

MARÍA CAROLINA ODONE CORREA\*  
ARIEL J. MORRONE\*\*  
CONSTANZA TOCORNAL MONTT\*\*\*  
PILAR SALAZAR LITTIN\*\*\*\*

UN ALTAR DOMÉSTICO Y UN ENTERRAMIENTO. REVISITANDO EL JUICIO  
CONTRA JOSEFA APASA, UNA MUJER INDÍGENA ACUSADA DE HECHICERÍA Y  
SUPERSTICIONES EN LA PAZ (CHARCAS) A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVIII<sup>1</sup>

---

RESUMEN

Se propone una aproximación a los objetos por los cuales Josefa Apasa fue acusada de hechicería y supersticiones en la Audiencia de Charcas, a principios del siglo XVIII. Se identifican los posibles usos y significados que tenían en su vida y se indaga en sus probables contextos de producción, circulación y audiencia. Para ello, se revisita el expediente judicial resguardado en la Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia), Sección Manuscritos, n.º 56. Este abordaje permite adentrarnos en el barrio donde vivía y en sus relaciones familiares y sociales, así como exhumar su altar y el enterramiento en su patio. Se plantean ejercicios interpretativos sobre las formas de violencia hispana contra conocimientos indígenas y las pervivencias de memorias y prácticas del pasado andino, presentes y activas como expresiones de la recepción indígena del cristianismo en el contexto de la colonialidad hispana.

**Palabras claves:** Surandino, Bolivia, La Paz, siglo XVIII, altares domésticos, enterramientos, violencia colonial, prácticas mágicas y curativas, hibridación

---

\* Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesora Planta Especial del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9999-8955>  
Correo electrónico: [modoneco@uc.cl](mailto:modoneco@uc.cl)

\*\* Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6960-9269> Correo electrónico: [arielmorri@yahoo.com.ar](mailto:arielmorri@yahoo.com.ar)

\*\*\* Magíster en Historia por la Universidad de Chile. Coordinadora Programa Interculturalidad Dirección de Vinculación con el Medio, Universidad Católica Silva Henríquez. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5010-951X> Correo electrónico: [mtocornalm@ucsh.cl](mailto:mtocornalm@ucsh.cl)

\*\*\*\* Diseñadora por la Universidad Tecnológica Metropolitana, diplomada en Ilustración Pontificia Universidad Católica de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4030-1118> Correo electrónico: [pilar@pilarosalazar.cl](mailto:pilar@pilarosalazar.cl)

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto Fondecyt de Iniciación n.º 11180437, “Objetos de imaginaria religiosa elaborados y circulando al margen del control eclesiástico en Sucre, Potosí y Cochabamba (siglos XIX y XX)”, Investigadora responsable: María Carolina Odone. Algunos de los resultados de este artículo fueron presentados por Carolina Odone en las XII Jornadas de Estudios Coloniales y Modernos, realizadas en Santiago, octubre de 2020, en la ponencia “Una calavera o un cráneo, velas y un envoltorio en la primera parte del proceso judicial de Josepha Apasa, La Paz, siglo XVIII”.

## ABSTRACT

This article studies the objects for which Josefa Apasa was accused of practicing witchcraft and superstitions in the Charcas' Audiencia during the eighteenth century. The possible uses and meanings of those objects in her life are identified, while their probable contexts of production, circulation, and audience are also investigated. For this purpose, we revisit the court record kept in the Central Library of the Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia), Manuscripts section, No. 56. This approach lets us delve into her neighborhood, her family and social relationships, and exhume her altar and her burial site at her courtyard. We propose interpretive exercises about forms of Hispanic violence against indigenous knowledge, and about the survival of memories and practices of the Andean past, which were present and active as expressions of indigenous reception of Christianity in the context of Hispanic coloniality.

**Keywords:** Southern Andes, Bolivia, La Paz, eighteenth century, domestic altars, burials, colonial violence, magic and healing practices, hybridization.

