lo describen como un tipo de brujo que por las noches asustaba a sus enemigos echando fuego por la boca, como nagual con capacidad de convertirse en animales y fuego, o simplemente como luciérnaga cuya luz era interpretada como una manifestación de tal personaje por los antiguos nahuas (3) (V. vampiro).¹⁸¹

Este diccionario la describe como una bruja prehispánica, y aunque es probable que el personaje como la enuncia Roberto Martínez haya existido en aquella época, las descripciones escuetas de las fuentes coloniales no permiten hacer tal aseveración automáticamente. Por ello la importancia del acercamiento a los trabajos etnográficos contemporáneos que han permitido conocer más acerca de la *tlahuelpuchi*, pero también han servido para evidenciar que esta bruja continúa en el imaginario de la sociedad mexicana. Al respecto Martínez realiza un rastreo de personajes similares en el área mesoamericana; aunque son conocidos por otros nombres y no siempre están en el área central de México - Nuevo León, Estado de México, Michoacán y Oaxaca-, comparten los rasgos distintivos. Así, por ejemplo, en Veracruz a los nahuales chupadores de sangre se les conoce como *tetlachihuijquetl*, los que además de ser hematófagos, se transforman en animales, especialmente en pájaros. En Milpa Alta, Ciudad de México, y la Sierra Norte de Puebla se les llama *tlachique o tlahuelpoche* a los nahuales que específicamente succionan la sangre de niños. En otras zonas nahuas, nombran a los nahuales chupasangre *talhuipuchtli, chixtle, tlahuilpuchi, mazacat, tlacique brujas y tzitzime*. Todos estos nombres funcionan como sinónimo de nahual, sin embargo, en zonas como Chalco, el sur de Veracruz y particularmente el estado de Tlaxcala, se distinguen los nahuales de las brujas chupasangre como personajes distintos. Para ejemplificarlo, buscando conformar el relato de la *tlahuelpuchi* tlaxcalteca, Roberto Martínez sintetiza los trabajos de la escritora Julieta

¹⁸¹ Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana, *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* (sitio web), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/dentm/termino.php?l=1&t=tlahuelpuchi> (consulta: 15 de junio de 2022).

Campos, el historiador Miguel Barrios, el científico social Andrés Fábregas Puig y el antropólogo William Madsen sobre nahualismo en lo siguiente:

Un hombre se casa con una mujer que no quería dormir con él, no quería comer nada y salía por las noches [...] siempre le daba de comer sangre¹⁸² sin que se mataran bueyes o él le diera dinero para comprarla [...] A causa de que ya no podía salir por las noches, una bella y saludable mujer se vuelve flaca, pálida y perezosa después del matrimonio [...]

Al espiarla por la noche, el hombre se da cuenta de que la mujer es una *tlahuelpuchi* y descubre el procedimiento que ella seguía para cambiar de forma y obtener la sangre: una vez caída la noche mientras su consorte dormía, la *tlahuelpuchi* comienza a saltar por encima del fogón-ya sea en cruz o en línea, siete veces o un múltiplo de siete-, luego se quitaba las piernas, las depositaba a un lado del fogón para que se mantuvieran calientes, bajo la cama o en una esquina de la casa, se transformaba en animal y salía volando en busca de sangre. Al regresar a casa, la *tlahuelpuchi* vomitaba la sangre en una olla.

La noche siguiente, el hombre se apodera de las piernas de la mujer *-tlahuelpuchi* y las destruye o las entrega a las autoridades. Al no poder caminar la *tlahuelpuchi* se ve incapaz de defenderse o escapar. Finalmente, su captor la mata, la deja morir o la entrega a las autoridades para que la maten.¹⁸³

La narración de Martínez conserva rasgos de las brujas-nahuales que las fuentes del apartado anterior describían. Las *tlahuelpuchi* tlaxcaltecas se transforman en animales, vuelan y comen sangre, así como las brujas que Olmos, Mendieta, Bautista y Torquemada enunciaban en la época colonial. Sin embargo, otras comunidades nahuas han agregado al relato de la *tlahuelpuchi* que, al quitarse las piernas, la mujer las remplazaba por patas de guajolote y los ojos por los de un gato o búho. La mujer debía poner en un petate las alas de un guajolote y la cola de una escoba al momento de transformación, posiblemente por la relación con el vuelo. Por lo demás, debe tomarse en cuenta que el guajolote, dentro de la cosmovisión nahua, está asociado con la femineidad por su mayor reproducción en temporadas de lluvia;

¹⁸² Es probable que se refiera a moronga, o rellena, como es conocida en el centro de México.

¹⁸³ Para conformar este relato Roberto Martínez recoge lo propuesto por Julieta Campos en su libro *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas de 1982*, Miguel Barrios en su artículo “Textos de Hueyapan, Morelos” de 1949, Andrés Fábregas Puig en su libro *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca de 1969* y William Olsen en su obra *The virgins children. Life in an Atec village today* de 1960. Martínez, *El nahualismo*, p. 394 y 395.

podría ser esta una de las vías por medio de las cuales se establece la relación de nahual-*tlahuelpuchi* con las mujeres. No obstante, aunque la mayoría de *tlahuelpuchi* son mujeres, hay registros de hombres *tlahuelpuchi*, quienes para transformarse en guajolote primero debían convertirse en mujeres. Roberto Martínez considera esta doble metamorfosis una especie de represión sexual masculina, pues de acuerdo con lo recogido por el franciscano del siglo XVI, Bernardino de Sahagún, las crías de guajolote morían al estar cerca de hombres adúlteros y que la sola cresta volvía a los hombres impotentes. Sin dar más detalles sobre cómo es que la cresta podía afectar la virilidad masculina, Martínez considera que por esta afectación que los guajolotes producían en los hombres -quizá porque al no poder concretar el acto sexual los hombres se “feminizaban”- se puede vincular la feminidad con tales aves. Martínez también rescata que los nahuas de la Sierra de Puebla relacionan a la mujer con el guajolote ya que los hombres llaman a sus esposas “mi guajolota”.¹⁸⁴

También es importante el simbolismo alrededor del desprendimiento de las piernas. Por un lado, puede representar una similitud con el dios mexica *Tezcatlipoca* que al ser arrojado a la tierra desde el cielo por otros dioses quedó cojo. La otra referencia puede encontrarse en el pueblo otomí, quienes creen que el pie está asociado con el pene, por lo que quitarse las piernas sería similar a un proceso de castración. Con ello se arraiga la relación de *tlahuelpuchi* con las mujeres, que, aunque no necesariamente deben ser mujeres al inicio, el proceso de transformación en guajolotes requiere de rasgos femeninos. Probablemente dicha asociación, que pareciera automática, se debe a la reiteración que se ha establecido desde la colonia: que las mujeres tienen mayor proclividad a establecer tratos con el demonio, y que este último les otorga a las mujeres poderes diversos, como la metamorfosis. Además, de la narración que crea Roberto Martínez sobre las *tlahuelpuchi* tlaxcaltecas vale la pena poner atención en la descripción del carácter y estado civil de la mujer antes de que se descubra su *alter ego*:

En el Valle de Tlaxcala, uno de los signos más evidentes de que alguien es *tlahuelpuchi*, es el rol dominante y posesivo jugado por la mujer en una relación de pareja [...] Los otomíes del Mezquital las caracterizan simplemente como mujeres sin marido, preferentemente solteras o viudas [...] Entre los purépechas, las *sakuapiri*, “mujeres de la calle”, suelen ser

¹⁸⁴ Martínez, *El nahualismo*, p. 397.

imaginadas como “mujeres viejas sin familia o mujeres, muchas veces viudas, consideradas como prostitutas”[...] Entre los mazahuas, “en términos de cosmovisión, las brujas son mujeres posmenopáusicas que se vuelven peligrosas porque han perdido su capacidad reproductiva pero no su necesidad de semen” [...] La única mujer mixteca acusada de chupar sangre [...] tenía una ocupación masculina [...] uno de los rasgos que [...] caracteriza al *tlacique* de Milpa Alta [...] se encuentra igualmente en uno de los personajes de un relato recogido por Taggart : una muchacha con una sexualidad desbordante.¹⁸⁵

Es decir, de acuerdo con este fragmento que recupera Martínez sobre relatos contemporáneos, las mujeres que son acusadas de ser *tlahuelpuchi* son aquellas que transgreden el orden social, que si son casadas tienen un carácter dominante y cumplen funciones masculinas, aunque por lo expuesto en la cita anterior, usualmente son mujeres independientes y lascivas. Además, conforme a la narración de Roberto Martínez sobre la *tlahuelpuchi* tlaxcalteca, son aquellas que no se acuestan con sus maridos, no reciben dinero de su pareja y solas buscan el alimento para su hogar. En otras palabras, son mujeres que no son sumisas, de carácter fuerte -permitido sólo en hombres-, viejas, solteras y con gran deseo sexual, o sea, una mujer opuesta a lo aceptado por la sociedad.

Finalmente, una vez convertidas en su *alter ego*, las *tlahuelpuchi* también pueden hacerse invisibles, inducir el sueño, reducir su tamaño, o convertirse en humo para entrar a la habitación y cumplir su cometido: chupar la sangre de recién nacidos, desapareciendo al final en los montes transformadas en bolas de fuego. Sin embargo, aunque la peor atribución de las *tlahuelpuchi* son sus actos homicidas, también asustan a caminantes nocturnos, hipnotizan personas y roban las cosechas; aspectos muy similares a las acusaciones de las brujas europeas que se veían en el capítulo uno. Sobre este *modus operandi*, el historiador británico John M. Roberts y el antropólogo chileno Hugo G. Nutini estudiaron durante la década de los sesenta del siglo XX el contexto social en que se desenvuelven las acusaciones de la existencia de *tlahuelpuchi* en el estado de Tlaxcala.¹⁸⁶ Roberts y Nutini visitaron diez

¹⁸⁵ Roberto Martínez, *El nahualismo*, p. 402- 403.

¹⁸⁶ Aunque su texto fue publicado hasta 1988, las investigaciones de campo de Roberts y Nutini tuvieron lugar en la década de los sesenta. También es importante aclarar que no hacen mención del nombre de las comunidades que estudiaron para esta publicación. John M. Roberts y Hugo G. Nutini, “Witchcraft Event Staging in Rural Tlaxcala: A Study in Inferred Deception”, *Ethnology*, University of Pittsburg, Pensilvania, octubre, v. 27, n. 4, 1988, p. 407- 431.

comunidades de 40 municipios de Tlaxcala en donde se habían registrado acusaciones de muertes de infantes por parte de *tlahuelpuchi*. Tras argumentar que durante el siglo XX en Tlaxcala la distinción entre mestizos, criollos e indios no era tan evidente, Roberts y Nutini aseguraron que la creencia en el modelo de brujas chupasangre-*tlahuelpuchi* anulaba las divisiones entre las esferas sociales modernizadas de las que no lo estaban tanto. También, consideraron que en el catolicismo que se practicaba en Tlaxcala existía un componente “cristopagano” que permitía reforzar los lazos con el pasado indígena; esto se evidenciaba en la popularidad de la medicina tradicional que seguía más arraigada que los servicios de salud. En este sentido, Roberts y Nutini apuntaron que, dada la continuidad de tradiciones, las *tlahuelpuchi* son también llamadas brujas, sin distinción entre los personajes. Al igual que Roberto Martínez, agregan el calificativo “chupasangre” para reconocer su principal atribución. Específicamente en su artículo “Witchcraft Event Staging in Rural Tlaxcala: A study in inferred Deception”, Roberts y Nutini estudiaron lo que ellos llamaron “escenario”. Examinaron en cada uno de los casos el comportamiento de la familia afectada y de la comunidad en la que sucedía; también analizaron el proceso anterior y posterior a la muerte del niño o niña. Así, las características en común de las brujas chupasangre-*tlahuelpuchi* que descubrieron en las diferentes comunidades fueron por lo menos trece distintivos:

1. La bruja chupasangre es considerada un ser antropomórfico, terrible y abominable.
2. Puede ser hombre o mujer, aunque principalmente son mujeres.
3. Nace con el poder de transmutación, pero no puede heredar.
4. Bebe sangre para no morir.
5. Los avistamientos son mayores durante la época de frío o de lluvias.
6. Tiene la capacidad de volar.
7. Se transforma principalmente en guajolote, pero puede mutar a perros o insectos. Incluso puede tomar la forma de niebla o vapor para entrar por la puerta de la víctima.
8. Su avistamiento se asocia con una luz o fuego.
9. Existen métodos de defensa contra las brujas chupasangre.

10. Son de carácter irascible.

11. Tienen agudizado el sentido del oído, por lo que pueden escuchar a distancias considerables. Por ello, no se debe llamar a alguien bruja o podría convertirse en víctima de algún hechizo.

12. Las personas que son *tlahuelpuchi* suelen cojear.

13. Usualmente, las brujas son ajenas a la comunidad donde suceden los hechos.

Una vez que la bruja asesinaba al infante en cuestión, el procedimiento era semejante en la mayoría de los casos:

1° Se hallaba muerto a la o el menor fuera del dormitorio con marcas negras y azules en el pecho, cuello y espalda, aunque los relatos indican que la sangre es extraída por las coyunturas o la mollera. Además, el infante asesinado presenta rasguños en la cara. Luego del hallazgo se da a conocer el suceso al pueblo.

2° La madre debe ser “limpiada” ritualmente en dónde se evidencian marcas de rasguños similares a las de su hijo o hija. La mujer presenta dolor en la cabeza y el pecho, tiene náuseas y somnolencia. Los malestares duran entre tres días a dos semanas.

3° Se realiza el velorio, entierro y se organiza una comida en memoria de la o el menor.

Si un niño o niña había sido asesinada por una bruja chupasangre era probable que la familia volviera a pasar por lo mismo con otro de sus hijos. De esta forma, el temor de perder a más de sus descendientes llevaba a las familias a intentar identificar a la causante. Sin embargo, los habitantes de las comunidades estudiadas por Roberts y Nutini advertían que no se debía hacer acusaciones en público sino querían ser escuchados por la bruja. Por lo tanto, sólo si se identificaba rápidamente a la acusada era asesinada y mutilada. Roberts y Nutini mencionan vagamente tres casos de linchamiento de brujas en la década de los cuarenta aproximadamente.¹⁸⁷

¹⁸⁷ Los autores no profundizan en los casos mencionados: “En muy raras ocasiones en que, a juicio de la comunidad, se identificaba a una bruja, la retribución era rápida: la bruja acusada era inevitablemente asesinada y mutilada. De hecho, tres [mujeres] consideradas brujas fueron ejecutadas en esta área en los veinte años anteriores a la investigación de campo. Tales lecciones extremas ocurrieron con poca frecuencia, pero aun así

Dado que, en la primera mitad del siglo XX, en Tlaxcala, se comenzaba a establecer una primitiva modernización en una arraigada vida campesina, las defunciones no sólo debían ser inscritas en los expedientes de la Iglesia, sino que también debían ser añadidas a los libros del Registro Civil. De esta forma, gracias al trabajo del historiador Marciano Nezahualcoyotzi Méndez se conoce que en la institución pública existieron registros de muerte de niños y niñas por “lesiones de mordida de bruja/ lesiones de bruja/ maleada (o) por la bruja” entre 1917 y 1922.¹⁸⁸ Tal es el caso de la niña María Baldiana Leonarda Bautista fallecida el 22 de abril de 1918 y el niño Jacinto Reyes, quien falleció el 2 de septiembre del mismo año. Las muertes de los menores están catalogadas en el Registro Civil de San Bernardino Contla, Tlaxcala, como culpa de la bruja, sin embargo, los mismos infantes se encuentran inscritos también en los archivos parroquiales de aquel pueblo como acaecidos por calentura o alferecía. Aunque esta última enfermedad posiblemente se trataba de epilepsia, bajo este nombre, los malestares referidos incluían dificultad para respirar, fiebre, convulsiones, deshidratación, pérdida del conocimiento y amoratamiento (*livor mortis*) en la piel; era una enfermedad exclusivamente infantil. Con todo, es probable que los familiares no atestiguaran tales síntomas, pues como se explicaba en el procedimiento que relatan Roberts y Nutini, el padre y la madre estaban dormidos cuando el infante fallecía. Por ese motivo, y dadas las muestras de asfixia y de *livor mortis* es posible que se tratara de alguna negligencia materna en la que la madre ahogaba a su hijo o hija mientras dormía. Se puede decir que la maternidad fallida era ocultada en la acusación hacia otra mujer.

Aun así, es interesante poner atención a las partes donde aparecían las marcas moradas de la piel. Según Roberts y Nutini, los amoratamientos son en el pecho, espalda y cuello. Este último puede considerarse como un área de fácil acceso a la sangre del infante por la ubicación de la vena yugular que recoge la mayor cantidad de sangre de la cabeza y el cuello. Sin embargo, por lo expuesto por Roberts y Nutini y por algunos relatos dentro de mi comunidad en Tlaxcala, tengo conocimiento que, junto con el cuello, la mollera y las coyunturas, son los lugares predilectos por los que las *tlahuelpuchi* chupan la sangre de las y

servieron para disuadir identificaciones independientes o casuales de brujas”. (La traducción es mía). Roberts y Nutini, “Witchcraft Event Staging...”, p. 410.

¹⁸⁸ Marciano Nezahualcoyotzi Méndez, “¿Mordida de bruja o enfermedad? Las muertes de niños en un pueblo tlaxcalteca (México) 1917- 1922”, *HiSTOReLo*, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, v.7, n. 13, enero-junio 2015, p. 112- 144.

los menores. La importancia de estas áreas podría remitirse a la cosmovisión mesoamericana sobre el cuerpo humano. De acuerdo con el capítulo anterior, para la cultura nahua, la división vertical del cuerpo (cabeza, corazón e hígado) alberga entidades anímicas. En la cabeza se encuentra el *tonalli* “que resplandece o emana calor”, el cual se encuentra unido con un cordón a la cabeza para que no escape por la mollera. Aun así, el *tonalli* podía abandonar el cuerpo mientras se dormía; la pérdida de este, ocasionada por fuerzas invisibles, podía ocasionar enfermedades e incluso la muerte. El vehículo de la entidad anímica era la sangre y eran las coyunturas y la mollera donde se alojaba el tejido sanguíneo, por lo tanto, también el *tonalli*. Es decir, ya que la pérdida de la entidad podía ocasionar la muerte, es interesante notar que las brujas chuparan el líquido vital desde los puntos más accesibles para extraer el *tonalli*, que, si bien no es un sinónimo de alma, sí está relacionado con la vitalidad de un ser humano, así como la sangre.

Cuando morían los infantes que no estaban bautizados no eran registrados por la iglesia, por lo que se desconoce si existieron más menores en la misma situación de doble registro como los casos de Leonarda y Jacinto. Sin embargo, llama la atención que la Iglesia optara por anotar la causa “médica” y no lo que la familia de la o el fallecido declaraba. Aun así, sigue siendo cuestionable la decisión de la parroquia por anotar deliberadamente aquella causa, pues de acuerdo con el Código Civil del Estado Libre y Soberano de Tlaxcala de 1885 no era necesario que un médico avalara la defunción; era el juez del estado civil el encargado en asegurarse de la muerte y quien asentaba en las actas lo que la familia le indicara. ¿Acaso la Iglesia de San Bernardino Contla notaba que al aceptar las muertes provocadas por brujas aceptaba la existencia de las mismas? Probablemente, por una diferencia en el ejercicio del poder civil y el de la Iglesia al que se usaba en la Edad Media, cuando se aceptaba su existencia para eliminarlas, en esta comunidad se intentó ocultar a las brujas mediante la negación.

Finalmente, como apuntaba el inciso nueve de las características de las *tlahuelpuchi* que encontraron Roberts y Nutini, existían medios preventivos contra estas brujas chupasangre. En su mayoría, las brujas hematófagas son repelidas con su reflejo a través de agua o de espejos que se colocaban cerca de la cama de los niños y niñas. También se podía ahuyentar a las *tlahuelpuchi* volteándose la ropa o usando alguna prenda del sexo opuesto.

En la tradición tlaxcalteca se añaden los listones rojos, los metales, incluso las tijeras en forma de cruz. Este último método puede indicar que, así como las brujas europeas que son demoniacas, pueden ser repelidas con símbolos católicos, con las *tlahuelpuchi* funciona igual; ambas, brujas y *tlahuelpuchi*, están relacionadas con el demonio, y se consideran una misma. Por último, también se usaba el ajo y la cebolla como método defensivo, lo cual permite retomar la asociación entre brujas chupasangre y vampiros que se proponía en el capítulo anterior. El filólogo Francisco Sánchez-Verdejo asegura que tanto el uso del ajo, la sal y la orina, incluso las tijeras en forma de cruz que se usan contra las *tlahuelpuchi* han sido utilizadas desde los rituales más antiguos para protegerse de los vampiros.¹⁸⁹ Los elementos de defensa contra las *tlahuelpuchi* aunados a su principal atribución de chupar sangre permite relacionar a estos personajes con los vampiros. De tal suerte, en vídeos que circulan por las redes sociales, hechos por habitantes de comunidades tlaxcaltecas o revistas de turismo, desde 2015, aproximadamente, hasta el año 2022, llaman a las *tlahuelpuchi* “Las terribles vampiras de Tlaxcala”¹⁹⁰ o “Las mujeres vampiro de Tlaxcala”¹⁹¹. En dichos vídeos, que se limitan a reproducir las leyendas que se cuentan de ellas en el estado, también aseguran su existencia actual. Los autores de los vídeos destacan su principal atribución de chupar sangre y las asocian al vampirismo, a tal punto de presentar vídeos donde se muestran luces en las montañas a las que llaman “bolas de fuego”, o sombras negras con títulos como “Queda grabada la Tlahuelpuchi”.¹⁹²

Tanto los vampiros como las brujas chupasangre-*tlahuelpuchi* son acusadas de asesinar y por ende de transgredir el orden establecido por la sociedad. Que una mujer quite la vida en lugar de darla, atenta contra la reproducción social de la época colonial -como mostraban los religiosos Andrés de Olmos, Gerónimo de Mendieta, Juan Bautista y Juan de Torquemada-, pero el asesinato de niñas y niños (aumento de mortandad infantil) siempre pondrá en riesgo el desarrollo social de cualquier comunidad. En ese sentido, es necesario

¹⁸⁹ Francisco Javier Sánchez- Verdejo, *Terror y placer: hacia una (re) construcción cultural del mito del vampiro y su proyección sobre lo femenino en la literatura escrita en lengua inglesa*, tesis de doctorado, Ciudad Real, Universidad de Castilla- La Mancha, 2004, p. 294.

¹⁹⁰ México Desconocido, *La leyenda de las tlahuelpuchi- #DíadeMuertos* (video), 25 de octubre de 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=q7-nRR01VpU> (consulta: 11 de julio de 2022).

¹⁹¹ Michel Jr. Historia de México, *Tlahuelpuchi / Las mujeres vampiro de Tlaxcala* (video), 11 de agosto de 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=FUWnfToo35s> (consulta: 11 de julio de 2022).

¹⁹² Hulmaniako, *Queda grabada la Tlahuelpuchi* (video), 22 de junio de 2022, <https://youtu.be/LJqIfYM41xw> (consulta: 11 de julio de 2022).

describir a las culpables del fenómeno, como en los documentos eclesiásticos coloniales o los relatos contemporáneos, para identificarla, poder acusarla, y como en la Nueva España o como en el México del siglo XX, reprimirlas, en la hoguera o segregándolas socialmente, para acabar con el mal que representan.

Es evidente, aún más en las fuentes coloniales, la influencia de la bruja española en la construcción de la *tlahuelpuchi* como personaje femenino chupasangre, asesino e infanticida. Aun así, después de la extensa descripción de características, desarrollo del escenario, y métodos de repulsión, se pueden identificar las semejanzas, pero también las diferencias:

Cuadro 5		
Comparación: brujas europeas y <i>tlahuelpuchi</i>		
Rasgos	Bruja europea	<i>Tlahuelpuchi</i>
Desprenderse extremidades	No	Sí
Remplazar elementos del cuerpo por partes de animales	No	Sí
Metamorfosis	Sí: animales rastreros, gatos y aves como lechuzas	Sí: perros, gatos y aves como lechuzas y guajolotes
Volar	Sí	Sí: convertidas en bolas de fuego
Hematofagia	Sí	Sí
Infanticidio	Sí	Sí
Fuente de poderes	Pacto demoníaco	Herencia permitida por el demonio
Fuente: elaboración propia		

En el cuadro anterior se puede observar que las principales cualidades prehispánicas que conserva la *tlahuelpuchi* contemporánea es el desprendimiento de extremidades, la metamorfosis en guajolotes por su relación con la fertilidad derivada de la cosmovisión mesoamericana, y más notable, la fuente de sus poderes; así como los nahuales heredaban sus habilidades de transmutación, las *tlahuelpuchi* nacían predestinadas a cometer todos los actos descritos en el cuadro.

Sin embargo, mujeres acusadas de brujería por sus prácticas mágicas y su feminidad aberrante no son exclusivas del área mesoamericana. En la región andina se encuentran personajes similares como las *runamicuc* “los comedores de hombres”, recopilados principalmente por el extirpador de idolatrías Pablo Joseph de Arriaga y el agustino Antonio de la Calancha. Estas figuras andinas, se caracterizan por chupar la sangre de sus víctimas después de hipnotizarlos con polvo de huesos o restos de placenta, pero también hay reportes de su gusto por la grasa y la carne humana. En este sentido, al igual que las *tlahuelpuchi*, las *runamicuc* se vuelcan contra el orden social por sus prácticas que, por no ser “naturales”, se relacionan con lo demoniaco, y de esa forma con la brujería.

2. Virreinato del Perú. Las *runamicuc* coloniales

En 1532 junto con la conquista española de los Andes, inició el proceso de evangelización, la cual mostró buena aceptación por parte de los indios que habían recibido sin mucha oposición la implementación de nuevas manifestaciones religiosas. Esto se debía a que los indígenas del Perú habían pasado por la expansión del imperio Incaico. En ese sentido, su sociedad había aprendido a adaptarse a nuevas situaciones políticas y vivir bajo una “articulación interétnica”,¹⁹³ por lo que añadir nuevas expresiones religiosas no era nuevo. Además, algunas prácticas indias que se asemejaban a los sacramentos de confesión y penitencia católicos fueron de gran ayuda para los primeros pasos de la evangelización en el antiguo Perú. Sin embargo, conforme avanzaba el siglo XVI, que la religión indígena no fuera excluyente, es decir, que aceptaran al Dios cristiano sin abandonar a sus dioses, tuvo un efecto contrario al mostrado al inicio de la conquista. Es decir que, aunque existía una notable adaptación por parte de los indígenas a los sacramentos y celebraciones, los nativos actualizaban las creencias cristianas en las viejas concepciones, por lo que se les acusó de regresar a las viejas idolatrías.

La situación se complicaba con el descenso poblacional indígena. Las bajas tasas de natalidad, las migraciones forzadas de indios para trabajar en las minas, las reducciones y las

¹⁹³ Franklin Pease G.Y., *Perú. Hombre e Historia. Entre el siglo XVI y el XVIII*, 3v., Lima, EDUBANCO, v. II, 1992, p. 304.

epidemias de viruela, rubeola, sarampión y tifus, así como las plagas producidas por la introducción europea de especies vegetales y animales fueron claves para la reducción poblacional india. Por si fuera poco, los indios comenzaban a quejarse de abusos, exacciones y otros perjuicios por parte de los curas. Aunque estas problemáticas se intensificaron en el siglo XVII, desde el siglo anterior se presentaron levantamientos y motines diversos por parte de algunos grupos indígenas que los españoles consideraban como “no aculturados”.¹⁹⁴ Por ejemplo, el movimiento del Taki Onqoy¹⁹⁵ en Huamanga, actualmente Ayacucho, se caracterizó por anunciar mediante bailes tradicionales el derrocamiento del Dios cristiano por parte de las guacas andinas;¹⁹⁶ de esta forma, se proclamaba el retorno a los tiempos del Inka. Estos hechos fueron reportados y reprimidos por el clérigo español Cristóbal de Albornoz, quien calificó las danzas como bailes extáticos y la relación de las guacas que encarnaban en los cuerpos de los hombres como posesión demoniaca. Durante su intervención en Huamanga, Albornoz destruyó y documentó adoratorios y huacas sin dejar de lado a los sacerdotes de las deidades a quienes reprimió.

Por su parte, en la región de Huamachuco la orden agustina también se volcó contra las religiones andinas alrededor de 1560. Los evangélicos notaron que sus esfuerzos por evangelizar a los indígenas del área no habían rendido frutos, pues los indios seguían

¹⁹⁴ Pease G.Y, *Perú. Hombre e...*, p. 312.

¹⁹⁵ Para profundizar en el movimiento Taki Onqoy refiérase a Luis Millones, “Mesianismo en América Hispana: El Taki Onqoy”, *Memoria Americana*, Instituto de Ciencias Antropológicas-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, n. 15, 2007, p. 7-39 y Samuel Alcides Villegas, “El movimiento de Taqui Onkoy (Huamanga, siglo XVI)”, *Investigaciones sociales*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, v. 15, n. 26, p. 115-130.

¹⁹⁶ Es importante explicar que son las guacas pues son un aspecto fundamental de la cosmovisión indígena peruana. De estas expresiones se desprendieron las acusaciones de idolatrías y relación con el diablo. Álvaro Cubas las define y clasifica de la siguiente forma: “[...] todas las cosas que adoran los indios y de las cuales proviene su idolatría. Se cuenta cómo adoran al sol, la luna, a algunas estrellas (en especial a las «siete cabrillas» o Pléyades), los rayos, el mar, la tierra, los ríos, los manantiales y fuentes, cerros, montes, piedras, sierras nevadas, las pacarinas (que es de donde dicen que descienden), etc. Para los indígenas todas estas cosas son consideradas huacas, las cuales pueden ser inmóviles o fijas, como Inti (el sol), Quilla (la luna), Libiac (el rayo), Mamapacha (la tierra), entre otros. Entre las móviles, se trata de algunas piedras con o sin figuras definidas, entre las primeras tenemos formas de hombres, mujeres y animales y todas ellas tienen sus nombres particulares. En un segundo lugar tienen a los llamados malquis en la sierra o munaos en la costa, que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores; estos malquis tienen sus sacerdotes y ministros y se les ofrecen fiestas y sacrificios. Finalmente, se encuentran las conopas que son los ídolos familiares y sirven como protección a sus casas y chacras (tierras de cultivo)”. Álvaro Cubas Musto, “Extirpación de la idolatría del Pirú (1621): Un acercamiento a la monumental obra de Pablo José de Arriaga, S.J.”, en Carlos Mata Induráin y Miren Usunáriz Iribertegui (eds.), *Labor improbus*. *Actas del X Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO 2020)*, Pamplona, Biblioteca Áurea Digital del GRISO, 2021, p. 61.

practicando clandestinamente sus rituales y conservando a sus ídolos. Finalmente, los agustinos destruyeron piedras, estatuas y todo aquello referente a la religión indiana.¹⁹⁷ Como insiste la filóloga Celia de Aldama, los indígenas andinos no habían renunciado a sus creencias prehispánicas, sino que habían adoptado las cristianas como parte de su adaptación, y a su vez, como método de resistencia implementaron “tácticas de ocultación” para continuar con sus expresiones religiosas.¹⁹⁸ Así, llama la atención la primera acusación de vuelta a la idolatría hecha por el cura peruano y doctrinero de la región de Huarochirí, Francisco de Ávila, en 1609. El religioso quería evidenciar que los nativos de esta área no se habían convertido por completo al catolicismo y continuaban con los cultos prehispánicos. Su acusación tomó peso por el apoyo que recibió de parte del arzobispo de Lima, Lobo Guerrero, quien ya tenía experiencia denunciando idolatrías en el Nuevo Reino de Granada. El respaldo del arzobispo fue fundamental para que la denuncia de Ávila germinara en la instauración de las campañas de extirpación de idolatrías. Esto solo fue posible después de la aprobación del Virrey Francisco de Borja y Aragón, quien, siguiendo los ideales de un homólogo antecesor, Francisco de Toledo, aprobó la implementación de las campañas.

Toledo, quien fue Virrey del Perú de 1569 a 1581 -periodo en el que se asentó la Compañía de Jesús en el Perú-, había intentado que la Corona aceptara llevar a los indios a la Inquisición y que ya no se les considerara neófitos. El entonces virrey consideraba que, dado que las generaciones anteriores de indios ya habían sido evangelizadas no podían ser juzgados con parámetros diferentes. Además, consideraba que los sacerdotes indígenas eran quienes impedían la cristianización e incitaban a la idolatría a los demás indios. Que los nativos no abandonaran sus antiguas creencias no permitía que el plan de Toledo sobre evangelizar e hispanizar el Virreinato del Perú se llevara a cabo; ambos procesos debían ser simultáneos para tener orden en el territorio. Basado en los mismos ideales que Toledo falló en implementar durante su gobierno a finales del siglo XVI, el Virrey Borja aprobó la institucionalización de la Extirpación de Idolatrías un siglo después.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Iris Gareis, “Extirpación de Idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, n. 16, 1989, p. 55-74.

¹⁹⁸ Celia de Aldama Ordóñez, “De la celebración popular al motín: espacios festivos de perversión, idolatría y disidencia”, en Mariela Insúa y Martina Vinatea Recoba (eds.), *Teatro y fiesta popular y religiosa*, Pamplona, Biblioteca Áurea Digital, 2013, p. 11-21.

¹⁹⁹ Gareis, “Extirpación de Idolatrías...”, p. 59.

Las campañas de extirpación complementaban a la Inquisición sin modificar las leyes que impedían que los indios fueran juzgados por tal institución. Fueron precedidas por visitadores con facultades de un juez eclesiástico, llamados “visitadores de idolatrías” que usualmente iban acompañados de un notario, un fiscal y, dada la buena relación del Virrey Borja con la Compañía de Jesús, un misionero jesuita que se encargaba de la evangelización más no de la represión.²⁰⁰

De acuerdo con Iris Gareis, durante las visitas de idolatrías se manejaban discursos diferentes. Mientras el acusador interpretaba las acciones de la persona juzgada bajo la tradición europea, la acusada, sin conocer los parámetros en los que estaba siendo sentenciada, no negaba sus “pecados”, haciendo creer a los visitadores que no existía arrepentimiento. Gareis considera que la confluencia de discursos que se daba en la Edad Media cuando los acusadores “producían” a las brujas, también sucedía durante la Extirpación de Idolatría. En ambos procesos se creaban a los o las culpables.²⁰¹ No obstante, los procesos de idolatrías no se comparaban con los inquisitoriales ya que, para el siglo XVII los últimos tenían una larga tradición literaria, pero las extirpaciones idolátricas contaban con un solo manual producido hasta entonces en el Perú: la obra del jesuita Pablo Joseph de Arriaga de 1621.²⁰²

Arriaga nació en Vergara, España, en 1564 y desde los quince años ingresó a la Compañía de Jesús. Llegó a Perú en 1584 en donde se dedicó en un inicio a la vida académica y la labor misional. Sus principales cargos fueron el rectorado del Colegio de San Martín en 1588 y el Colegio de Arequipa en 1609, además de ser visitador de idolatrías en el arzobispado de Lima en 1617. En sus últimos años fue nombrado procurador de los jesuitas del Perú hasta que finalmente falleció en un naufragio hacia La Habana en 1622.

La experiencia de Arriaga le fue de ayuda para elaborar su manual de extirpación titulado *La extirpación de la idolatría en el Perú* escrito en 1621. Para este análisis utilizaré

²⁰⁰ Gareis, “Extirpación de Idolatrías...”, p. 61.

²⁰¹ Gareis, “Extirpación de Idolatrías...”, p 65.

²⁰² Es necesario hacer mención que aunque en Nueva España también existieron manuales de extirpación idolátrica como el *Tratado de las supersticiones, idolatría, hechicerías, ritos y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* del teólogo Jacinto de la Serna escrito en 1630, o la *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca* de 1656 de Gonzalo de Balsalobre, no repercutieron en la sociedad de la misma forma que los manuales de extirpación del Perú. Dario

una segunda edición impresa por la Imprenta Sanmarti en 1920 y coordinada por Horacio Urteaga. Como tal, Arriaga mismo divide su obra en tres temas principales: en primer lugar, aborda el estudio sobre la religión inca, mientras la define como un culto al diablo. En ese escenario, los sacerdotes o ministros son catalogados por el jesuita como hechiceros y brujos; en segundo lugar, explica por qué los indígenas no abandonaron sus idolatrías; finalmente, expone la principal intención de su texto, es decir, los métodos para hacer una visita de extirpación exitosa y depurar las idolatrías.

La obra de Joseph de Arriaga se compone de 20 capítulos que funcionan como una guía fundamental para los extirpadores y que, a su vez, la buena ejecución de estas campañas sirva como defensa de la labor de los visitadores. Así, bajo la premisa de la relación directa entre la religión indígena con el demonio, Arriaga justifica la destrucción de objetos religiosos y el castigo para los indígenas ya que es el mismo Diablo quien engaña constantemente a los indios a través de los ídolos. Al igual que Francisco de Toledo, el jesuita, que considera a los nativos como gentiles y no neófitos,²⁰³ consideraba que no era momento de volver a enseñarles sino más bien de castigar y destruir los ídolos.

Arriaga indica que hay que tener especial atención en los curas pues muchas veces no entendían la extensión del peligro o incluso lo negaban porque desconocían tanto las idolatrías que los indios practicaban como las lenguas indígenas. Esto era parte del problema del resurgimiento de antiguas creencias, pues no se habían tomado las medidas suficientes para evitarlo, por ejemplo, destruir las huacas móviles. Para Arriaga estos ídolos aumentaban el resurgimiento de antiguas prácticas ya que cada huaca era resguardada por un ministro o hechicero que volvía a ejercer sus ritos idolátricos. No obstante, el cura registra una aclaración importante en su segundo capítulo titulado “De los ministros de la idolatría” en el

Velandía Onofre, “La conquista de la conciencia: métodos confesionales y extirpación de idolatrías en la Nueva España y el Virreinato del Perú”, *H-ART*, Universidad de los Andes, Bogotá, julio-diciembre, n. 3, 2018, p. 253- 272.

²⁰³ Los indios neófitos eran aquellos nuevos en el catolicismo, que desconocían los preceptos de la religión; los indios gentiles eran considerados paganos o idolatras. Por su parte, los indios apostatas, a diferencia de los gentiles que continuaban con los ritos prehispánicos, ya conocían el catolicismo y renegaban o se rebelaban contra los preceptos de dicha religión. Mario Alberto G. Magaña y Raúl Balbuena, “Joyas o indios vestidos de mujer en la Alta California colonial: reflexiones sobre la identidad de género”, *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, julio- diciembre, n. 49, 2010, p. 243- 259.

que menciona que, a pesar de la proliferación de hechiceros y brujos, casi no existían asesinos entre ellos.