Recibido: enero de 2022

Aceptado: mayo de 2022

## INTRODUCCIÓN

Josefa Apasa era una mujer aymara que vivió en la ciudad de Nuestra Señora de La Paz entre mediados del siglo XVII y principios del XVIII. Tejedora de oficio, residía en el barrio Capacanavi en las inmediaciones de la iglesia de San Francisco, donde había heredado una casa de su padre cuyos cuartos arrendaba para su sustento y el de sus dos hijos, Micaela y Andrés. Su pareja, un mestizo llamado Simón, vivía con ella. En 1702, cuando tenía alrededor de cuarenta años, tras ser delatada por un grupo de vecinos de su barrio, fue acusada de bruja y hechicera por emplear una calavera humana, animales muertos y enterramientos, en actos supersticiosos y maleficiosos. El juez de la causa argumentó que la resolución del juicio sería un ejemplo y escarmiento para otras mujeres que también habían sido sorprendidas realizando prácticas prohibidas. El 23 de junio de 1703 se hizo pública la sentencia que la declaró culpable y se la condenó a la pena de cincuenta azotes, junto a otros doscientos azotes y el destierro en caso de reincidir en su conducta<sup>2</sup>.

El caso de Josefa Apasa es un fragmento de un proceso mayor que refiere al maltrato, persecución y violencia ejercida contra mujeres indígenas acusadas de brujería y hechicería, temática que, desde la antropología y la etnohistoria, tiene una larga y rica

---

<sup>2</sup> Juicio criminal contra Josefa Apasa por bruja y hechicera, La Paz, julio de 1702, en Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, Sección Manuscritos 56 (en adelante BCUMSA 56).

tradición de investigación en los Andes centrales y meridionales a la luz de las rupturas, readaptaciones y continuidades de prácticas y saberes antiguos<sup>3</sup>.

A su vez, investigadores bolivianos, desde diferentes perspectivas, han analizado el proceso incoado contra Josefa Apasa por la justicia ordinaria de la ciudad de La Paz. Así, Antonio Paredes Candia incorporó el caso a su recopilación de narraciones folklóricas tradicionales<sup>4</sup>. Por su parte, Roberto Santos Escóbar, analizó el expediente desde una mirada etnohistórica, inspirada en los trabajos de Pierre Duviols y Luis Millones, reparando en la continuidad de prácticas rituales y religiosas nativas en tiempos coloniales y su represión por parte del sistema jurídico hispánico y de la evangelización. Para ello, revisó los testimonios de los testigos que acusaron a Josefa Apasa de utilizar ciertos objetos y técnicas terapéuticas que el autor califica como prehispánicas, aunque “encubiertas” bajo formas cristianas<sup>5</sup>.

En estudios más recientes, Víctor Hugo Machaca también insertó el caso de Josefa Apasa en un contexto general de persecución a mujeres que disponían de saberes y/o habilidades tildadas como “peligrosas” para el imaginario católico de la época, o cuya “débil condición” las hacía presa fácil de las fuerzas del Mal<sup>6</sup>. En línea con Roberto Santos Escóbar, el autor traza continuidades entre formas prehispánicas y coloniales de