Como parte de los ministros, los principales eran los Umu, Laicca, Chacha y los Auqui.²⁰⁴ Aunque no había distinción entre hombres y mujeres, Arriaga reconoce que los oficios menores eran principalmente ejercidos por mujeres, es decir, confesoras, intérpretes, curanderas, adivinas y elaboradoras de chicha (bebida ritual derivada de la fermentación de maíz). Al respecto, es importante aclarar que, aunque Joseph de Arriaga no hace distinción entre hombres y mujeres que practican la magia, en adelante me conduciré a las personas denunciadas por el jesuita en femenino. Pese que es necesario aclarar la participación de ambos sexos en la hechicería y brujería, las acusaciones de pacto demoniaco y poderes diversos que tienen que ver con el conocimiento que construyen las mujeres en sus redes de comunicación con otras mujeres, me permitiré hacer tal discriminación, pues refleja que, aunque las acusaciones de brujería podían ser para ambos sexos, las mujeres se veían mayormente involucradas. De cualquier forma, los oficios se podían comenzar a ejercer por tres medios diferentes: por sucesión, similar a la situación que se presenta con los nahuales en Mesoamérica, el oficio de hechicera se podía heredar; por elección propia o elección de la comunidad. Este método abría la posibilidad de equipararse al pacto demoniaco en el que las mujeres se involucraban con el Diablo por su naturaleza susceptible al mal; y finalmente podía ser un oficio aprendido por personas que no fueran de la misma familia. Por la complejidad que representaba el oficio de hechicera o bruja era difícil descubrirlas tanto para los curas como para los visitantes. De entre las brujas, las más temidas, por ser asesinas, eran las *runamicuc*, también llamadas *cauchus*. Proveniente del quechua, *runamicuc* y *cauchus* quiere decir “las que comen hombres”. Arriaga las identificó en zonas como los llanos y costas del Perú e hizo una descripción que permite asemejar a las *runamicuc* como brujas chupasangre:

Son estos Cauchus, o Runapmícuc, como ellos llaman, que quiere dezir el que come hombres, vn género de brujos, que an muerto mucha gente, specialmente muchachos. Y aunque en los pueblos que se avían antes visitado, avía avido algunos rastros, y indicios de ellos, no se acavava de averiguar en qué consistía su oficio, y maleficio. Hasta que vn día en vn pueblo

²⁰⁴ Calancha, *La extirpación de...*, p. 32.

examinando el Dotor Hernando de Avendaño, estando yo presente, vn Indio de hasta veinte y cinco años, de buen talle, y disposición, y al parecer de buen entendimiento en las cosas ordinarias de Idolatría, y embiándole ya en paz, después de aver respondido a todo lo que le avían preguntado, dixo el Indio. [...]Dixo que él era Brujo, y que su padre lo avía sido (y como después se supo, avía sido muy famoso, y muy temido), y que él le avía enseñado el oficio. [...]En suma es, que en diferentes Ayillos y parcialidades, ay diferentes maestros, que ellos llaman nora con nuestro nombre Español Capitán: y cada vno tiene diferente discipulos, y soldados.²⁰⁵

Hasta aquí se puede apreciar que, efectivamente, el oficio de brujería se podía heredar, así como lo confesó el indio de veinticinco años. También hay que poner especial atención a la forma en la que los indígenas llamaban a las brujas o brujos que enseñaban el oficio en el siglo XVII cuando escribe Arriaga: capitán. Esta parece ser una muestra sucinta de la conjunción de costumbres españolas e indias. Mientras se sabía que las brujas asesinas pueden ser llamadas *runamicuc*, nombre quechua, también hay brujas maestras con nombre español: capitanas. Arriaga continúa la descripción de las *runamicuc*:

Éste les avisa y previene quando le parece, que tal noche (que siempre son a este tiempo sus juntas) y en tal lugar se an de juntar. El maestro va aquella noche a la casa que le parece, acompañado de vno o dos de sus discipulos, y quedándose ellos a la puerta, entra esparciendo vnos polvos de huessos de muertos, que ellos tienen para este efeto conficionados, y preparados con otras no se qué cosas, y palabras, y con ellos adormecen a todos los de casa de tal suerte, que ni persona ni animal de toda la casa se menea, ni lo siente, y assí se llega a la persona, que quiere matar, y con la vña le saca vn poquito de sangre, de qualquiera parte del cuerpo, y le chupa por allí la que puede, y assí llaman también a estos tales Brujos en su lengua chupadores. Esto que assí an chupado lo hechan en la palma de la mano, o en vn mate, y lo llevan donde se haze la junta, ellos dizen que multiplica el demonio aquella sangre, o se la convierte en carne (yo entiendo que la juntan con otra carne) y la cuezen en aquella junta, y la comen, y el efeto es, que la persona que avían chupado su muerte dentro de dos o tres días. [...].²⁰⁶

²⁰⁵ Arriaga, *La extirpación de...*, p. 38

²⁰⁶ Arriaga, *La extirpación de...*, p. 38.

En sus anotaciones, Arriaga indica que las *runamicuc* reciben su nombre de “comedoras de hombres” porque después de haber convertido la sangre de sus víctimas en carne, la ingerían. Para ello, debían extraer la sangre succionándola del cuerpo, por lo que Arriaga también usa el término “chupadores” como sinónimo de *runamicuc*. Por lo demás, es interesante notar que, aunque actúan individualmente para obtener el líquido, estas chupadoras operan en grupo para transformarlo en carne. Más adelante, continúa Arriaga describiendo los relatos de un *runamicuc* confeso:

Es común frase, y modo dezir, quando hazen estas juntas, esta noche hemos de comer el alma de tal, o tal persona. Preguntádole yo a vno que de qué manera era aquella carne, y a qué sabía, dijo haziendo muchos ascos con el rostro que era muy mala, y desabrida, y parecía cecina de vaca. En estas juntas se les aparece el Demonio, vnas vezes en figura de León, otras vezes en figura de Tigre, y poniéndose asentado, y estrivando sobre los braços muy furioso, le adoran.

De las tres cosas que son ordinarias en los Brujos, que son, crueldades, Idolatrías, y torpeças, de las dos primeras descubrieron mucho, de la tercera poco, y sin mucho empacho ni temor, dezía vno, yo e muerto tres muchachos, y otro yo e comido tantos. Careando a vnos destos el Visitador para averiguar no sé qué cosa, dixo vno de ellos. Sí que tu me comiste mi hijo, assí es verdad, respondió y ya yo lo e dicho al Visitador, pero comile, porque tú me quitaste mi chácara. Y es cosa cierta que en teniendo qualquier enojo, le vengan en comerse vnos a otros los hijos, matándolos del modo sobredicho, que ellos llaman comérselo [...] ²⁰⁷

De esta cita resalta la relación que hace Joseph de Arriaga con la sangre y el alma de una persona. Para el jesuita el obtener la sangre de un ser humano, o “muchachos” de los que no menciona su edad, era obtener su alma. Además, considera comer y matar como un eufemismo; cuando los indios se acusan unos a otros por asesinato, la acusación explícita es de haber comido a un miembro de su familia. Antropófagas y hematófagas a la vez, su gusto por la sangre que beben y la grasa que devoran las vuelve doblemente peligrosas. Aunque su preferencia de dieta, carne y sangre, se obtengan del mismo modo, el riesgo que las *runamicuc* representan recae en el miedo de ser comido o bebido por alguien de la misma comunidad. Aunque el tema fue desarrollado en el capítulo anterior, vale la pena retomar

²⁰⁷ Arriaga, *La extirpación de...*, p. 40.

esto para esclarecer el impacto de las *runamicuc* en el imaginario colonial y que Arriaga evidenció como parte de las idolatrías indias. Finalmente, el interés del jesuita en su manual, más allá de indicar cómo se deben extirpar las viejas creencias y costumbres, también pretendía reforzar el proceso de hispanización. En esencia, la Extirpación de idolatrías cumplía dos objetivos, evangelizar y colonizar, es decir, además de la labor de catequesis, la destrucción de ídolos y objetos rituales funcionaba para que los indios perdieran sensibilidad sobre su herencia cultural. De tal forma la población indígena iría dejando en el pasado sus prácticas, saberes e historia prehispánica.²⁰⁸

Pese a que la destrucción de ídolos por parte de los agustinos en Huamachuco en 1560 pudiera considerarse como un proceso precursor de la Extirpación de idolatrías, como se ha visto, en la práctica, era notoria la participación sustancial de la Compañía de Jesús. La buena relación de los jesuitas con el Virrey les permitió establecer en Lima varios colegios a finales del siglo XVI: el Colegio de San Pablo y San Martín, y la Universidad de San Marcos. En estos espacios se priorizaban los estudios de memoria, escolástica y dialéctica para las explicaciones del mundo. Aquí se formaba la elite hispánica en abogados, juristas o médicos. Los intelectuales educados en estos colegios idealizaban rasgos culturales comunes en razón de su territorio natal. En otras palabras, los criollos del Perú se identificaban a sí mismos por características más diversas al origen étnico, por ejemplo, su educación y su poder político. Por su parte, los mestizos e indios veían a los criollos como indios que vestían como españoles y tenían una moral cuestionable, mientras que los españoles consideraban los criollos tenían defectos físicos debido a la “tropicalización” del ambiente donde habían nacido y defectos morales por su relación con los indios y mestizos.²⁰⁹ A pesar de las concepciones externas sobre ellos, los criollos como elite intelectual, pretendían expulsar a los “impuros” de sangre de los centros de poder, por lo que impusieron criterios genealógicos para controlar la nobleza del Perú.

²⁰⁸ Iris Gareis, “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”, *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Universidad de Antioquia, Colombia, v. 18, n. 35, 2004, p. 266.

²⁰⁹ Alexandre Coello de la Rosa y Paulina Numhauser, “Introducción: Criollismo y mestizaje en el mundo andino (siglos XVI- XIX)”, *Illes i imperis, Grup de reserca en Imperis, Metropolis i Societats Extraeuropees*, n. 14, 2011, p. 16.

Dentro del criollismo peruano del siglo XVII, los religiosos celebraban sus orígenes hispanos que no se habían mezclado con otras etnias. La literatura religiosa criolla mostraba la construcción de una identidad andina que iniciaba junto con la historia del Perú, es decir, luego del proceso de conquista liderada por Francisco Pizarro. Un ejemplo es el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú* (1630) del franciscano Buenaventura Salinas que reflejaba el imaginario de los eclesiásticos criollos del siglo XVII sobre la historia peruana: el pasado incaico era solo un capítulo introductorio. En este sentido, para los religiosos, el pasado, aunque fue glorioso, en teoría ya estaba cancelado porque los indígenas habían entendido que el rechazo al Inka tiránico era el rechazo al demonio. Una aseveración que pareciera más bien un deseo, pues como se ha expuesto, los indios del Perú no habían abandonado sus idolatrías prehispánicas. Dentro de esta corriente criolla sobre historia escribió en 1653 el agustino Antonio de la Calancha su *Crónica Moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*. Para este análisis utilizo la primera edición impresa por Pedro Lacavalleria de 1638.

El cura Calancha nació en 1594 en el Virreinato del Perú en lo que ahora es territorio boliviano. Ingresó a la orden agustina desde los catorce años en el convento de San Agustín en Lima, y durante sus estudios, destacó como orador de las escrituras y en teología. Su fama de buen predicador lo ayudó a convertirse en prior del convento de Cuzco en 1609 aproximadamente. En los años siguientes se desempeñó como predicador mayor de los conventos de Cuzco, Potosí, Chiquisaca y de la Catedral de Lima. También fue vicerrector del Colegio de San Ildefonso y prior del convento de Arequipa y de Trujillo. Sus diferentes puestos y habilidades de orador le fueron elogiados al ser seleccionado cronista mayor de la Universidad de San Marcos hacia 1639. Finalmente, falleció en marzo de 1654 en el convento de Lima, un año después de haber escrito su obra más reconocida, la *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*. Para el estudio del criollismo religioso peruano, los primeros treinta y nueve capítulos de la extensa obra son los más socorridos. En ellos se puede notar el interés de La Calancha por demostrar la riqueza natural e intelectual de su patria; para ello utilizó símbolos y elementos de la cultura española que le ayudaron a

construir una imagen edificante de la región andina.²¹⁰ Por tal motivo, al igual que otros evangelizadores de la época, empleó elementos que exaltaban la dinastía Inca y su imperio. Por ejemplo, el agustino consideraba que el culto a Pachacamac, el dios creador del universo confirmaba la grandeza de la cosmogonía indígena, pues implicaba que tenían conocimiento de un ser supremo como lo era Dios. Bajo esta premisa, La Calancha consideraba que probablemente había existido la predicación de la religión católica antes de la llegada de los españoles a América. Para el religioso, el posible predicador habría sido Santo Tomás quien siguió la orden que Cristo dio a sus discípulos de predicar por todas las naciones. De esta forma, La Calancha sustenta la semejanza que había entre creencias indígenas con las españolas: un dios creador, cielo, infierno y los sacramentos del bautismo, confesión y comunión. Así, el agustino consideró que probablemente los preceptos católicos que Santo Tomás había dejado antes de la llegada española al Nuevo Mundo, y las idolatrías que seguían los indios como creación de Satanás, eran las fuentes primigenias de la religión andina.

Para tales descripciones se basó principalmente en las obras del historiador peruano Inca Garcilaso de la Vega, el también peruano jesuita Blas Valera y del cronista franciscano Buenaventura de Salinas y Córdoba.²¹¹ Sus aportes permitieron a Antonio de la Calancha considerar que la religión andina estaba inspirada por el demonio. En ese sentido, el Perú era una especie de campo de batalla espiritual en el que diariamente se disputaban las fuerzas del demonio contra las de Dios. Aquellas luchas se llevaban a cabo por los eclesiásticos, quienes cada día combatían a los demonios mediante ayunos y penitencia -características mayormente distintivas de la orden de San Agustín-. No obstante, también defendió a los indios peruanos, pues consideraba que su sociedad era tan compleja y estructurada como cualquier otra, por lo que denunció los malos tratos que estos recibían por parte de los españoles que explotaban y desterraban a los indios de sus comunidades. Además, la labor paternal e instructora que los evangelizadores, especialmente los agustinos, hacían por los indios, se veía truncada por los abusos y vejaciones que sufrían los nativos y que no les

²¹⁰ Santa Arias, "Escritura disidente: agencia criolla, vidas y milagros en la *Crónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*", *Colonial Latin American Review*, The City College, Nueva York, v. 10, n. 2, 2001, p. 189- 208.

²¹¹ Brading, *El Orbe indiano...*, p. 278.

permitían aceptar por completo ni a los españoles ni a su religión. Para La Calancha, la culpa del rechazo al catolicismo por parte de la población indígena no sólo era de los militares y políticos españoles que no trataban a los indios como hombres cristianos ni de honor, la culpa era compartida con el clero secular y sus políticas evangelizadoras ya que no se habían preocupado por aprender de la religión andina; los agustinos, por el contrario, habían sido los primeros en aprender las lenguas indígenas peruanas.

La Calancha consideraba a los miembros de la orden de San Agustín religiosos admirables, por lo que recupera en su obra la vida de algunos agustinos dignos de memoria. También elogia ciudades que compañeros suyos habían evangelizado, principalmente el Potosí, en dónde La Calancha había permanecido por un tiempo. Celebraba las ciudades, la naturaleza y el clima que predominaba en ellas, los cuales eran dignos, benignos y asemejaban el paraíso bíblico. La Calancha reconoce que, así como en el Edén, el demonio no dejaba de inmiscuirse en el Perú. El diablo en forma de animales, íncubos o súcubos no dejaba de poner trampas. Por ejemplo, en su capítulos décimo octavo y décimo noveno del libro tercero del tomo primero el cura Antonio de la Calancha reconoce que en el Perú existían brujas que llamaban *striges* o *lamias*:

Eran estos brujos de los que llaman striges, o lamias, por asimilarse a la bestia deste nonbre, de quien abla Isaías profetizando la desdicha de los pueblos donde abría Demonios con pacto i amistad de los Onocentauros, animal monstruoso, que tiene la parte superior de onbre, i de la cintura abajo de jumento, como dice el Legicón Eclesiástico, i que tendría su descanso i casa la lamia en los pueblos rendidos al Demonio. Estas Lamias eran entre los antiguos unas fantasmas de Demonios en forma de mugeres ermosas, que trayendo con alagos a los niños i moços, se los tragaban.²¹²

Sin hacer mayor descripción, La Calancha indica que entre los indios existen brujas con cualidades infanticidas y aunque no menciona que beben la sangre de muchachos, como lo hace Joseph de Arriaga, menciona que se traga a los menores, nuevamente un eufemismo de asesinato. En este sentido, es posible interpretar que, de estos seres brujaeriles, aquellos que asesinan infantes son mujeres. Así, retoma explícitamente lo escrito por Arriaga al reconocer que las más peligrosos eran las llamados *runamicuc* o *cauchus*. Luego de la transcripción de

²¹² La Calancha, *Crónica moralizada de...*, p. 627

estas brujas, La Calancha reafirma la relación de la brujería con la feminidad al retomar relatos recogidos por el compañero de Arriaga, el cura Luis de Teruel:

En el pueblo de Guarmey quinze leguas algo más o menos de la Barranca nació una India de buen parecer, i siendo muchacha de la Dotrina, se le apareció el Demonio en figura de Palla del Cuzco, que son como las Princesas de la sangre Real; era su vestido de cunbi muy resplandeciente Acxo, Lliclla i Nañaca (que es vestuario, como si digésemos saya, manto i toca, trage de Indias serranas) ésta dijo a la muchacha, que por el gran amor que la tenía, quería azerla dichosa enseñándola a conocer yervas, i a saber sus virtudes, con que sanando achaques ganase bienes, i siendo buscada fuese servida, i que sólo en dar yervas para enamorados, i confecciones para celosos, sería celebrada de los pueblos más distantes. Pero que en recompensa no avía de acudir a oír Misa ni Sermón, ni entrar en la Iglesia, que ni avía de invocar el nonbre santísimo de Jesús ni el de su Madre, ni traer rosario, ni otra cosa de Cristiano, porque Jesu Cristo, decía, es bueno sólo para los Españoles, pero no para los Indios, i así él i yo estamos reñidos [...] ²¹³

Se puede apreciar que existe una relación entre conocimiento y las mujeres. Aunque es el demonio quien las engaña para que se acerquen a los poderes de las yerbas, este les otorga conocimiento sobre su entorno a través de la naturaleza y a su vez les concede poder sobre otros. Su manejo de la herbolaria les permite a las brujas curar e interferir en las decisiones amorosas de otros, y al mismo tiempo, “ganar bienes” a cambio de esos trabajos. Sin embargo, hay que poner especial atención en la apariencia que toma el diablo para aparecerse ante la india, que, en este caso, por la descripción “de buen parecer”, podría interpretarse como una mujer joven. El demonio toma forma de Palla, un personaje femenino de la élite incaica, por lo que es probable que las indicaciones y promesas que la india recibe del demonio fueron acatadas en función de la autoridad que la Palla tenía sobre la mujer, más que por ser el demonio mismo.²¹⁴ Por lo expuesto en la cita, se desconoce si la india identificó al demonio en su forma de “princesa”, o luego de la confesión Teruel interpretó la aparición

²¹³ La Calancha, *Crónica moralizada de...*, p. 631.

²¹⁴ Luego de indicar que el poeta peruano Garcilaso de la Vega consideraba a las Pallas mujeres de sangre real, la escritora Sara Beatriz Guardia ubica la importancia de estas mujeres: “En la jerarquía femenina de la élite Inca, después de la Coya figuraban en rango las señoras ñacacas, que eran las Nustas, solteras y Pallas mujeres nobles casadas”. Sara Beatriz Guardia, *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*, 5ª ed., Lima, Centro de Estudios en la Historia de América Latina, 2013, p. 53.

de la mujer como el diablo. Me inclino a pensar la segunda opción. Más adelante La Calancha continúa:

En san Bartolomé de Huacho una legua de Huaura avía una India muy vieja, montón de tierra i figura de quesos, no se supo que uviese tenido pacto con el Demonio, pero con enbustes traía engañada la gente, i era de la mesma suerte llamada como la otra a Lima; ni entrava en la Iglesia, ni oía Misa, ni tenía apariencias de bautizada. [...] declaró su oficio, i como era Sacerdotisa de ciertas guacas que denunció, entregando todas las sabandijas e instrumentos de su culto diabólico, i muchos Idolos de Dioses caseros de diversos colores i figuras [...] ²¹⁵

Es necesario rescatar varios puntos sobre este caso de la india de San Bartolomé. En primer lugar, Calancha ofrece una descripción diferente a la india de Guarmey, la mujer de Huacho es vieja. Esta característica me lleva a analizar un segundo aspecto. Pareciera que la sabiduría atribuible a la vejez era lo que permitía a la india influenciar a otras personas para acercarse a las guacas donde profesaba como sacerdotisa. Pese a que Arriaga aseguraba que las mujeres eran las encargadas de los oficios menores, el fragmento que La Calancha recupera de Teruel evidencia que las mujeres también ejercían los oficios más importantes. Es decir que, cuando Arriaga acusaba a los sacerdotes de las guacas de impedir la cristianización del Perú, también se refería a las mujeres. De acuerdo con Beatriz Vitar, las mujeres americanas fueron consideradas por los religiosos españoles como ruidosas. Cuando el silencio era valorado como parte de los votos conventuales, la comunicación que otras mujeres indígenas tenían entre sí les parecía reprobable.²¹⁶ En otras palabras, que la india de San Bartolomé influenciara a otras personas para ir a las guacas era una característica de las mujeres indias viejas. Esa capacidad era vista como un peligro, ya que alejaba a las indias e indios del catolicismo. En otro momento, La Calancha recupera una similitud con la brujería de Europa, la capacidad de transformación. No obstante, el agustino niega que esto sea posible físicamente, más bien, indica que las transformaciones son ilusiones que se hacen con el humo de las yerbas que manejan las brujas. Sólo de esa forma es posible la transmutación, en ellas mismas y en otras personas.

²¹⁵ La Calancha, *Crónica moralizada de...*, p. 631-632.

²¹⁶ Aunque Beatriz Vitar se enfoca en las mujeres chaqueñas del siglo XVIII, amplía su análisis a las concepciones religiosas que se tenían en los territorios hispanos en América. Beatriz Vitar, “Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones jesuitas de las fronteras del chaco (s. XVIII)”, en Julia Zullo (coord.), *Memoria*

Ay pues otro modo con que parece que se ven animales, aves, monstruos i fantasmas, porque ay yervas, piedras i otros simples naturales, que molidos o confeccionados echados en el fuego levantan unos, que parecen en el ayre destos monstruos o visiones, arte de que usan los tropelistas, i esto se suele azer sin que intervenga el Demonio por ser efectos de las yervas, piedras o aguas.²¹⁷

Dentro de los señalamientos que hace La Calancha sobre las brujas y el demonio, describe una actividad del Diablo que se asemeja a la descripción que hacía Fray Juan Bautista sobre las *tlahuelpuchi* novohispanas: “i declararon cómo cada noche andana el Demonio paseándose por el pueblo como dueño del, rondando a sus discípulos, i en figura de un Indio alto, i muy andrajoso, echando fuego por los ojos, boca i narizes; pero que después que entraron a la visita, no lo avían visto más”.²¹⁸ Tanto las *tlahuelpuchi* como el diablo descrito por La Calancha, arrojan fuego por la boca. Por lo demás, al igual que Olmos y Mendieta al describir el *tlacatecolotl* en Nueva España, La Calancha también asemeja al demonio con un fantasma. Una aparición incorpórea temida por la dificultad de ser contenida. Las semejanzas entre el demonio y las brujas no son sólo interpretaciones mías, el mismo agustino compara a las brujas peruanas con las brujas perseguidas en Zugarramurdi durante el siglo XVII a quienes acusaron de pactar con el diablo:

Los brujos de la Barranca tenían sus juntas, como las del Aquelarre de tierra de Burgos, en el pueblo Cegarramurde, porque en un cerrillo que cae sobre la mar, i tiene en lo alto una buena plaçuela se juntavan todos ellos, i allí se les mostrava el Demonio en figura de león, perro, cabrón i en otras, i juntos los brujos los reprendía de que rezavan i ablavan en Español, i de que eran amigos de los Españoles sus enemigos. El que quería vengarse de alguno, allí le pedía le ayudase, i el Demonio les mandava traer la sangre del tal, que ellos le sacavan chupándole el sieso, i la llevavan al Demonio que la convertía en carne aparente, i allí cozida o asada se la dava a comer al que se quería vengar.²¹⁹

Americana. Cuadernos de Etnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas- Universidad de Buenos Aires, n. 12, 2004, p. 12- 34.

²¹⁷ La Calancha, *Crónica moralizada de...*, p. 635.

²¹⁸ La Calancha, *Crónica moralizada de...*, p. 632.

²¹⁹ La Calancha, *Crónica moralizada de...*, p.632.

La referencia con las brujas españolas pone una imagen comparativa que el público lector realiza automáticamente; aunque la función facilita la comprensión a partir del símil, también facilita la simplificación de las prácticas y saberes indígenas a la brujería europea.

Tanto el jesuita Pablo Joseph de Arriaga como el agustino Antonio de la Calancha, con diferentes intencionalidades, describen a las *runamicuc*; uno las anuncia como el mal que hay que exterminar para la correcta implementación del catolicismo, mientras que el otro las delinea como parte de la corrupción demoniaca de la gran sociedad andina. Estas brujas chupadoras de sangre y comedoras de muchachos peruanos son una asociación de las creencias andinas con la brujería.

Aunque en Nueva España también existía una crítica a la efectividad de la evangelización, tanto para los métodos que debían emplear los religiosos como para el recibimiento que tenían los indígenas novohispanos, en el Perú el mecanismo para el control religioso fue muy diferente. La implementación de la Extirpación de Idolatrías funcionando de forma paralela y a semejanza de la Inquisición representó la falla en la implementación del catolicismo en el Virreinato del Perú y por consiguiente la dificultad de hispanizar el área. Los indios peruanos regresaban a sus idolatrías constantemente de forma clandestina y parece ser que la dificultad que tuvieron los evangelizadores para instaurar la nueva religión en el Perú repercutió en la conformación del imaginario mágico andino contemporáneo. Brujas chupasangre peruanas con capacidades de transmutación, vuelo, hematofagia e infanticidio, también han sido halladas en la tradición oral del siglo XX. De tal manera, las descripciones de Arriaga y La Calancha se prestan para describir a figuras como las *kharisiri* o *ñaqak* que permanecen en el imaginario peruano actual.

- **La *runamicuc* como bruja contemporánea**

Joseph de Arriaga y Antonio de la Calancha comparten la adaptación de sus conocimientos teológicos y demonológicos sobre lo que recién aprendían de la cultura andina, sin embargo, ambos autores escriben a varios años pasada la conquista, es decir, que probablemente, los datos que obtuvieron en sus estudios de campo y de informantes ya habían sido interpretados por los indígenas mismos del siglo XVII. En otras palabras, el pasado prehispánico también era lejano a los informantes de Arriaga y La Calancha por lo que, aunque quizá personajes

como las *runamicuc* hubiesen existido en épocas precolombinas, la descripción de aquellas brujas probablemente ya había adoptado adecuaciones que los mismos indios hicieron luego de conocer y adecuar algunos preceptos católicos. Esta premisa es la que trabajan algunos antropólogos e historiadores como el chileno José Sotelo Silva o la alemana Iris Gareis.²²⁰ Ambos autores reconocen que, aunque los evangelizadores vaciaron sus concepciones de brujería en las descripciones andinas de sacerdotes o ministros, su labor funcionó para identificar brujas chupasangre en la época colonial del Perú. Así, los religiosos establecieron las bases de identificación de magia dañina en un personaje – *runamicuc*- del que se perdió el nombre, pero permaneció en el imaginario andino con el nombre de *ñaqak* en quechua y *kharisiri/lik'ichiris* en aymara. Ambos nombres significan “degollador o degolladores” en sus respectivos idiomas, por lo que se infiere que, aunque vengan de tradiciones orales distintas es el mismo personaje dada la cercanía donde se hallan el registro de ellos: Bolivia y Perú (anteriormente el área del Virreinato del Perú).²²¹

Los diferentes autores y autoras que relacionan a las *runamicuc* con el pasado de las *ñaqak* y *kharisiri* contemporáneas encuentran en los relatos de su *modus operandi* elementos que asemejan los personajes coloniales a los actuales. Es importante aclarar que tanto las *kharisiri* como las *ñaqak* no son exclusivamente mujeres; al igual que las *tlahuelpuchi* mesoamericanas pueden ser de ambos sexos, aunque las descripciones y características de los etnólogos, antropólogos e historiadores permiten diagnosticar que son mayormente mujeres. En la mayoría de las entrevistas y relatos recogidos por los estudiosos del tema se dice que el personaje *kharisiri/ñaqak* puede ser mujer u hombre. No obstante, aunque la mayoría de las traducciones de las conversaciones que los investigadores han hecho confieren al personaje el sexo masculino, las descripciones corporales que se hacen de la

²²⁰ José Miguel Sotelo Silva, *Los vampiros de los Andes: una aproximación a la figura del kharisiri y la colonización del imaginario*, tesis de licenciatura en Historia, Santiago de Chile, Universidad de Chile- Facultad de Filosofía y Humanidades, 2020, p. 36 e Iris Gareis, “Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas”, *Revista de Indias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, v. 53, n. 198, 1993, p. 583- 613.

²²¹ Las zonas estudiadas son las que las diferentes fuentes -que se manejan en este capítulo- han revisado. Así, las brujas peruanas son analizadas por François Bourricaud quien estudia la región de Puno; Bonnie Glass-Coffin se concentra en las comunidades de Trujillo, Chicalayo, Cajamarca y Huancabamba; Iris Gareis en la costa peruana; Domenico Branca las comunidades de Ancasaya y Alpacollo; Ailio Vergara se enfoca en Ayacucho. Por su parte, las brujas bolivianas las ha estudiado Gerardo Fernández Juárez quien ha analizado el Altiplano boliviano, así como Gabriel Martínez Soto- Aguilar, Gonzalo Zavala Córdova y José Miguel Sotelo Silva.

kharisiri/ñaqak refieren a mujeres viejas. El antropólogo peruano Gabriel Martínez en sus entrevistas realizadas a mitades del siglo XX en comunidades aymaras recoge lo siguiente:

P.- Pero ¿cómo miraba la gente, qué decían de la bruja?/ R.- Pero yo era chango todavía esa vez, de chango la he conocido. Me hacían ver que era bruja, mi abuelo me decía que su cabeza se reventaba. Es lo que decía. Por lo menos esa vez la abuelita estaría de 80 años o de 75 años. Abuelita era, pues./ P.- ¿Cómo era la abuelita, para distinguir? / R.- Era flaquita la abuelita.²²²

Además, Martínez también aclara que el hombre *kharisiri* tiene la capacidad de engendrar una sola ocasión a un hijo varón que herede su oficio; una fuerte relación con la feminidad, quizá una de las más importantes: la maternidad. Bajo estos argumentos es que me permitiré hacer mención del personaje en cuestión bajo pronombres femeninos, sabiendo que, aunque responde a ambos sexos, el personaje *kharisiri-ñaqak* como mujer se adaptan más a las descripciones.

Siendo así, las *kharisiri-ñaqak* son seres que se encargan de dormir o hipnotizar para extraer la grasa o sangre de sus víctimas por las noches; aunque la o el perjudicado no muere inmediatamente, la extracción de la sustancia vital lo deja convaleciente y muere días después. Conforme a una entrevista realizada por el antropólogo italiano Domenico Branca en 2014, la *kharisiri* tiene la siguiente descripción:

[E]s una persona que saca sebo. Acá [indica el cuello], te lo saca de acá, o del hombro. Y tiene una máquina especial que no conocen —¿cómo será, *pue*? — si existirá o no existirá. Este... pero dentro de la cultura [aymara] es verdad porque existe, es verdad porque es una creencia de la cultura, ¿no? Este *kharisiri* es una persona normal, pero dice que... viene a tener la forma de un perro, de una oveja, así, de animales; frente a tu vista, ¿no?, [es decir] de la vista de una persona. Entonces, para ver si es efectivamente un perro, para determinar o *pa'* descartar de que es efectivamente un perro, hay que mirar dentre las piernas, ¿no? Y de allá ves si es un perro o una persona. Hay forma de cómo evitar todo eso. Por eso es que la persona que te saca sebo... Y a ese que después le ha sido sacado el sebo se enferma. O sea, no puede aumentar la cintura, se enferma y tampoco puede estar de pie. Empieza a sudar, a

²²² Esta cita recoge textualmente la entrevista que realiza Martínez. Gabriel Martínez Soto-Aguilar, “Sobre brujos y lik’ichiris: la creación cultural del horror”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Benjamín Ballester Riesco, Santiago de Chile, v. 20, n. 1, 2015, p. 102.

tener fiebre, todo eso, y llega a morir. El hospital, el médico, no tienes solución para eso, no, no. Entonces, la mejor forma de tratar ese mal es con... este... curar con oveja negra. Pero tiene que ser oveja negra. Sacar el cuero, así envolver en el cuero y hacerle comer el sebo de la oveja negra. Entonces, ese es el medicamento [...] junto con otros tratamientos. ¿Cómo surge todo eso del *kharisiri*? Generalmente dicen que antes era los del saca sebo, los cura. Tal vez tiene más influencia la Iglesia católica, los curas han manejado ese discurso del *kharisiri*, todo, para hacer, para horripilar a las personas, ¿no? [...]

D. Branca.— Pero, ¿por qué saca sebo?

E.— No, dicen que el sebo del hombre cuesta, lo venden en el mercado negro, no sé dónde.²²³

En este fragmento se puede identificar a la *kharisiri* como un ser que además de su rasgo distintivo de extracción de sustancias vitales del cuerpo, puede transformarse en animales; otros relatos indican que puede también transformarse en búhos, víboras, lagartos y sapos.²²⁴ Además, es sabido por comunidades en el norte de Perú que las *kharisiri* pueden volar si se aplican untos, probablemente elaborados con la grasa que extraen de sus víctimas. Sin embargo, aunque con lo anterior se puede decir que estos personajes peruanos cumplen con las características principales de las brujas chupasangre (hematofagia, infanticidio, vuelo y transmutación) la *kharisiri* contemporánea tiene acepciones a la colonial. Mientras que la *tlahuelpuchi* contemporánea mantiene la mayoría de sus adjudicaciones coloniales, sumando algunas otras, en la *kharisiri* actual hay aspectos que cambian respecto a la descrita en la Colonia. Por lo tanto, en este apartado, a diferencia del formato para analizar a la *tlahuelpuchi*, pretendo dividir y analizar las características individualmente a manera que sean más claras las diferencias en cada característica, pero a su vez, que se puedan rescatar también las similitudes.

A) HEMATOFAGIA

Las obras de Arriaga y de La Calancha hablan de una *runamicuc* que chupa sangre de “muchachos”, no obstante, la *ñaqak* -aymara o quechua- cambian la sustancia por la extracción de grasa o sebo. Recordando el capítulo anterior, en la cultura andina se tiene una

²²³ Esta cita recoge textualmente la entrevista de Branca, respetando incluso los distintos renglones. Domenico Branca, “De fantasma a vecino. El *kharisiri* y la noción de *humanidad* en los Andes *aymara* peruanos, *Revista de Antropología Iberoamericana*, Antropólogos Iberoamericanos en Red, Madrid, mayo- agosto, v. 13, n. 2, 2018, p. 288.

²²⁴ Martínez Soto- Aguilar, “Sobre brujos y ...”, p. 103.

concepción de la grasa similar a la de la sangre. Dado que la muerte implica delgadez y sequedad, las características ideales y que representan vitalidad es un cuerpo robusto (con grasa) y húmedo; la figura corpulenta en una persona también refleja un buen poder adquisitivo. En este sentido, la grasa y la sangre se asemejan como sustancias de vitalidad que aportan salud y bienestar al cuerpo, por lo que su extracción provoca la muerte. Así, aunque son diferentes elementos, ambos simbolizan la fuerza que ayuda a una persona a continuar con vida, algo similar al alma según la tradición andina. De acuerdo con el antropólogo Gerardo Fernández Juárez, en el altiplano aymara de Bolivia los indígenas se refieren a la grasa que extraen las *kharisiris* como *llikawara/ iqaraz*, que quiere decir “riñón” o “redaño”. Esta última palabra también se emplea para referirse a la valentía o valor de una persona, que es lo más interno y valioso de un ser humano. En última instancia, lo que se extrae del cuerpo de una persona es el alma, ya sea chupándola o con una “maquina especial” que no se describe en las entrevistas ni relatos.

Por otro lado, el robo del alma en el imaginario andino no sólo es corpórea, también se puede llevar a cabo de forma espiritual. En el área andina las destrezas relacionadas a la magia dañina o curativa están representadas en muchas ocasiones por la misma persona, no obstante, usualmente el ejercicio de la magia es asociado a la curandería si se trata de hombres y brujería si se trata de mujeres.²²⁵ Las brujas andinas invocan al demonio para realizar el trabajo contra alguna víctima que se les solicite. Es el diablo el que a través de las brujas roba el alma de las víctimas mientras les causa enfermedades como hemorragias nasales o arrojar sangre por la boca, por lo que, también se dice que el diablo “come la sangre” de las y los afectados.²²⁶ En este punto vale la pena retomar la traducción que hacía el religioso Joseph de Arriaga de las *runamicuc* como “el que come hombres” y volver a prestar atención a que, como sinónimo de asesinar, en las confesiones que recoge

²²⁵ “Entre 1988 y 1989 hice un estudio etnográfico con mujeres curanderas en los departamentos norteños de Cajamarca, Lambayeque y Piura. No fue fácil encontrar estas mujeres, pues durante casi un año de búsqueda lo único que escuchaba era que “no hay mujeres que curan ... las mujeres son solamente brujas, son las que hacen el daño, las que tienen los pactos diabólicos y las que se transforman en animales para matar”. Pero, al final del año había encontrado cinco curanderas que me dejaron entrar en sus mundos. A pesar de la percepción dualista que existe del “hombre curandero/mujer bruja”, lo que encontré es que estas cinco mujeres participan en la misma tradición que sus compañeros hombres.” Bonnie Glass-Coffin, “El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú”, *Revista Andina*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, n. 35, julio 2002, p. 135.

²²⁶ “[Entonces] su mamá caía mal [con] hemorragias nasales [porque el demonio come la sangre]. A la mamá le hacía arrojar sangre y esa sangre la bebía él, el demonio” Glass-Coffin, “El pacto diabólico...”, p. 137.

Arriaga y La Calancha se usa la palabra “comer”; así se relaciona más su actuar con antropofagia que con hematofagia. En este sentido, al igual que las *runamicuc* que “tragaban muchachos”, según Arriaga y La Calancha, cuando les extraían la sangre, las *kharisiri-ñaqak* comen personas al sustraer su sangre o grasa, corporal y espiritualmente.

B) INFANTICIDIO

El asesinato que se comete de por medio es la idea sustancial de las acusaciones de antropofagia o hematofagia. Mientras a las *tlahuelpuchi* novohispanas se les acusaba de asesinar infantes, las descripciones coloniales de La Calancha y de Arriaga sobre las *runamicuc* peruanas no son específicas en la edad de sus víctimas. Sin embargo, por un caso particular se podría intuir qué entendían los religiosos por “muchachos”. Luego de detallar lo que eran y hacían las *runamicuc*, Arriaga y La Calancha (recogiendo textualmente lo escrito por Arriaga) apuntan las edades de algunos muchachos que habían muerto a manos de las brujas. Los religiosos no especifican el pueblo, el año en que sucedió, ni el nombre del cura que comentó lo siguiente:

Dijo el Cura de un pueblo, que pocos años antes avían muerto dentro de quatro meses más de setenta muchachos de doce a diez i ocho años; i destos a una muger quatro iijos en una semana, i que aora que se avían descubierto estos maleficios, sospechava que los avían muerto, porque no se sabía de qué achaque ni enfermedad morían.²²⁷

Este es el único rastro que Arriaga y La Calancha dan sobre la edad de los “muchachos”. Pareciera que más que infantes, las *runamicuc* elegían victimas adolescentes. No obstante, que estos datos sean de un solo caso, deja abierta la posibilidad que los asesinados fueran más jóvenes. En otro momento, cuando La Calancha escribía sobre “castigos ejemplares de Dios contra doctrinantes malos”, utiliza el término “muchachos” como sinónimo de niños en masculino: “[...] i él se levantó a ver su lástima, i juntando los Indios i las Indias, muchachos i niñas, trató de que todos trujesen un palo de leña [...]”.²²⁸ La ambigüedad en la retórica de La Calancha, por lo menos, no permite establecer certezas. De cualquier forma, adolescentes o infantes, la juventud parecía ser indispensable en las victimas de las *runamicuc* coloniales.