<sup>3</sup> Irene Silverblatt, “Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización”, en *Allpanchis*, n.º 19, vol. 14, Arequipa, 1982, pp. 31-34; María Emma Mannarelli, “Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII”, en *Revista Andina*, n.º 5, Cuzco, 1985, pp. 141-155. Disponible en <http://revista.cbc.org.pe/index.php/revista-andina/article/view/69> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022]; Deborah Poole y Penélope Harvey, “Luna, sol y brujas: Estudios e historiografía de resistencia”, en *Revista Andina*, n.º 11, Cuzco, 1988, pp. 277-298; Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas: Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1990; Iris Gareis, “Brujos y brujas en el antiguo Perú: Apariencia y realidad en las fuentes históricas”, en *Revista de Indias*, vol. 53, n.º 158, Madrid, 1993, pp. 583-613; Jorge Hidalgo y Nelson Castro, “Fiscalidad, punición y brujería. Atacama 1749-1755”, en *Estudios Atacameños*, n.º 13, San Pedro de Atacama, 1997, pp. 105-135. Disponible en <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/468> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022]; Alejandra Osorio, “Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII. Formas femeninas de control y acción social”, en Margarita Zegarra Flórez (ed.), *Mujeres y género en la historia del Perú*, Lima, CENDOC-Mujer, 1999, pp. 59-75; Alicia Poderti, *Brujas andinas. La inquisición en Argentina*, Salta, Centro de Investigación Universidad Nacional de Salta, 2001; Bonnie Glass-Coffin, “Curanderas a la sombra de la Huaca de la Luna”, en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 33, n.º 1, Lima, 2004, pp. 81-95; Judith Farberman, *Las salamanacas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005; Paloma Rodríguez Sumar, *Portavoces de las Wak'as: El papel de las autoridades religiosas femeninas en Cajatambo, Siglo XVII*, tesis para optar al grado de Magíster en Historia, mención Estudios Andinos, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017; Claudia Brosseder, *El poder de las huacas. Cambios y resistencias en los Andes del Perú Colonial*, Arequipa, Edición El Lector, 2018; Katty Bravo, *Brujas y diablos en el corregimiento de Yauyos (1660)*, Quito, Ediciones Fausto Reinoso, 2020.

<sup>4</sup> Antonio Paredes Candia, *Brujerías en Bolivia*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1976, pp. 49-53.

<sup>5</sup> Roberto Santos Escóbar, “Dos casos de ‘brujería’ durante el período colonial en La Paz: s. XVIII”, en *Reunión Anual de Etnología*, tomo I, La Paz, 1987, pp. 363-377.

<sup>6</sup> Víctor Hugo Machaca, “Brujas en la Colonia”, en *Página Siete*, La Paz, 22 de julio de 2015. Disponible en <https://www.paginasiete.bo/revmiradas/2015/7/26/brujas-colonia-64017.html> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022]; Víctor Hugo Machaca, “De espacios simbólicos y pervivencias rituales: la Iglesia de San Francisco de La Paz como paisaje cultural”, en Frank Huamani Paliza (ed.), *Paisajes culturales en Iberoamérica*, Lima, Dirección de Paisaje Cultural del Ministerio de Cultura, 2016, pp. 78-95.

ritualidad, al tiempo que incorpora la noción de “resistencia” para dar cuenta de la acomodación de las prácticas y creencias locales a los requerimientos de curas doctrineros y evangelizadores. Estos procesos cobraron mayor visibilidad en torno a la iglesia de San Francisco y a las barriadas nativas adyacentes, escenario que el autor caracteriza como un espacio simbólico de contacto intercultural hispano-indígena. Tanto Víctor Hugo Machaca como Milton Eyzaguirre sugieren que el caso de Josefa Apasa podría constituir un antecedente colonial del culto contemporáneo a las ñatitas, –celebrado en La Paz cada 8 de noviembre–, y de la práctica terapéutica para reintegrar el *ayayu* a la persona enferma<sup>7</sup>.

A partir de estos antecedentes, en este trabajo se propone una aproximación a los objetos por los cuales Josefa Apasa fue acusada. Por una parte, se identificarán los posibles usos y significados que tenían en su vida; y por otro, se indagará en sus probables contextos de producción, circulación y audiencia o recepción<sup>8</sup>. Ello permitirá reflexionar en torno a formas de rupturas, readaptaciones y continuidades de prácticas y saberes antiguos en La Paz a principios del siglo XVIII. Lo que consideramos que podría ser un aporte a una discusión mayor respecto no solo de las formas de la violencia hispana contra conocimientos indígenas, sino que también de las pervivencias de una memoria del pasado andino, presente y activa, a través de los objetos y sus usos en el contexto de la colonialidad española.