²²⁷ La Calancha, *Crónica moralizada de...*, p. 630.

²²⁸ La Calancha, *Crónica moralizada de...*, p. 360.

Sin embargo, la edad de las presas de las *kharisiri-ñaqak* del Perú contemporáneo es un aspecto más complejo. Ya que una de las problemáticas más apremiantes del siglo XVII en la Nueva España y el Perú era el descenso poblacional y la baja tasa de natalidad, las denuncias de brujas que asesinaban niñas y niños podían explicar tales fenómenos sociales. En el caso contemporáneo de brujas chupasangre *tlahuelpuchi* las acusaciones de infanticidio reflejaban una situación similar dados los constantes decesos infantiles. Por su parte, aunque algunas fuentes apuntan a que las brujas “extractoras de vida”²²⁹ andinas también asesinaban a menores, se debe a que los casos particulares que denunciaban tales actos atravesaban una muerte en la familia, más no era un fenómeno sistemático como se presentaba en el siglo XX en Tlaxcala. Así lo ejemplifica Domenico Branca en una entrevista:

Luego, me contó: «Yo tenía un hijo [wawajawa], y ese mi hijo por las noches caminaba, y se murió, porque los kharisiris le sacaron sebo, es por eso que no debes caminar por las noches» (mujer de Ancasaya, 27 de septiembre de 2014).²³⁰

También se dice que se desplazan en “jeeps” –semejantes a los usados por el ejército. Rumores de su presencia en calles de la ciudad desataron el pánico de niños y jóvenes; los padres de familia adquirían la rutina de ir a buscar a sus hijos a la puerta de las escuelas, en muchas de las cuales se adelantó una hora la salida, de seis a cinco de la tarde.²³¹

Estas pequeñas citas recogen situaciones ambiguas donde los infantes fueron víctimas o corrieron el riesgo de ser presa de las *ñaqak*. No obstante, la mayoría de los relatos y entrevistas muestran principalmente a adultas y adultos asesinados por estas brujas. La razón puede recaer en que el área andina ha atravesado diferentes crisis sociales y políticas cuando se han dado las acusaciones hacia las *ñaqak*. Branca apunta que fue después de la década de los 50 del siglo XX que el Perú y Bolivia atravesaron un proceso de modernización y que repercutió en la devaluación de la moneda, el empobrecimiento de la población y el aumento de corrupción en la esfera política. Fue luego de esta etapa que tuvieron lugar sucesos como

²²⁹ En esta ocasión retomo este término usado por José Sotelo Silva para continuar con la aclaración que la principal función de las brujas era quitar la vida y alma de las víctimas. No obstante, ya que se ha hecho la aclaración que, así como sus similares mexicanas chupaban sangre, en adelante usaré el calificativo “brujas chupasangre” para referirme también a las *kharisiri-ñaqak*. Sotelo Silva, “Los vampiros de...”, p. 22.

²³⁰ Esta cita es una transcripción textual del escrito de Domenico Branca. Branca, “De fantasma a...”, p. 290.

²³¹ Ailio Vergara Figueroa, “Nakaq, una historia de miedo. Del mito al rumor y del rumor al mito”, *Versión*, Universidad Autónoma de México- Xochimilco, Ciudad de México, n. 23, 2009, p.147.

el enfrentamiento entre Sendero Luminoso contra el ejército peruano; también se presentó una oleada de pánico ante la cólera. Aunque las vicisitudes que atravesaba el área andina también estaban marcadas por hambrunas, sequías y alta mortalidad infantil, el mayor cambio que trajo la modernización fue la entrada de “extranjeros” a las comunidades indígenas. Personajes como estudiantes realizando prácticas de campo, miembros de ONG, personal médico o funcionarios de empresas mineras eran externos a la comunidad y, por lo tanto, propensos a ser acusados de ser *ñaqak*.

Como se puede leer en la descripción de las *kharisiri*, se creía que la grasa o sangre extraída de las víctimas tenía fines específicos, obtener algo a cambio. Los mismos informantes de los diferentes investigadores comentan que antes las y los *kharisiri* iban disfrazados de curas para no causar sospechas ya que los miembros de la Iglesia inspiraban confianza;²³² estos religiosos usaban la grasa para la fundición de campanas o elaboración de jabones. También los relatos orales recogidos del siglo XX indican que usaban el sebo para venderla en el mercado negro o para fabricación de locomotoras. Es decir, las víctimas eran principalmente adultas y adultos que interactuaban con los diferentes extranjeros. Además, Gerardo Fernández añade que no es fortuito que no se buscara principalmente a infantes como víctimas, pues si la finalidad era obtener una ganancia del sebo extraído, un menor no contenía la suficiente grasa para que fuera redituable. Sin embargo, el mismo autor deja vagamente una idea interesante que atañe a las infancias:

Por otro lado, los restos de la bolsa amniótica forman parte de los restos empleados por el *kharisiri* para hacer dormir a sus víctimas; es decir, la capa orgánica de grasa que cubre al feto y que es rota con el alumbramiento, deja al recién nacido a merced del ambiente externo; así como el cordón umbilical une al nacido con la madre y su componente social, la bolsa amniótica una vez “rotas las aguas” cesa de cumplir su misión protectora para dejar al niño vulnerable frente al medio, lo externo, el ámbito donde se mueve a sus anchas el *kharisiri*[..]²³³

²³² No se sabe la temporalidad a la que se refieren los diferentes informantes, pero probablemente se refieran a la colonia.

²³³ Gerardo Fernández Juárez, “Kharisiris de agosto en el altiplano aymara de Bolivia”, *Chungara. Revista de antropología chilena*, Universidad de Tarapacá, Arica, v. 38, n. 1, 2006, p. 61.

Según lo estudiado por Gerardo Fernández, las *kharisiri* utilizan placentas molidas además de polvos de huesos para dormir a sus víctimas, por lo que, aunque los infantes no son el objetivo directo de las brujas sí aceleran el proceso de crecimiento para que más pronto que tarde esos neófitos se conviertan en potenciales víctimas. Ante esta situación parece pertinente preguntarse una posible relación entre las *kharisiri* y las parteras, pero debido a que no hay información puntual que indique cómo es que las brujas obtienen las bolsas amnióticas, esta será una duda que podría ser resuelta en otra ocasión.

En resumidas cuentas, las brujas chupasangre *kharisiri* no son propiamente infanticidas por la poca remuneración que obtendrían de las niñas y niños, no obstante, mantienen el factor de asesinas como característica principal, lo cual, se opone al papel de las mujeres como dadoras de vida.

c)VUELO

La antropóloga especializada en religión, Bonnie Glass-Coffin, recoge un fragmento de un texto perdido del cronista y corregidor en el Virreinato del Perú, Polo de Ondergardo, que en el siglo XVI escribía sobre adivinos en el antiguo Perú:

Otro género de hechizeros auía ... , permitidos por los Yngas en cierta manera, que son como brujos. Que toman la figura que quieren y van por el ayre en breue tiempo, mucho camino; y ven lo que passa, hablan con el demonio, el cual les responde en ciertas piedras, ó en otras cosas ... Estos siruen de adiuinos, y de dezir lo que passa en lugares muy remotos, antes que venga ó pueda venir la nueva ... el mesmo día y el tiempo que las tales cosas sucedieron, ó el día siguiente, que por curso natural era impossible saberlas tan presto.²³⁴

Con esa información, aunque escueta, es que Glass-Coffin señala que las brujas del Perú colonial eran acusadas de adivinar, pero también volar. Aunque Joseph de Arriaga y Antonio de la Calancha no lo retoman al describir a las *runamicuc* sí dejaban ver que, así como Ondergardo, conocían de otros brujos y brujas que volaban por los aires. Con estos precedentes, para Glass-Coffin no parece improbable que las brujas andinas contemporáneas “vuelen” ya que los vuelos extáticos entre los expertos rituales andinos mediante enteógenos eran comunes en la época colonial, y la práctica persiste entre las y los expertos rituales

²³⁴ Recogido en Glass-Coffin, “El pacto diabólico...”, p. 587.

contemporáneos del área. De tal forma, el sociólogo francés François Bourricaud en su descripción de las *ñaqak* indica:

¿De qué manera se nos presentan los condenados? Toman la forma de un animal como el chanco, el burro o la serpiente, aunque también la apariencia humana les es accesible. Tal arrogante caballero del que admiramos su belleza no es, en efecto, sino un condenado. ¿Cómo reconocer la maldición que pesa sobre él? Vuela por los aires; no puede dormir en el interior de una casa porque entonces experimenta una impresión insostenible de calor; no puede permanecer en un lugar, está obligado a un vagabundeo; come los platos más extraños y a veces es antropófago; sus cabellos están llenos de gusanos. También puede ocurrir que ningún signo lo denuncie y, al pasar desapercibido, engañe infaliblemente a todos.²³⁵

Gabriel Martínez recoge varias entrevistas de comunidades aymaras a mitades del siglo XX. En una de ellas se relata la apariencia del personaje *kharisiri* como una mujer vieja y más adelante el o la entrevistada revela algo interesante:

P.- Como otros también dicen que se puede notar en el ojo a una bruja. ¿Será cierto? /R.- Sí, dicen que da vueltas a sus ojos. /P.- ¿Al menos en el color del ojo se puede conocer? /R.- Sí, porque dicen que se saca, para cambiarse con otro ojo. Con el del gato. /P.- Entonces ¿se dice que se sacan sus ojos? /R.- Para volar tiene que sacar sus ojos, para ponerse ojos del gato. Para volar. /P.- ¿Qué harán para hacer eso, no? /R.- No sé qué harán para hacer eso.²³⁶

La habilidad de las *kharisiri* para volar está ligada a una especie de transmutación que se asemeja a la de las *tlahuelpuchi* que cambian sus ojos por los de un gato, no obstante, es poca la información que se tiene sobre el vuelo de las *kharisiri*. Los informantes de los diferentes estudiosos hablan más sobre *kharisiris-ñaqak* que caminan por las noches. Sin embargo, el vuelo del que habla Bourricaud puede referirse más a los vuelos extáticos comunes entre las y los especialistas rituales andinos; esta idea es semejante al vuelo que se asoció a las brujas europeas del medioevo al confesar que podían volar luego de consumir diferentes enteógenos. Era durante estos vuelos que las especialistas, también llamadas brujas, con ayuda del demonio buscaban el alma de la víctima que el solicitante les indicara y dejaban que el diablo las devorara. Finalmente, aunque las *kharisiri-ñaqak* contemporáneas no se

²³⁵ François Bourricaud, *Cambios en Puno*, Lima, Institut Français d'études Andines, 2012, p. 170.

²³⁶ En esta cita respeto textualmente la puntuación de Gabriel Martínez. Martínez Soto- Aguilar, "Sobre brujos y...", p. 102.

caracterizan por un vuelo físico como las *tlahuelpuchi* tlaxcaltecas que vuelan convertidas en bolas de fuego, las brujas peruanas realizan vuelos extáticos semejantes a los de las brujas europeas que se enunciaban en el *Malleus Maleficarum*.

d) TRANSMUTACIÓN

Desde las descripciones de Joseph de Arriaga y Antonio de la Calancha se indicaba que las *runamicuc* podían transformarse en animales con ayuda de polvos. Durante la colonia se les relacionó más con tigres que eran una representación del demonio, pero a las brujas peruanas contemporáneas se les ha asociado con muchos animales diferentes: búhos, víboras, lagartos, sapos, gatos, cerdos, burros y ovejas. Dentro de esta diversidad se incluyen animales que desde la Edad Media en Europa se asociaba a las brujas: víboras, lagartos y sapos. Por otro lado, los búhos y gatos se asocian a la maldad por su característica carroñera en el caso de las aves, y funciones cazadoras y ágiles en el caso de los gatos. Ya sea con las *lamias* o *striges* grecorromanas, las brujas europeas, o con las mismas *tlahuelpuchi* mexicanas, los búhos y gatos son especies recurrentes cuando se habla de transmutación en las brujas. Igualmente, los burros, cerdos y ovejas son animales que se asociaban a la metamorfosis de los judíos del siglo XII en Europa, pero tienen connotaciones especiales en el imaginario actual andino. Gerardo Fernández lo señala de la siguiente forma:

El chanco y la oveja son animales “voraces”, glotones, que esquilan, si les dejan, los pastos y sementeras[...] [El chanco] es un animal anticultural, chillón y egoísta como la oveja; por si fuera poco, denominado en broma *wiraxucha*, (caballero antiguo) y además hiede en exceso. Es un animal física y formalmente crudo.

[El chanco] es un animal sucio, reñido con la productividad agrícola, ignorante[...] El chanco era en el comienzo de la época colonial el animal empleado para identificar al extranjero; los maleficios preparados con grasa de chanco y trigo eran destinados a los blancos, mientras que las figuras modeladas en grasa de llama y maíz eran pertinentes para la representación del ‘indio’[...] Por si fuera poco, en la actualidad el blanco es saludado formalmente como *wiraxucha*[...] El blanco al ser visto por primera vez en una comunidad levanta muchas sospechas[...] Los niños, salen corriendo, los adultos sospechan ¿será *kharisiri*?.²³⁷

Por lo anterior, el chancho o puerco es un animal con una connotación negativa en la sociedad andina contemporánea. La anexión hispánica del cerdo a la fauna y dieta andina lo ha llevado a ser relacionado con lo ajeno, lo desconocido, lo extranjero. En ese mismo sentido, vale la mención de otro tipo de metamorfosis que anuncia Domenico Branca. El autor refiere que las *kharisiri* toman la corporeidad de personas que saben leer y escribir. Así como se decía que la *kharisiri* se disfraza de cura para inspirar confianza, Branca relaciona la aculturación con la sospecha de ser *kharisiri* ¿Será en realidad el acceso al conocimiento de una persona lo que hace a un extranjero sospechoso? De ser así, tendría sentido que las mujeres conocedoras sean las inculpadas de ser *kharisiri*. Ésta es sólo una interpretación mía, ya que no hay suficiente información que haga referencia a lo propuesto por Branca.

Continuando con la metamorfosis en animales de las *kharisiri*, aunque no es completa, en la entrevista que recoge Gabriel Martínez sobre el vuelo de estas brujas se menciona que las *kharisiri* cambian sus ojos por los de un gato para poder volar. Pese a que la transmutación implicaría el cambio completo de la persona, esta alteración corporal también modifica a las *kharisiri* y les permite cumplir con su propósito de extracción de vida.

Con esto concluyo las aclaraciones sobre el modelo andino de brujas chupasangre. Aun así, no se debe dejar de lado el principal motivo por el que a las *kharisiri* se les puede llamar brujas: el pacto con el Diablo. Al respecto, François Bourricaud indica que entre los incas los personajes relacionados con la magia eran tres diferentes pero que muchas veces las funciones de uno las podía desempeñar otro y en ocasiones una persona podía ejercer el oficio de los tres expertos. Por una parte, estaban los *hanpik* o curanderos; en segundo lugar, los *laykka* o brujos, y finalmente los *watukk* o adivinos. Dado que la división entre las tres profesiones era difícil de distinguir, usualmente se conocía a los adivinos y a los curanderos como brujos.²³⁷ En ese sentido, para iniciarse en el oficio de brujos los *laykka* debían ser tocado tres veces por un rayo que matan al individuo, lo despedazan y finalmente lo vuelven a unir para resucitarlo. El párroco del área de Puno en Perú que analizó Bourricaud a mitades del siglo XX, y quien le narró estos hechos al sociólogo, aseguraba que esas eran las pruebas que un brujo andino estaba protegido por fuerzas malignas y que estaba asociado con el

²³⁷ Gerardo Fernández Juárez, *Simbolismo ritual entre los aymaras: mesas y yatiris*, tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid- Facultad de Geografía e Historia, 2002, p. 332-333 y 379-380.

²³⁸ Bourricaud, *Cambios en Puno*, p. 168.

demonio. Además, desde las fuentes de Joseph de Arriaga y Antonio de la Calancha del siglo XVII ya se evidenciaba que la asociación con la magia, el conocimiento de yerbas y la curandería eran posibles gracias a la relación de las mujeres con el demonio.

El pacto demoniaco fue incorporado al imaginario contemporáneo por lo que los encargados de la magia benéfica, es decir, los curanderos, eran los mismos que los encargados de la magia dañina, o sea, los brujos. Bonnie Glass-Coffin, relata que pesé que el oficio curativo y dañino de los brujos era el mismo, los indígenas de las diferentes comunidades peruanas que estudió hacían la distinción en que los hombres eran los encargados de curar, mientras que las mujeres eran las que dañaban; en otras palabras, los curanderos eran los hombres y las mujeres las brujas. No obstante, a las mujeres también se les podía pedir trabajos de protección.

Como se veía, estas brujas llamaban al demonio para que a través de ellas él comiera el alma de las víctimas. A pesar de que había una asociación con el demonio, aunque fuera momentánea, no todas las brujas aceptaban que existía un pacto de por medio, pues como indica Gerardo Fernández, las brujas andinas no se consideraban un cuerpo receptor y obediente de las órdenes del demonio, más bien eran sujetas activas que decidían cuándo invocaban al diablo. Sin embargo, el admitir que existía un pacto de por medio funcionaba como símbolo de respeto, pues se creía que las brujas pactadas eran más poderosas, lo que provocaba miedo entre la población.

“Las *proyecciones imaginales* activadas por el miedo y el contexto inmediato reconstruían al personaje siniestro que en él se corporizaba.”²³⁹ Es decir, que el miedo que la población tenía por las brujas andinas se corporalizaba en las *kharisiri*, un personaje identificable. Aunque los relatos del siglo XX insisten en que el principal indicio es el ser extranjero, las narraciones más recientes de las comunidades indígenas del área andina que han sido estudiadas indican que ya no son solamente las personas ajenas a la comunidad las acusadas de ser *kharisiri*, sino que pueden ser todas aquellas que trasgredan las normas y prácticas colectivas como son las mujeres independientes, solteras, de mal carácter o viejas, en la mayoría de los casos. Bonnie Glass-Coffin estudió en 1989 un expediente de diligencias

²³⁹ Vergara Figueroa, “Nakaq una historia...”, p. 148

eclesiásticas del arzobispado de Trujillo del siglo XVIII al XX. En este compendio encontró que muchas de las acusaciones de brujería hacia mujeres durante ese periodo eran por el temor del pueblo ante mujeres que “compartían las siguientes características. O eran las mujeres independientes -viudas, solteras e hijas únicas- o eran las mujeres desafiadoras de los poderes médicos, monetarios o machistas del hombre quienes provocaban la cólera y el temor.”²⁴⁰ Es la trasgresión de mujeres conocedoras, poderosas, lo que las hace temidas, y aunque existen métodos para protegerse de las *kharisiri* como expandirse el sudor por el cuerpo o llevar consigo ajo -similar a las protecciones vampirescas-, el miedo de las comunidades ocasionó que algunas veces las personas acusadas de *kharisiri* fueran perseguidas por la población para recibir un castigo que, aunque en ocasiones servía de advertencia, otras terminaban en asesinato.

Finalmente, sostengo que las brujas chupasangre andinas llamadas hoy en día *kharisiris*, *ñakaq*, *lik'ichiris*, *pishtaku*, entre otros, son las expresiones contemporáneas de las *runamicuc* coloniales estudiadas por Arriaga y La Calancha. El personaje colonial y actual andino comparte rasgos que lo asocian a la brujería europea, pero otros que lo distinguen y que permiten rastrear los vestigios de creencias prehispánicas peruanas, al igual que las *tlahuelpuchi* demostraban su pasado anterior a la conquista.