Este trabajo se inicia con una presentación del marco teórico-metodológico utilizado. Luego, se presenta un relato simple del juicio para identificar aquello que los testigos recordaban de los objetos que Josefa Apasa utilizaba tanto en sus prácticas mágicas y curativas como para defenderse de envidias y ladrones. En tercer lugar, se desarrolla una inmersión en su contexto histórico, presentando la ciudad de La Paz y el barrio donde vivía, para luego explorar los derroteros de su familia y entorno cercano. En los apartados siguientes desplegamos una serie de ejercicios interpretativos en torno a la acusación y los objetos que inculparon a Josefa. A continuación, nos adentramos en la calavera que tenía en su despensa y luego, abordamos el enterramiento exhumado en su patio. Hacia el final, presentamos nuestro balance y conclusiones en torno a los objetos,

---

<sup>7</sup> Milton Eyzaguirre, *Los rostros andinos de la muerte. Las ñatitas de mi vida*, La Paz, Centro de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018. Por fuera del ámbito académico, dos periodistas paceños incluyeron el “caso Apasa” en una selección de “curiosidades” en formato de difusión destinado al público general, véase: Carlos Gerl Pardo y Randy García Chávez, *Curiosidades paceñas*, La Paz, G&C, 2019, p. 7. Disponible en <http://www.leyendario.com/descargas/> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022]. Por otra parte, el Gobierno Autónomo Municipal de La Paz, a través de su Secretaría Municipal de Culturas, editó una obra ilustrada sobre el “Mercado de las Brujas” y su inserción en el complejo patrimonial de San Francisco, donde también se recupera el proceso judicial contra Josefa Apasa y las prácticas rituales y curativas por las que fue acusada. Ver Gobierno Autónomo Municipal de La Paz, *Mercado de las Brujas en el conjunto patrimonial San Francisco*, La Paz, Secretaría Municipal de Culturas, 2019, pp. 102-103.

<sup>8</sup> Deborah Poole, *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*, Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo, 2000.

las formas de proscripción de los saberes indígenas y su activa vigencia pese a las violencias coloniales.

#### UN MOSAICO DE PEQUEÑOS FRAGMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Para aproximarnos a Josefa Apasa, su contexto y objetos que la inculparon, nuestro trabajo, desde la antropología y la etnohistoria, se nutre del análisis microhistórico. Abordamos su vida y objetos del modo más detallado posible, desplegando una mirada que permita subrayar el contexto histórico en que ella vivía y la densidad de la trama de sus relaciones sociales. Entendemos que esta perspectiva posibilita identificar y conjeturar sobre los significados y usos de sus objetos, desde la historia de vida de esta mujer ayмара colonial<sup>9</sup>.

Nuestro trabajo se inserta en el marco de un ejercicio regresivo e interpretativo porque entendemos que:

“el análisis de las reestructuraciones indígenas bajo la dominación española exige la reconstrucción más minuciosa posible de las diferentes coyunturas coloniales. Por eso nuestro enfoque regresivo tampoco debe proceder según un itinerario continuo, ya que no nos proponemos recomponer de manera artificial un orden del tiempo al revés, sino volver hacia atrás con idas y vueltas para tratar de responder las preguntas”<sup>10</sup>.

Esta forma de acercamiento microhistórico, regresivo, conjetural e interpretativo también se aplicó a la construcción visual-ilustrativa de los espacios y objetos que se presentan en este trabajo<sup>11</sup>. Para ello se efectuó una observación dinámica tanto inductiva como deductiva, ingresando a la casa de Josefa Apasa (en una lógica visual cinematográfica de *zoom in*) desde un contexto amplio (de predominio social hispano-criollo) en el que se insertaba, y desde allí hacia la intimidad de su hogar y objetos. Las ilustraciones fueron realizadas en estilo naturalista, inspiradas en láminas museográficas, con la intención de lograr una aproximación visual de la materialidad, desde su contexto social, histórico, natural y cultural<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Carlo Ginzburg, “Microhistoria: Dos o tres cosas que sé de ella”, en *Manuscrits*, n.º 12, Barcelona, 1994, pp. 13-42; Carlo Ginzburg, *Tentativas*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003; Carlo Ginzburg, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2013 [1979], pp. 171-221.

<sup>10</sup> Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 274.