²⁴⁰ Glass-Coffin, “El pacto diabólico...”, p. 133.

Cuadro 6			
Comparación: brujas europeas, <i>tlahuelpuchi</i> y <i>runamicuc</i>			
Rasgos	Bruja europea	<i>Tlahuelpuchi</i>	<i>Runamicuc</i>
Desprenderse extremidades	No	Sí	No
Remplazar elementos del cuerpo por partes de animales	No	Sí	Sí
Metamorfosis	Sí: animales rastreros, gatos y aves como lechuzas	Sí: perros, gatos y aves como lechuzas y guajolotes	Sí: animales rastreros, gatos, búhos y cerdos ²⁴¹
Volar	Sí	Sí: convertidas en bolas de fuego	Sí
Hematofagia	Sí	Sí	Sí: además de antropofagia
Infanticidio	Sí	Sí	Sí: aunque sus principales víctimas son personas adultas
Fuente de poderes	Pacto demoniaco	Herencia permitida por el demonio	Herencia y pacto demoniaco
Fuente: elaboración propia			

Por todo lo que se ha comentado, es evidente que los religiosos novohispanos y peruanos acudieron a sus conocimientos de brujería para describir, explicar y condenar algunas de las expresiones mágicas y religiosas del Nuevo Mundo. Esto provocó que las creencias indígenas quedaran reducidas a asociaciones con el demonio, por lo tanto, debían ser exterminadas de los espacios públicos y privados en los que se desenvolvían los indios. Sin embargo, los evangelizadores, por lo menos los del siglo XVII, recuperaron para sus obras de identificación y descripción de brujas datos y relatos lejanos a la conquista, por lo que, todo parece indicar que la interpretación demoniaca que hicieron de las practicas indígenas ya habían sido interpretadas también por los indios. De ser así, es posible que las *tlahuelpuchi* y *runamicuc* hubieran existido antes de la conquista, pero con características diferentes. Con esto me refiero a que, así como señala José Sotelo Silva, no fueron solo los hispanos quienes construyeron a las brujas chupasangre coloniales, sino que los indígenas de Mesoamérica y

²⁴¹ Únicamente he encontrado referencias de cerdos para la transmutación de la *runamicuc* contemporánea

los Andes en su interpretación del catolicismo lograron reproducir formas de religiosidad indígena andina o mesoamericana al tiempo que adoptaban los nuevos marcos de comprensión:

[...]los indígenas tuvieron un rol activo en el proceso de evangelización, tomando aspectos del cristianismo bajo su interpretación, y que en muchos casos podía contrariar a los párrocos y misioneros al existir un componente “idolátrico”. En ese sentido, propongo que en este punto de descontrol del imaginario indígena, pudo darse una influencia de la brujería europea en las costumbres indígenas, al entrar en contacto con cronistas que de manera apresurada y sin criterio, juzgaron los sistemas rituales americanos como algo *demoniaco*.

[...] si bien existe una imposición de un constructo social y cultural hispano hacia los indígenas durante y posterior a la conquista, estos últimos no se mantuvieron “estáticos” en el tiempo, sino que tuvieron un rol que en muchos casos fue fundamental para perpetuar algunas aproximaciones a las costumbres prehispánicas.²⁴²

El historiador Juan Carlos Estenssoro comparte el precepto de la participación activa de las y los indios en el proceso de evangelización. De acuerdo con Estenssoro es importante filtrar lo dicho en documentos coloniales a la par de las posturas recientes que apuntan a la resistencia por parte de los indígenas para no adaptarse a la nueva religión. Según el autor, hacer estas simplificaciones que llama “políticamente correctas”, “... [niegan] al indígena toda posibilidad de cambio o de aspiración a la modernidad a riesgo de perder su identidad y de convertirse en algo así como un traidor a su propia causa”.²⁴³ No obstante, aunque me parecen importantes estas posturas sobre la participación de las y los indios en la conformación de una religión católica en América, me parece que no se debe dejar de lado que pese a que, como refiere Estenssoro, es verdad que la oposición étnica entre indios y españoles funcionaba jurídicamente, el rastreo que he hecho hasta ahora de indicios prehispánicos en la asimilación del catolicismo sustentan, por un lado, la presencia de dichos vestigios, y por otro lado, la participación activa de los indígenas durante el proceso de evangelización.

²⁴² Sotelo Silva, “Los vampiros de los...”, p. 25.

²⁴³ Juan Carlos Estenssoro, “El simio de Dios. Los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú. Siglos XVI-XVII”, *Bulletin de L’Institut français d’etudes andines*, Institut Français d’Etudes Andines. Lima, v. 30, n. 3, 2001, p. 455-474.

Aclarado lo anterior, considero que esta confluencia entre cosmovisiones europeas y americanas permite demostrar un panorama de reinención y reapropiación de conocimientos mágicos que les permitieron a las mujeres acusadas de brujería hacer frente a la subordinación que el sistema, dominado por hombres y por la religión católica propios de la colonia, les impuso. No sólo la reinención y reapropiación fue lo que permitió que ambos personajes coloniales continuaran hasta por lo menos el siglo XX, ha sido también el miedo de los hombres y religiosos a mujeres conocedoras, poderosas y trasgresoras de las normas establecidas por las sociedades mexicanas y peruanas lo que ha provocado que a través de los diferentes contextos y crisis sociales -de la colonia al siglo XX- las brujas chupasangre *runamicuc* y *tlahuelpuchi* sean identificadas como la respuesta a las anomias sociales. En este sentido, aunque sin fuentes primarias, he rastreado a otras brujas chupasangre en América Latina, que permiten reforzar lo antes dicho: la *chaama* en Venezuela, la *tatuana* en Guatemala y la *sukuyan/lougarou* en el Caribe.

3. Otras brujas chupasangre en América Latina contemporánea

Este apartado si bien pretende aportar a la existencia de brujas chupasangre como modelo teórico de mujeres que trasgreden el orden social en diferentes espacios y temporalidades, está reducido a descripciones encontradas en textos únicos que recuperan la tradición oral de comunidades indígenas en Venezuela, Guatemala, y el Caribe. En un ejercicio similar al de Federico Sánchez Verdejo,²⁴⁴ que rastreó brujas chupasangre como las *meigas xuxonas*, las *guaxas*, las *sacauntos*, y las *brucolacos* en Europa y Asia, yo pude encontrar a la *chama*, la *tatuana* y la *sukuyan/lougarou* en diferentes zonas de América Latina. Al ser extracciones de recopilaciones de tradición oral, es difícil encontrar más información acerca de estos personajes, por lo que valdría la pena, en un futuro, hacer la tarea de rastreo, así como se realizó con las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc*.

Dicho esto, las brujas chupasangre con estudios más tempranos son las *sukuyan*, también llamadas *lougarou*. Estas fueron estudiadas por el psicólogo y antropólogo jamaiquino Michael Garfield Smith en su libro *Kinship and community in Carriacou*

²⁴⁴ Sánchez-Verdejo, *Terror y placer...*, p.

publicado en 1962. Se trata de un estudio etnográfico de la comunidad de Carriacou de la isla de Granada, donde se recopilan datos de la forma de vida y organización socio-política de la pequeña comunidad. En su apartado sobre el nacimiento e infancia aparecen las *sukuyan*:

[...] los gemelos tienen “sangre fuerte”, casi nunca se asustan y son evitados por los *lougarou* (brujos hombres) y *sukuyan* (brujas mujeres) que deambulan por la noche y chupan la sangre de personas y animales mientras duermen. *Lougarou* y *sukuyan* son ancianos o personas de mediana edad que viven cerca y tienen el poder de la metamorfosis mediante la brujería.²⁴⁵

Aunque Smith diferencia por sexo a los *sukuyan* y las *lougarou*, el periodismo más reciente señala a las *lougarou* y *sukuyan* como seres de ambos sexos que pueden transformarse en lobos, gatos, búhos, perros, cerdos y pavos para cometer actos hematófagos e infanticidas.²⁴⁶ Los personajes caribeños, al igual que las *tlahuelpuchi* han aparecido en vídeos de las plataformas de YouTube y TikTok donde se muestran sombras negras en grabaciones nocturnas. Por su parte, María Alonso describe a las *sukuyan* como:

Es una figura del folclor caribeño que aparentemente es vista con frecuencia... usualmente representa a mujeres marginales ya que comúnmente se considera que es un personaje femenino con apariencia de anciana y que vive una vida aparentemente ordinaria en las afueras de una ciudad. Sin embargo, por las noches esta mujer se transforma en una bola de fuego y viaja a través del cielo para chupar la sangre de sus víctimas mientras duermen.²⁴⁷

De los dos personajes caribeños, los más famosos son las *lougarou*. Estas brujas han atravesado un proceso similar al de las *kharisiri* ya que las personas transgresoras son las acusadas de ser *lougarou*. De tal forma, luego del sismo que sufrió Haití en 2010, la crisis social desató sospechas contra convictos fugitivos que, de acuerdo con los habitantes, se aprovechaban de la catástrofe para matar infantes.²⁴⁸

²⁴⁵ La traducción es propia. Michael Garfield Smith, *Kinship and community in Carriacou* (Formato PDF), Londres, Yale University Press, 1962, p. 89.

²⁴⁶ “Sin embargo, resulta que, según nuestra investigación, el hombre lobo [...] es un cambiaformas que puede transformarse en diferentes animales como gato, burro, perro, cerdo o incluso el pavo, que sin duda es la forma animal favorita del hombre lobo [...] Otros, en cambio, aseguran que se trata de una anciana, cabello despeinado, piel pálida y dedos largos con garras.” La traducción la brinda la misma página web. B. Balistrad, *Qui a déjà vu un loup- garou en Haïti?* (sitio web), 2020, <https://balistrad.com/lougawou-loup-garou-ayiti-haiti/> (consulta:21 de septiembre de 2022).

En segundo lugar, están las *tatuanas* de Guatemala. Varios literatos y antropólogos guatemaltecos han estudiado a esta bruja chupasangre, algunos de ellos se encuentran recopilados por el escritor guatemalteco Francisco Alejandro Méndez. Aunque las leyendas no suelen tener claros los enclaves temporales, de acuerdo con el autor, algunos relatos de la tradición oral reflejan a la *tatuana* como un personaje que se desarrolló en la época colonial con características puntuales como la hematofagia, el vuelo, transmutación e infanticidio; igualmente se reconoce su pacto demoníaco: “Una leyenda recogida de la tradición oral, en la que se menciona a una mujer con características de bruja, que resuelve problemas como el de devolver amores perdidos, es condenada a ser quemada y antes de que sea ejecutada la orden, escapa por medio de un barco que dibuja en la pared.”²⁴⁹

En otro momento, Méndez muestra la relación con la cosmovisión maya-quiché, al mencionar que viajaba en un árbol enorme como el que se relata en el Popol-Vuh. También, gracias a los estudios antropológicos que el mismo autor recoge, se ha encontrado que la *tatuana* estaba presente en el imaginario guatemalteco hasta el siglo XIX durante el régimen de Rafael Carrera. Gracias a lo expuesto por Francisco Méndez es posible ver que de forma similar a las *tlahuelpuchi* o las *runamicuc*, la *tatuana* guarda un pasado prehispánico, el cual, probablemente fue interpretado durante la época colonial como brujería, y se mantuvo en la tradición guatemalteca por lo menos hasta el siglo XIX con modificaciones. Sería interesante conocer si la *tatuana* como mujer concedora y poderosa por su pacto demoníaco sigue vigente entre la población guatemalteca. Por lo pronto, ni el periodismo ni las redes sociales refieren reportes de avistamientos recientes como en el caso de las *kharisiri* o las *lougarou*.

Finalmente, pude rastrear a la *chaama* venezolana en un libro que recupera la tradición oral de la cultura wayuu ubicada en la península de la guajira. El escritor Horacio Chacín se enfoca en los wayuu de Venezuela y describe a la *chaama* como:

²⁴⁷La traducción es propia. María Alonso, “The woman that turned into a ball of fire and whipped across the sky at night: recreating history and memory in the diaspora”, *Journal of English studies*, Universidad de La Rioja, La Rioja, v. 9, 2011, p. 16.

²⁴⁸ América economía, *Terremoto en Haití genera temor por espíritus que devoran a niños* (sitio web), 2010, <https://www.americaeconomia.com/politica-sociedad/terremoto-en-haiti-genera-temor-por-espíritus-que-devoran-a-niños> (consulta: 20 de julio de 2022).

²⁴⁹ Francisco Alejandro Méndez, “La (des) construcción de la bruja en la leyenda de ‘La Tatuana’ de Miguel Ángel Asturias”, *Actas del coloquio internacional Miguel Ángel Asturias: 104 años después*, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, s.n., 2003, p. 115.

[...] un personaje, quizás mitológico, que aparece en los cuentos en forma de mujer extravagante. Se la concibe como una vieja repulsiva y desgredada. Servía para amedrentar a los niños y a los jóvenes púberes. Es una bruja malvada de senos enormes, portadora siempre de un largo machete.

Es antropófaga, se come a los caminantes solitarios y a los niños extraviados después de engañarlos haciéndose pasar por una vieja caritativa y hospitalaria, que finge cortesía delante de las personas para que éstas estén tranquilas y confiadas ante ella... Vive como persona, tiene sus animales domésticos como perros, gatos, gallinas entre otros. Cocinaba sus alimentos.

Se dice que era una persona a la que le arrebataron su único hijo pequeño y tras él salió corriendo, perdiéndose entre los matorrales y se encontró con Wanülüü (espíritu maligno) y la transformó en una vieja mala que sale de noche y cuando está nublado sale en busca de su hijo perdido. Es por eso que no puede ver a un niño, lo llama hijo se lo lleva, por un buen tiempo lo tiene al cuidado, lo alimenta con carne de animales de monte, lo baña en un recipiente y luego se bebe el agua, lo mantiene dándole comida para engordarlo y luego comérselo.²⁵⁰

La descripción de Chacín califica a la *chaama* como una mujer anciana que come, en resumidas cuentas, a personas vulnerables situadas en un contexto que aumenta su vulnerabilidad, es decir, la noche. La oscuridad permite a esta bruja asesinar impunemente. También, de forma semejante al caso de Lilith que se abordaba en el capítulo anterior, a esta bruja se le impidió ejercer su maternidad con sus propios hijos. Conforme el fragmento anterior pareciera que, aunque termina asesinando a los infantes, el paso inicial de su *modus operandi* es matar a sus víctimas. Más adelante, mientras Chacín recupera una narración a manera de leyenda, escribe:

[...] la vieja se fue transformándose en un chipo, el cual es un insecto pequeño que chupa la sangre de las personas y es parecido al cocuyo. Se esconde de día en las cortezas de los árboles, en el hueco de alguna cosa, de noche se la pasa reptando. Y de esa manera chupa la sangre de la gente que se encuentra dormida.²⁵¹

²⁵⁰ Hilario Chacín, *Asombros del pueblo Wayuu*, Cabimas, Fondo Editorial Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, 2016, p. 47.

²⁵¹ Chacín, *Asombros del pueblo...*, p. 51.

El relato que recoge Chacín sobre la *chaama* recopila las mismas acusaciones que se han estado recogiendo a lo largo de estos capítulos: mujeres brujas que asesinan infantes chupándoles la sangre y las que reflejan su pacto con el diablo por sus habilidades de vuelo y transmutación. La tradición oral actual en América Latina recupera personajes que probablemente se formaron en la época colonial, cuando la evangelización redujo las expresiones mágicas y religiosas indígenas a prácticas diabólicas que debían ser exterminadas, y que mantuvieron elementos de la tradición prehispánica a la que pertenecían. Por un lado, en la Nueva España donde se formaron las *tlahuelpuchi*, las descripciones que hicieron Olmos, Mendieta, Bautista y Torquemada que, aunque no dejan de rechazar las creencias indígenas, también muestran una preocupación de los franciscanos por rescatar ese imaginario y utilizarlo para introducir sus preceptos católicos. De tal suerte, la construcción de la *tlahuelpuchi* contemporánea mantiene el mismo nombre con el que era conocida en la Colonia; asimismo conserva los rasgos malignos que los curas les adjudicaron. A pesar de que se le hayan aumentado más detalles al relato, la *tlahuelpuchi* continúa siendo una bruja chupasangre que puede volar, transformarse en diferentes animales como el guajolote, y gusta de asesinar infantes extrayéndoles la sangre. Por su lado, en el Virreinato del Perú donde se describieron a las *runamicuc*, la difícil labor de evangelización llevó a los religiosos, como los agustinos y jesuitas, a promover la implementación de la Extirpación de idolatrías como institución. La aprobación y ejecución de tales campañas violentas impidió que la continuidad de las *runamicuc* hasta la actualidad fuera más notoria como en el caso de las *tlahuelpuchi*. Sin embargo, pareciera que “las tácticas de ocultación” que aplicaban los indígenas andinos a sus viejas creencias, permitió que relatos como los de una bruja capaz de extraer la vida de otras personas mediante su grasa o su sangre persistiera en el imaginario andino bajo nuevos nombres, es decir, *kharisiri/ñaqak*. Más allá del contexto que diferencia, no sólo a las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc*, sino también a las *chaama*, *tatuana* y *sukuyan* -a reserva que en futuras investigaciones se logren rastrear otros casos en América Latina- el común denominador en cada relato es el miedo de las sociedades que las describen. Estas mujeres que fueron asociadas con el demonio en un proceso de asimilación europea y religiosa del conocimiento y poderes que ellas tenían y ejercían, terminaron siendo acusadas de prácticas que esconden el miedo de hombres hacia mujeres que son poderosas, conocedoras e independientes.

CONCLUSIONES

Si el objetivo principal de esta investigación era demostrar la continuidad del modelo de bruja chupasangre en diferentes espacios y tiempos de América Latina, se puede decir que se ha cumplido con ello. Con antecedentes como Lilith y las brujas europeas medievales, la construcción de brujas chupasangre americanas responde a la confluencia de las tradiciones españolas e indígenas mesoamericanas y andinas que, con diferencias sustanciales del contexto histórico, permearon en el imaginario actual de ambas sociedades. Sin embargo, durante la indagación en las diferentes tradiciones estudiadas (grecolatina, judeocristiana, mesoamericana y andina) encontré aspectos, que nombraré *llaves*, las cuales se escapaban a la propuesta base de mujeres acusadas de brujería por su conocimiento, apariencia y prácticas. Por *llaves* me refiero a ejes de análisis que fueron necesarios pero que no estaban contemplados. En la medida en que los estudios de género apoyados de la interdisciplina permiten y exigen evidenciar las problemáticas conectadas a un hecho en concreto, las *llaves* fueron indagaciones paralelas que me permitieron estudiar la construcción de feminidad impuesta a las mujeres que fueron acusadas de ser brujas chupasangre.

En este sentido en el análisis del concepto de bruja del primer capítulo, bien podría quedarme con lo que muchos estudiosos y estudiosas como Caro Baroja o Esther Cohen ya han recalado: que las brujas europeas fueron condenadas y acusadas por prácticas y habilidades que las relacionaban con el demonio. Este enunciado es de por sí revelador y pilar de los estudios sobre brujería. Sin embargo, las acusaciones que decidí analizar me permitieron ahondar más en “las diferencias percibidas entre los sexos”.²⁵² Por un lado, los rasgos de vuelo y transmutación de las brujas demostraron los temores y estrategias que permitían a los inquisidores y a la sociedad en general segregar a las mujeres brujas y ejercer la violencia sistemática que resultó en la cacería de brujas en Europa. En ese proceso, también se relacionó a las mujeres con animales malignos como los lobos, gatos, serpientes, búhos y lechuzas. Es decir, al animalizarlas se les restaba humanidad y se legitimaba la violenta

²⁵² Scott, “El género: una...”, p. 33

persecución contra las brujas. Junto con los lobos, fueron las excepciones de la naturaleza que atentaban contra su propia estirpe y contradijeron el instinto materno.

Cada acusación que se le adjudicaba a las brujas las alejaba de lo que era “natural” o divino, es decir, la feminidad impuesta. Por ello considero que una de las denuncias más violentas fue el de ser naturalmente curiosas. Lo que Heinrich Kramer y Jakob Sprenger hicieron en el *Malleus Maleficarum* o Martín de Castañega en el *Tratado muy sutil y bien fundado* sobre las mujeres conocedoras, implicaba una asociación del conocimiento con la maldad. Al igual que Eva en el paraíso, las mujeres que querían saber más de lo que estaba dado eran peligrosas. Mujeres poseedoras y ejecutoras de saberes transgeneracionales, fueron descritas como propensas a caer en los enredos del diablo quien les otorgaría poderes para cometer actos malignos. Los razonamientos medievales evidenciaron que las habilidades de sanación, herbolaría, o de asistencia del parto, que implicaban conocimiento benéfico para la sociedad, se tergiversaron y equipararon con prácticas malignas. En otras palabras, el control y ejercicio del poder que tenían las brujas implicaba acercamiento con el demonio y por lo tanto aumentaba su peligrosidad.

Por otro lado, la hematofagia y el infanticidio fueron prácticas que, aunque incomodaron a las sociedades que identificaban brujas también funcionaron para explicar la alta mortandad infantil. Sustancialmente, estas denuncias, una ligada a la otra, representaban transgresiones que se oponían a la principal atribución femenina: la maternidad. En este sentido, el ejercicio de la maternidad como *llave* me permitió exponer que cuando las mujeres asesinaban a su propia especie, específicamente a los miembros más indefensos, y sobre todo lo hacían mediante la extracción del líquido representativo de la vida, atentaban contra la producción y reproducción social. Con los apuntes de Marcela Lagarde insistí en que no se deben reducir ambos términos en aspectos biológicos, pues la reproducción y producción que implica la maternidad no refiere únicamente la continuación de la estirpe. Por el contrario, las mujeres que maternan -que no precisamente parieron, como el caso de las amas que describía Alfonso X- son las encargadas de reproducir la esfera material de la vida, o sea, el estado de bienestar, salud y cuidados afectivos/alimenticios/corporales. Al simplificar la maternidad a lo biológico se reduce su valor. De acuerdo con Gisela Bock:

[...] el uso más corriente de la palabra “biología” en los escritos históricos no se refiere en realidad -según pretende sugerir el término- a lo ajeno a toda relación social, a algo presocial, ni menos aún, a un objeto de las ciencias naturales sino que constituye, en sí misma, una categoría sociocultural que ha marcado y distorsionado la percepción y la relación de los sexos[...]²⁵³

Es precisamente en términos biológicos en los que la sociedad medieval y la tradición judeocristiana construyó el ideal de maternidad. Esto se pudo evidenciar en la figura de la Virgen María. En su construcción como madre inmaculada se eliminó su participación social y se redujo su existencia al bienestar y cuidado de otros. Una mujer que existe por ser madre y es reconocida solo cuando materna, es el ideal de madre para el catolicismo. Por el contrario, Lilith como bruja rebelde, lasciva y asesina, se opuso a ese precepto. Este personaje funcionó para demostrar lo que se temía de una mujer: insumisión y libertad sexual. Pese que se reconoce por ser una bruja asesina de infantes, en el mito de Lilith queda en segundo plano el motivo de su venganza contra otras madres. A ella le fue impedido materner a su estirpe. Es decir, se construyó en ella la figura de antimadre pese a que nunca pudo ejercer su maternidad. Así, asociada con lo monstruoso en su única aparición en la Biblia, Lilith también se animalizó y se asemejó a las serpientes. En las representaciones artísticas del siglo XIX Lilith fue representada como una mujer serpiente, el animal más asociado al demonio. Estas ilustraciones funcionaron para construir la figura de la *femme fatale*; una mujer bella, dominante y vampírica.

El vampirismo como segunda *llave* me permitió concentrar el simbolismo de la sangre recogido en las tradiciones grecorromana y judeocristiana. Aunque los vampiros en la literatura aparecieron hasta el siglo XVIII, permiten explicar el temor de ser asesinado por la succión de sangre. Como se detalló en el segundo capítulo, para las religiones hebrea y grecorromana el líquido fungía como contenedor del alma de una persona. Si el alma era sinónimo de vida, al extraer la sangre de un ser humano también se quitaba la vida. De acuerdo con lo expuesto por José Manuel Pedroza, el miedo de la ingesta de sangre de una persona por otra persona recae en la difuminación de la línea que divide al comensal del alimento. Cuando no hay una distinción entre un “yo” comensal y un “otro” alimento, sino

²⁵³ Bock y Ferrandis, “Las historias de...”, p. 62.

que, por el contrario, ambos pertenecen a la misma especie, rompen con el orden social. Por eso mismo, la religión judeocristiana recalca la prohibición de beber sangre siempre que esta no sea la de Dios durante el sacramento de la eucaristía. Así, como lo expone Mary Douglas, sólo esta sangre cumplía la función de purificar pecados, o sea eliminar la contaminación que representaban las transgresiones tales como el asesinato. Es decir, la sangre abrevada de un homicidio, en tanto contaminante/pecado, era repudiada porque transgredía el orden social. No obstante, para la cultura bíblica la sangre derramada en asesinatos era permitida si esta era de un adúltero o de un hechicero o hechicera, o sea, de personas transgresoras del orden. Con la muerte de personajes como estos, se eliminaba el caos generado.

Con este imaginario respecto a la sangre y la magia, los europeos llegaron a América. En el Nuevo Mundo el uso y manejo de la sangre fue contrastante. Por ejemplo, aunque permitían el orden del cosmos y de la existencia como la conocían, los sacrificios humanos practicados por los indígenas americanos implicaban homicidios. Prácticas rituales como estas fueron repudiadas por los españoles y señaladas como diabólicas. El análisis de los textos producidos en Nueva España de los franciscanos Andrés de Olmos, Gerónimo de Mendieta, Juan Bautista de Viseo, Juan de Torquemada y en el Virreinato del Perú los textos del agustino Antonio de la Calancha y del jesuita Joseph de Arriaga en los siglos XVI y XVII me permitieron evidenciar cómo se redujeron las prácticas y saberes indígenas al actuar del demonio. También me funcionaron para notar cómo se traslaparon los imaginarios católicos e indios en los catecismos a través de las descripciones y traducciones que los religiosos hicieron de las costumbres nativas. Por ello, considero a la traducción como una tercera *llave*.

Mientras en el siglo XVI novohispano se había tenido una buena recepción del catolicismo por parte de los indígenas, para finales de dicho siglo e inicios del XVII, los religiosos iban perdiendo influencia y los nativos continuaban con sus viejas prácticas. En ese sentido, las obras de los franciscanos en la Nueva España reflejaban una genuina preocupación por evangelizar a los indios y alejarlos de las idolatrías. Optando por la traducción de los preceptos católicos, los religiosos aplicaron sus referentes europeos y católicos a lo que recién conocían en América. Roberto Martínez explica como un “proceso de aprendizaje” al ejercicio de los españoles de otorgar referentes conocidos a lo desconocido. Así, por ejemplo, *tlacatecolotl* (hombre búho) se tradujo como demonio y

nahuales y como brujas. Traducciones como estas demostraron la reducción de la praxis indígena en asociaciones con el demonio. Así, los curas describen a los nahuales como personas con la capacidad de transmutarse en animales, volar convertidas en bolas de fuego y asesinar infantes chupándoles la sangre. Juan Bautista le otorga el nombre de *tlahuelpuchi*.

Al respecto, aunque Olmos traduce nahuales como brujas, los demás franciscanos no siempre hablan de la brujería en femenino. Esto se debe a que en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* Olmos dedica un apartado especial para reconocer a las mujeres propensas a caer en los enredos del diablo y con ello a practicar la brujería. Aun así, aunque los demás textos oscilan el femenino y masculino para referirse a los practicantes de magia dañina, al igual que Olmos, insisten en la proclividad de las mujeres a ser malvadas. En distintas ocasiones, los religiosos hacen la asociación mujer-maldad o mujer-bruja de forma automática, pero también llegan a reconocer en que es la naturaleza curiosa de las mujeres, es decir, el control y ejercicio del conocimiento lo que las acerca a la maldad. Por ello, en este trabajo me referí a las nahuales y brujas siempre en femenino. Mi intención, lejos de negar las acusaciones de brujería hacia hombres, fue reiterar que la denuncia y castigo sistemático se ejerció mayormente sobre las mujeres.

Un reto similar surgió durante el rastreo de las *runamicuc* en los textos de La Calancha y de Arriaga. Los religiosos del Virreinato del Perú describían en femenino y masculino a las figuras chupasangre y saca grasa. Sin embargo, por las asociaciones que los autores hacen de la brujería con las mujeres, como en el caso de las indias conocedoras de yerbas de Guarney y San Bartolomé de Huacho, me atreví a referirme a las *runamicuc* solo en femenino. Del mismo modo que con las brujas de la Nueva España, se debe reconocer que la brujería y la hechicería era practicada por ambos sexos, pero sobre las mujeres recayó la denuncia del pacto demoniaco y por lo tanto fue mayor su represión.

Las brujas chupasangre del Virreinato del Perú fueron una especie de óbice dentro de la investigación. Mientras que quería asemejarlas a las *tlahuelpuchi* novohispanas como brujas que volaban, se transmutaban y eran hematófagas e infanticidas, las *runamicuc* presentaron particularidades que no permitieron una equiparación. Por ejemplo, estas brujas no eran únicamente hematófagas pues también gustaban de extraer grasa de sus víctimas. Aunque ambas sustancias implicaban vida en la tradición andina, la anotación del sebo

alejaba a las *runamicuc* de una igualación a las *tlahuelpuchi*. Lo mismo sucedió en el caso del infanticidio. Por lo recogido por La Calancha y Arriaga, no se sabe a ciencia cierta la edad de los muchachos que asesinaban, sin embargo, es probable que se tratara de adolescentes, es decir, no mataban infantes. No obstante, estas especificidades no negaban las bases de cada acusación. Si bien gustaban de grasa, tanto la extracción de sebo como de sangre implicaba arrancar la vida el cuerpo. Por su parte, pese a que sus víctimas no eran infantes, se cometía un homicidio de por medio. En otras palabras, aunque las *tlahuelpuchi* y las *runamicuc* no eran figuras con rasgos exactamente iguales, las acusaciones que recayeron en ellas significaban transgresiones del mismo orden: asesinato mediante la succión de un líquido vital.

Además, las fuentes en donde encontré a las *runamicuc* se insertaban en tradiciones literarias diferentes a las obras franciscanas que describían a las *tlahuelpuchi*. Por un lado, el agustino Antonio de la Calancha, como criollo, se preocupaba por la evangelización india pero también por reconocer la grandeza de su etnia en una nueva historia del Perú que iniciaba con la colonización de Francisco Pizarro. En ese sentido, su *Crónica moralizada* retoma lo escrito por Arriaga sobre idolatrías para ejemplificar un pasado indígena que debe ser olvidado. Por otro lado, Joseph de Arriaga era un extirpador de idolatrías. Eso implicaba que su *Manual de extirpación* fuera en esencia un compendio de formas de exterminar las prácticas indígenas de forma violenta. A mi parecer, esta fue la razón por la que la *runamicuc* desapareciera del imaginario andino bajo este nombre, pero continuara con el de *kharisiri/ñaqak*. Las tácticas de ocultación que proponía Celia de Aldama también permitieron la continuidad de dicho personaje.

Finalmente, he de reconocer que la descripción de las *tlahuelpuchi* contemporáneas fue un proceso más fluido y sencillo. Basta decir que la cercanía que tuve y tengo con las comunidades que aún las reconocen fue crucial para el desarrollo de la bruja chupasangre. Pero también, me parece que lo afable de este momento en la investigación, se debe a que en la licenciatura de Estudios Latinoamericanos predominan los estudios mesoamericanistas y con ello el acercamiento y conocimiento de las y los estudiantes con dicha área cultural es mayor. No así con el área andina. De tal suerte, el aprovechamiento de la prevalencia de estudios mesoamericanos en mi formación me permitió llevar con un poco más de soltura el

rastreo de las *tlahuelpuchi* novohispanas y contemporáneas. No obstante, las fuentes etnográficas y antropológicas me permitieron acercarme al imaginario andino.

Lo mismo sucedió con las otras brujas chupasangre latinoamericanas. Aunque fueron escasas las fuentes donde pude rastrear a las *lougarou/sukuyan*, *chaama* y *tatuana*, el análisis de estas brujas fue necesario para evidenciar no sólo que el modelo “chupasangre” persiste en diferentes espacios y temporalidades, sino también para indicar como el miedo a una feminidad transgresora es lo que permite la construcción del modelo. Por ejemplo, las *lougarou* que se relacionan con mujeres ancianas, o las *chaama* que, al igual que Lilith, les fue impedida su maternidad y asesinan infantes.

Por lo tanto, este trabajo permitió reconocer que las brujas chupasangre de la Nueva España y el Perú son producto de la confluencia de saberes, rituales y prácticas, europeas y americanas, que se relacionaron con la brujería por la cosmovisión europea. A su vez, esta mezcla permitió demostrar un panorama de reinención y reapropiación de conocimientos mágicos que les permitieron a las mujeres acusadas de brujería hacerle frente a la subordinación que el sistema, dominado por hombres y por la religión católica propios de la colonia, les implicó. Las brujas chupasangre, como personaje, se destaca sobre otro tipo de brujas por ser acusadas de infanticidio y hematofagia mediante la succión de sangre de infantes, además de sus poderes de transmutación, vuelo e hipnosis.

La reducción e identificación de las mujeres que desobedecían de esta forma el orden social colonial las consideró peligrosas por sus poderes y por la aberración que significaba el asesinato de infantes. De este modo, sus atribuciones transgredían el ideal de mujer femenina, sumisa y sobre todo su carácter maternal que se consideraba como principal función de una mujer. Así, fueron estigmatizadas como amenazas para la sociedad colonial, que recuperaba las creencias y miedos que tenía de las brujas europeas y las adecuó a las prácticas mágicas indianas para poder identificarlas.

Es decir, que debido a los conocimientos previos y europeos que los religiosos tuvieron de lo que caracterizaba a una bruja -como el pacto demoniaco, la transmutación y el vuelo- les adjudicaron estos poderes a mujeres que ejercían prácticas mágicas en la Nueva España y en el Perú. Los eclesiásticos que pretendían evangelizar a los indios y erradicar las

idolatrías conjeturaron que estas habilidades, poderes y saberes solo habrían podido ser otorgadas por el diablo. De esta forma, adjudicando maldad natural a las mujeres, las sociedades patriarcales como fue la colonial, han permitido la continuidad -no inmutable- del modelo chupasangre. Es decir, las sociedades, de diferentes tiempos y espacios, regidas por hombres, han considerado a las mujeres conocedoras, poderosas, de apariencia opuesta a la feminidad, de carácter dominante y no maternales (como se considera a las abortistas hoy en día), brujas chupasangre.

BIBLIOGRAFÍA

AHN, María y Alejandra Guzmán Almagro, “Enigmas de la identidad: ¿Lamias, estriges o brujas?” En *De lamiis et pythonics mulieribus* y otros tratados demonológicos del siglo XV”, *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, Universidad de Barcelona, Barcelona, n.3, 2013, p. 1-23.

ALCIDES VILLEGAS, Samuel, “El movimiento de Taqui Onkoy (Huamanga, siglo XVI)”, *Investigaciones sociales*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, v. 15, n. 26, p. 115- 130.

ALDAMA ORDÓÑEZ, Celia de, “De la celebración popular al motín: espacios festivos de perversión, idolatría y disidencia”, en Mariela Insúa y Martina Vinatea Recoba (eds.), *Teatro y fiesta popular y religiosa*, Pamplona, Biblioteca Áurea Digital, 2013, p. 11-21.

ALONSO ALONSO, María, “The woman that turned into a ball of fire and whipped across the sky at night: recreating history and memory in the diaspora”, *Journal of English studies*, Universidad de La Rioja, La Rioja, v. 9, 2011, p. 13-28.

ALVARADO ESCUDERO, Alicia, “Sacerdotisas, curanderas, parteras y guerreras. Mujeres de élite en la costa norte del Perú Antiguo”, *Americanía, Revista de estudios Latinoamericanos*, Universidad de Olavide de Sevilla, Sevilla, n. 2, julio- diciembre, 2015, p. 4-38.

AMÉRICA ECONOMÍA, *Terremoto en Haití genera temor por espíritus que devoran a niños* (sitio web), 2010, <https://www.americaeconomia.com/politica-sociedad/terremoto-en-haiti-genera-temor-por-espíritus-que-devoran-a-ninos> (consulta: 20 de julio de 2022).

ARENAS MOLINA, Enrique, “Agustín: El deseo de saber y conocer”, *Reflexiones del rector*, Uniagustiniana, Colombia, n. 18, p. 506-529.

ARIAS, Santa, “Escritura disidente: agencia criolla, vidas y milagros en la *Crónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*”, *Colonial Latin American Review*, The City College, Nueva York, v. 10, n. 2, 2001, p. 189- 208.

ARRIAGA, Pablo Joseph de, *La extirpación de la idolatría en Perú*, en Horacio Urteaga, *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, 2da. ed., 12 v., bio. Carlos Romero, Lima, Imprenta y librería Sanmarti, 1920.

ASÍS FLORES Y TRONCOSO, Francisco de, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios al presente* (Formato PDF), México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1888.

B. BALISTRAD, *Qui a déjà vu un loup-garou en Haïti?* (sitio web), 2020, <https://balistrad.com/lougawou-loup-garou-ayiti-haiti/> (consulta:21 de septiembre de 2022).

BARRANTES VALVERDE, Karla y María Fernanda Cubero Cubero, “La maternidad como un constructo social determinante en el rol de la feminidad”, *Revista Wimb lu*, Universidad de Costa Rica, San José, v. 9, n. 1, 2014, p. 29-42.

BARRERA RAMÍREZ, Carlos Felipe y Elsa Argelia Guerrero- Orduña, “El corazón y la sangre en la cosmovisión mexicana”, *Revista médica de México*, Academia Nacional de Medicina de México, México, noviembre- diciembre, v. 135, n. 6, 1999, p. 641- 651.

BARTOLOMÉ, Miguel A. y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), v.1, 293 p.

BAUDOT, Georges, “Introducción”, en Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, trad. pról. paleo. de Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, p. 9-23.

BAUTISTA DE VISEO, Juan, *Advertencias para los confesores de los naturales. Primera parte*, México, Melchor de Ocharte, 1600, 358 p.

BEALS, Ralph y Harry Hoijer, “Religión”, en Fernando Botero Lourdes Endara, *Mito, Rito, Símbolos. Lecturas antropológicas*, Quito, Instituto de Antropología Aplicada, 2000, p. 5-34.

BERNARD, Claude, “Definición de la vida. Las teorías antiguas y la ciencia moderna”, *Revista Cubana de Salud Pública*, Editorial Ciencias Médicas, La Habana, v. 41, n. 2, abril-junio. 2015, p. 369-386.

BETETA MARTÍN, Yolanda, *Brujas, femme fatale y mujeres fálicas. Un estudio sobre el concepto de monstruosidad femenina en la demonología medieval y su representación iconográfica en la Modernidad desde la perspectiva de la Antropología de Género*, tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Madrid,2016, 639 p.

BIBLIA LATINOAMERICANA, 79a. ed., Madrid, San Pablo y Editorial Verbo Divino,1995.

BIBLIOTECA DIGITAL DE LA MEDICINA TRADICIONAL MEXICANA, *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* (sitio web), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/demtm/termino.php?l=1&t=tlahuelpuchi> (consulta: 15 de junio de 2022).

BLAZQUEZ GRAF, Norma, *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2008, 149 p.

BOCK, Gisela y Marisa Ferrandis Garrayo, “La historia de las mujeres y la historia del género: Aspectos de un debate internacional”, *Historia Social*, Fundación Instituto de Historia Social, España, invierno, n. 9, 1991, p. 55-79.

BORNAY, Erika, *Las hijas de Lilith*, 2a ed., Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, 404 p.

BOURRICAUD, François, *Cambios en Puno*, Lima, Institut français d'études andines, 2012, 222 p.

BOUGET, Henri, *Discours exécration des sorciers*, Francia, Pan's: Le Sycamor, 1606, 191 p.

BRADING, David, *El Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, 776 p.

BRANCA, Domenico, “De fantasma a vecino. El *kharisiri* y la noción de *humanidad* en los Andes *aymara* peruanos”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, Antropólogos Iberoamericanos en Red, Madrid, mayo- agosto, v. 13, n. 2, 2018, p. 275-295.

CAMPOS RODRÍGUEZ, Vanessa Brasil, “¡In vino veritas! Dionisos y Cristo: bebida sagrada, sangre y verdad. Encuentros míticos y estéticos del vino con sus dioses”, *Trama y fondo: revista de cultura*, Asociación cultural Trama y Fondo, Madrid, n.50, 2021, p. 23-31.

CANTERA MONTENEGRO, Enrique, “Los judíos y las ciencias ocultas en la España Medieval”, *En la España medieval*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, n. 25, 2002, p. 47- 83.

CÁRDENAS SANTANA, Luz Alejandra, “Lo maravilloso y la vida cotidiana: Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, n.9, 2002, <https://doi.org/10.29340/9.1177> (Consulta: 28 de junio de 2021).

CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo* (Formato PDF), Zaragoza, Ttitivillus, 2016, 860 p.

CARREÑO VELÁZQUEZ, Elvia “Fray Juan Bautista y la imprenta en Nueva España en el siglo XVI”, *Titivillus*, Prensa Universitaria de Zaragoza, Zaragoza, n. 7, 2021, p. 153-190.

CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso [...], y de la posibilidad y remedio dellas* (formato PDF), Logroño. Miguel de Eguía, 1529.

CHACÍN, Hilario, *Asombros del pueblo Wayuu*, Cabimas, Fondo Editorial Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, 2016, p. 147.

CÓDICE CHIMALPOPOCA: Anales de Cuauhtlán y Leyenda de los Soles, trad. de Primo Feliciano Velázquez, pról. de Miguel León Portilla, 3a ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas- Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 119- 128.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre y Paulina Numhauser, “Introducción: Criollismo y mestizaje en el mundo andino (siglos XVI- XIX)”, *Illes i imperis, Grup de reserca en Imperis*, Metropolis i Societats Extraeuropees, n. 14, 2011, p. 13-48.

COHEN, Esther, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el renacimiento*, México, Taurus-UNAM IIF, 2003, 220 p.

CORDERO DEL CAMPILLO, Miguel, “Las grandes epidemias en la América Colonial”, *Archivos de Zootecnia*, Universidad de Córdoba, Córdoba, v. 50, n. 152, 2001, p. 597- 612.

CORONAS TEJEDA, Luis, “Brujos y hechiceros: dos actitudes”, en María Desamparados Martínez San Pedro (coord.), *Los marginados en el mundo medieval: Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2000, p. 239- 248.

CUBAS MUSTO, Álvaro, “Extirpación de la idolatría del Pirú (1621): Un acercamiento a la monumental obra de Pablo José de Arriaga, S.J.”, en Carlos Mata Induráin y Miren Usunáriz Iribertegui (eds.), *‘Labor improbus’. Actas del X Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO 2020)*, Pamplona, Biblioteca Áurea Digital del GRISO, 2021, p. 55-68.

DEAN JONES, Lesley, “El cuerpo de las mujeres en la ciencia griega”, *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, Universidad de Granada, Granada, v. 7, n. 2, julio- diciembre, 2000, p. 267-300.

DE BAILEY, Michael M., *Historical dictionary of witchcraft*, Maryland, The Scarecrow press, 2003, p. 199.

DOUGLAS, Mary, “La profanación secular”, en *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Edison Simons (trad.), Madrid, Siglo XXI editores, 1973, p. 243.

EETESSAM PÁRRAGA, Golrokh, *Lilith y sus descendientes: trayectoria del mito de la “femme fatale” en las literaturas europeas*, tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2016, 318 p.

_____, “Lilith en el arte decimonónico. Estudio del mito de la femme fatale”, *Revista Signa*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, n. 18, 2009, p. 229-249.

ELIADE, Mircea, “La estructura de los mitos. La importancia del mito ‘vivo’”, en Botero y Endara, *Mito, Rito, Símbolos. Lecturas antropológicas*, Quito, Instituto de Antropología Aplicada, 2000, p. 59- 68.

ESTENSSORO, Juan Carlos, “El simio de Dios. Los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú. Siglos XVI-XVII”, *Bulletin de L’Institut français d’etudes andines*, Institut Français d’Etudes Andines. Lima, v. 30, n. 3, 2001, p. 455-474.

FABERMAN, Judith, *Magia, brujería y cultura popular. De la colonia al siglo XX*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2010, 209 p.

FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004, 368 p.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo, “Diablo y ch’amakani: antropofagia simbólica y maleficio en el altiplano aymara de Bolivia”, *Chungará*, Universidad de Tarapacá, Arica, v. 47, n. 1, p. 157- 165.

_____, “Kharisiris de agosto en el altiplano aymara de Bolivia”, *Chungara. Revista de antropología chilena*, Universidad de Tarapacá, Arica, v. 38, n. 1, 2006, p. 51-62.

_____, *Simbolismo ritual entre los aymaras: mesas y yatiris*, tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002, 490 p.

GAREIS, Iris, “Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas”, *Revista de Indias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, v. 53, n. 198, 1993, p. 583- 613.

_____, “Extirpación de Idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, n. 16, 1989, p. 55-74.

GINZBURG, Carlo, *Historia Nocturna*, trad. Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Muchnik Editores, 1991, 357 p.

GLASS-COFFIN, Bonnie, “El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú”, *Revista Andina*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, n. 35, julio 2002, p. 129-144.

GÓMEZ-LEAL, Álvaro, “Evolución del concepto de la sangre a través de la historia”, *Revista Biomédica*, Centro de Estudios Regionales “Dr. Hideyo Noguchi”- Universidad Autónoma de Yucatán, Yucatán, n.5, 1994, p. 161- 169.

GÓNGORA- BIACHI, Renán A., “La sangre en la historia”, *Revista Biomédica*, Centro de Estudios Regionales “Dr. Hideyo Noguchi”- Universidad Autónoma de Yucatán, Yucatán, n. 16, 2005, p. 281-288.

GONZÁLEZ HERNANDO, Irene, “El infanticidio”, *Revista digital de Iconografía medieval*, Universidad Complutense Madrid, v.5, n. 9, 2013, p. 29-42.

GUARDIA, Sara Beatriz, *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*, 5ª ed., Lima, Centro de Estudios en la Historia de América Latina, 2013, 375 p.

GUERRA, Francisco, “Origen de las epidemias en la conquista de América”, *Quinto centenario*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, n. 14, 1988, p. 43-51.

HULMANIAKO, *Queda grabada la Tlahuelpuchi* (video), 22 de junio de 2022, <https://youtu.be/LJqlfYM41xw> (consulta: 11 de julio de 2022).

JOHANSSON K., Patrick, “La fundación de México-Tenochtitlan. Consideraciones ‘cronológicas’”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, n. 135, p. 70-77.

KRAMER, Heinrich y Jakob Sprenger, *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas* (Formato PDF), trad. Floreal Maza, Buenos Aires, Ediciones Orión, 2001.

LA CALANCHA, Antonio de, *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, 2 v., Barcelona, Pedro Lacavalleria, 1638, 991 p.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 886 p.

LARA CISNEROS, Gerardo (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2016, 270 p.

LEÓN PORTILLA, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, 21a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2010, 317 p.

_____, “Biografía de fray Juan de Torquemada”, en Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 13- 48.

LIRA, Andrés y Luis Muro, “El siglo de la integración”, en Daniel Cosío Villegas, *Historia general de México*, 2da. ed., México, Colegio de México, 1987, 1 v, p. 371-470.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 7, 1967, p. 87- 117.

_____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 3a ed., 2 v., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, v. II, 490 p.

_____, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas II*, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, 316 p.

_____, “Hombre- Dios: religión y política en el mundo náhuatl”, *Serie Cultura Náhuatl. Monografías*, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 15, 2014, p. 7-44.

LOTMAN, Iuri M., “El símbolo en el sistema de la cultura”, *Forma y fusión*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, n. 15, p. 89- 101.

MAGAÑA, Mario Alberto G. y Raúl Balbuena, “Joyas o indios vestidos de mujer en la Alta California colonial: reflexiones sobre la identidad de género”, *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, julio- diciembre, n. 49, 2010, p. 243- 259.

MARTÍNEZ FERRER, Luis, “Fray Jerónimo de Mendieta (1525- 1604) y la religión mesoamericana prehispánica”, en Giulio Maspero y Santiago Sanz Sánchez (eds.), *Pontificia Università della Santa Croce. La natura della religione in contesto teologico*, Roma, Edusc, 2008, p. 183-205.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, 650 p.

_____, “Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, v. 28, n. 111, 2007, p. 189- 2016.

_____, “El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, v. 13, n. 38, 2006, p. 177-199.

MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro, “La convergencia entre brujería y herejía y su influencia en la actuación de la inquisición medieval”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y derechos humanos*, Dykinson, España, v. 25, n. 23, 2019, p. 69-90.

MÉNDEZ, Francisco Alejandro, “La (des) construcción de la bruja en la leyenda de ‘La Tatuana’ de Miguel Ángel Asturias”, *Actas del coloquio internacional Miguel Ángel Asturias: 104 años después*, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, s.n., 2003, p. 107-118.

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, edit. Joaquín García Icazbalceta, Madrid, Antigua Librería, 1870, 790 p.

MÉXICO DESCONOCIDO, *La leyenda de las tlahuelpuchi- #DíadeMuertos* (video), 25 de octubre de 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=q7-nRR01VpU> (consulta: 11 de julio de 2022).

MICHEL JR. HISTORIA DE MÉXICO, *Tlahuelpuchi | Las mujeres vampiro de Tlaxcala* (video), 11 de agosto de 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=FUWnfToo35s> (consulta: 11 de julio de 2022).

MILLONES, Luis, “Mesianismo en América Hispana: El Taki Onqoy”, *Memoria Americana*, Instituto de Ciencias Antropológicas-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, n. 15, 2007, p. 7-39.

MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, Paloma Jiménez del Campo (edit.), Paloma Cuenca Muñoz (trad.), Esperanza López Prada (coord.), Madrid, Iberoamericana, 2010, 327 p.

MONTALVO ARENAS, César Eduardo, *Tejido sanguíneo y hematopoyesis* (sitio web), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Departamento de biología celular y tisular, <http://www.facmed.unam.mx/deptos/biocetis/PDF/Portal%20de%20Recursos%20en%20Linea/Apuntes/Tejido-sanguineo.pdf> (consulta: 23 de marzo de 2022).

MORALES MUÑIZ, Dolores Carmen, “De la mandrágora al peyote. Plantas brujeriles en España y América”, en Antonio Cortijo y Ángel Gómez (coords.), *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, Santa Barbara, University of California, 2015, p. 52-63.

_____, “Fauna y minorías en la España medieval: la animalización como exclusión”, en Antonio Cortijo y Ángel Gómez (coords.), *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, Santa Barbara, University of California, 2015, p. 63- 73.

MORENO TOSCANO, Alejandra, “El siglo de la conquista”, en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia General de México*, 2da. ed., México, Colegio de México, 1987, 1 v., p. 280-370.

MUJICA BERMÚDEZ, Luis, *Ukunchik: la naturaleza del cuerpo y la salud en el mundo andino*, pról. de Augusto Castro y Timothy M. Thompson, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2019, 259 p.

MURILLO GALLEGOS, Verónica “Filiaciones escotistas ante el Concilio de Trento. Fray Juan Bautista de Viseo, *Advertencias para los Confesores* (1600)”, *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, Instituto de Filosofía Argentina y Americana–Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, v. 27, 2010, p. 91- 113.

_____, “Obras de personajes novohispanos en las Advertencias para los confesores de los naturales de fray Juan Bautista de Viseo”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Instituto de Historia de la Iglesia-Universidad de Navarra, v. 20, 2011, p. 359-371.

MUSEO LARCO- LIMA PERÚ, *Ceremonia del sacrificio Mochica* (sitio web), Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, 2018, <https://www.museolarco.org/exposicion/exposicion-permanente/obras-maestras/ceremonia-del-sacrificio-mochica/> (consulta: 4 de mayo de 2022).

NAVARRETE, Federico y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2000, p. 155- 179.

NEZAHUALCOYOTZI MÉNDEZ, Marciano, “¿Mordida de bruja o enfermedad? Las muertes de niños en un pueblo tlaxcalteca (México) 1917- 1922”, *HiSTOReLo*, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, v.7, n. 13, enero- junio 2015, p. 112- 144.

OLMOS, Andrés de, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, trad. pról. paleo. Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, 80 p.

PAPA INOCENCIO VIII, “Summis desiderantes affectibus (1484)”, en Alan Charles Kors y Edward Peters (coords.), *Witchcraft in Europe, 400-1700: A Documentary History*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2001, p. 177- 180.

PEASE G.Y, Franklin, *Hombre e historia. Entre el siglo XVI y el XVII*, 2 v., Lima, EDUBANCO, 1992, p. 351.

PEDROZA, José Manuel, “Vampiros y sacamantecas: dieta blanda para comensales tímidos”, en Gerardo Fernández Juárez y José Manuel Pedroza (eds.), *Antropologías del miedo. Vampiros sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, Madrid, Calambur Editorial, 2008, p. 15-48.

PEREYRA, Yanela Araceli, “El pensamiento milenarista medieval y su recepción en el Nuevo mundo. Entre rupturas y continuidades en la historia”, *Dios y el hombre*, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, v.4, n. 2, 2020, p. 1-21.

PETRONIO, *El Satiricón*, trad. de Lisardo Rubio Hernández, Madrid, Gredos, 1978, 221 p.

PITARCH, Pedro, “El problema de los dos cuerpos Tzeltales”, en Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid, Iberoamericana, 2010, p. 177-212.

PLATÓN, *Timeo*, trad. de Patricio de Azcárate, en Platón, *Obras completas de Platón*, 11 v., Madrid, Medina y Navarro editores, 1871- 1872, serie III, v. 6, p. 129- 264.

PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*, trad de Antonio Fontán y Ana María Moure Casas, intro. de Ana María Moure Casas, 10 v., Madrid, Gredos, 2001.

POU HERNÁNDEZ, Sergio, “Carniceros, embalsamadores, y mujeres: el ‘tabú’ de la sangre derramada entre los aborígenes canarios”, *Bandue*, Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Madrid, n.10, 2017, p. 147-197.

PRIETO, Gabriel, *Ceremonias de sangre y sacrificios humanos en la Costa Norte del Perú: el caso de los chimúes* (vídeo), 27 de febrero de 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=MQi4P0xEInc> (consulta: 9 de mayo de 2022).

QUIROGA, Laura, “Las dolencias infantiles en las Cantigas de Santa María. Una aproximación a las enfermedades infantiles en la Baja Edad Media castellana”, *Cuadernos de Historia: serie economía y sociedad*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba Argentina, n. 25, 2020, p. 31- 52.

REY DE CASTILLA Alfonso X El sabio, *Cantigas de Santa María I*, ed. Walter Metmann, Barcelona, Castalia, 2019, 352 p.

_____, *Las siete partidas* (Formato PDF), Valparaíso, Editorial del Cardo, 2006.

RINCÓN, Carlos y Julián Serna, *La palabra como provocación. Magia, versos y filosofemas*, Barcelona, Anthropos, 2008, p. 101- 111.

RIZZI, Milton, “Historia de la transfusión de la sangre. Sus comienzos en Uruguay”, *Revista médica del Uruguay*, Sindicato Médico del Uruguay, Uruguay, v. 15, n. 3, diciembre, 1999, p. 165-182.

ROBERTS, John M. y Hugo G. Nutini, “Witchcraft Event Staging in Rural Tlaxcala: A Study in Inferred Deception”, *Ethnology*, University of Pittsburg, Pensilvania, octubre, v. 27, n. 4, 1988, p. 407- 431.

SÁNCHEZ PRAGA, José, “Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas de los Andes”, en Anne- Claire Deffosse, Didier Fassin y Mara Viveros (dir.), *Mujeres de los andes. Condiciones de vida y salud*, Lima, Institut français d’études andines y Universidad externado de Colombia, 1992, p. 61-79.

SÁNCHEZ- VERDEJO, Francisco, *Terror y placer: hacia una (re)construcción cultural del mito del vampiro y su proyección sobre lo femenino en la literatura escrita en lengua inglesa*, tesis de doctorado, Ciudad Real, Universidad de Castilla- La Mancha, 2004, 1216 p.

SCOTT, Joan W., “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, *Op. Cit. Revista de Investigaciones Históricas*, Universidad de Puerto Rico, San Juan, n. 14, 2002, p. 9-45.

SILVERBLATT, Irene, *Luna, Sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, trad. de Centro de Estudios regionales andinos, Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1990, 201 p.

SMITH, Michael Garfield, *Kinship and community in Carriacou* (Formato PDF), Londres, Yale University Press, 1962, 347 p.

SOTELO SILVA, José Miguel, *Los vampiros de los Andes: una aproximación a la figura del kharisiri y la colonización del imaginario*, tesis de licenciatura en Historia, Santiago de Chile, Universidad de Chile- Facultad de Filosofía y Humanidades, 2020, 36 p.

MARTÍNEZ SOTO- AGUILAR, Gabriel, “Sobre brujos y lik’ichiris: la creación cultural del horror”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Benjamín Ballester Riesco, Santiago de Chile, v. 20, n. 1, 2015, p. 91-113.

TAUSIET CARLÉS, María, “Brujería y metáfora: el infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI- XVIII)”, *Temas de Antropología Aragonesa*, Instituto Aragonés de Antropología, Aragón, n. 8, 1998, p. 61-84.

TERAMO, Jaques de, *Processus Belial* [reprod.], en Bibliothèque nationale de France, French books before 1601, Francia, Bibliothèque nationale de France, 1494, 150 p.

TORREGO GRAÑA, Joaquín Francisco, “Sangre y cuerpo. Arte, religión e individuo”, *Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, v. 6, 2011, p. 237-251.

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana*, 6 v., pról., Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

URIBE ECHEVERRÍA, Catalina, *La contemplación de la sangre: tres lecturas medievales*, tesis de maestría en Literatura, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2011, 119 p.

VALDÉS, Ana Silvia, “Jacinto de la Serna”, en Juan A. Ortega y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, 2 t., 4 v., México, Instituto de Investigaciones Históricas- Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, t. II (Historiografía eclesiástica), v. II (La creación de una imagen propia. La tradición española), p. 1433-1455.

VELANDÍA ONOFRE, Dario, “La conquista de la conciencia: métodos confesionales y extirpación de idolatrías en la Nueva España y el Virreinato del Perú”, *H-ART*, Universidad de los Andes, Bogotá, julio-diciembre, n. 3, 2018, p. 253- 272.

VERGARA FIGUEROA, Ailio, “Nakaq, una historia de miedo. Del mito al rumor y del rumor al mito”, *Versión*, Universidad Autónoma de México- Xochimilco, Ciudad de México, n. 23, 2009, p. 131-156.

VITAR, Beatriz, “Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones jesuitas de las fronteras del chaco (s. XVIII)”, en Julia Zullo (coord.), *Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria*, Instituto de Ciencias Antropológicas- Universidad de Buenos Aires, n. 12, 2004, p. 12- 34.

ZAMORA CALVO, María Jesús, “...para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza’. El Malleus Maleficarum de Sprenger y Kramer”, en Antonio Cortijo y Ángel Gómez (coords.), *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, Santa Barbara, University of California, 2015, p. 106- 111.