<sup>11</sup> Las ilustraciones fueron creadas con técnica mixta, lo que incluyó dibujo, acuarela y *collage* digital, contruidos a partir de bocetos de estudio e imágenes fotográficas referenciales. Los *softwares* utilizados para la construcción de imágenes fueron Procreate, Adobe Photoshop, Adobe Illustrator y Adobe InDesign.

<sup>12</sup> El color fue utilizado como método interpretativo, trabajado a través de zonas monocromáticas para contextualizar los objetos, usando una paleta de color acotada con matices y tonos propios del entorno material y natural, lo que permite que las ilustraciones no se presenten como una mera recreación pictórica, considerando además que sus lineamientos gráficos surgieron del cruce de referencias etnohistóricas, etnoarqueológicas,

Los objetos de Josefa Apasa permiten acceder a su contexto como así también a las prácticas colectivas y a las memorias sociales que se transfieren con ellos. Estos guardan historias de sus procesos de producción, circulación y audiencia o recepción, contextos de usos que se constituyen en “actos vitales de transferencia, transmitiendo saber social, memoria y sentido de identidad a través de acciones reiteradas”<sup>13</sup>.

Josefa Apasa utilizó la calavera, el animal muerto y el enterramiento en los márgenes de los controles eclesiásticos puesto que, a ojos hispanos, eran objetos-proscritos. Desde esa tensión, reconocemos que los objetos que derivaron en su condena eran fragmentos de un cuadro mayor, el de las formas en que los conocimientos y saberes andinos “han resistido las fuerzas de la dominación apoyándose en una memoria social de elaboración colectiva para comprender las hegemonías a que están sujetos, con el fin de redesplazarlas creativamente en forma de contrahegemonías”<sup>14</sup>.

Creemos que sus objetos pueden ser pensados como indicios de contrahegemonías, en tanto estuvieron insertos en condiciones y procesos históricos, en cambios dinámicos y transformacionales. Desde condiciones históricas contingentes, con sus estructuraciones y desestructuraciones, ella intervino, actuó y tuvo intención en diferentes niveles de análisis, desde lo político, lo social, lo económico, lo religioso y las producciones de sentido, entrelazados y enredados en niveles micro, meso y macro; a escala local y global<sup>15</sup>.

Desde el uso de sus objetos, Josefa Apasa elaboró respuestas a la sociedad que le tocó vivir. En ellos se presentaban formas propias y locales que mostraban tránsitos desde el mundo indígena al mundo de la hegemonía colonial hispana y, desde allí, nuevamente al indígena<sup>16</sup>. En efecto, ellos constituyeron un índice del carácter multidireccional de los contactos culturales y una expresión de intercambios dinámicos entre culturas, surgiendo de esta manera y como fruto de esos intercambios transculturales<sup>17</sup>. Resulta central avanzar en la comprensión de “las condiciones históricas y los contextos muchas veces locales que contribuyeron a la producción de nuevas epistemologías y formas de conocimiento religioso y social en situaciones coloniales del sur de América Latina”<sup>18</sup>, como lo pudiéramos pensar en el caso de Josefa Apasa. Sin embargo, sus

---

pictóricas y cartográficas.

<sup>13</sup> Diana Taylor y Marcela Fuentes, *Estudios avanzados de performance*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 50.

<sup>14</sup> Thomas A. Abercrombie, *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia de una comunidad andina*, La Paz, Sierpe Publicaciones, 2006 [1998], p. 59.

<sup>15</sup> Tim Ingold (ed.), *Key Debates in Anthropology*, London, Routledge, 1996.

<sup>16</sup> Nicholas Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

<sup>17</sup> Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983 [1940].

<sup>18</sup> José Luis Martínez Cereceda y Astrid Windus, “Epistemologías transculturales: prácticas y producción de conocimientos en zonas de contacto colonial en los Andes y Paraguay”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 28, n.º 1, Estados Unidos, 2019, p. 2. Disponible en <https://doi.org/10.1080/10609164.2019.1585080> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022].

objetos, a través de “sus usos, dan cuenta de la producción y circulación de viejos y nuevos conocimientos, y del empleo de conceptos epistemológicos propios, elaborados por los actores locales en procesos de negociación transcultural de las ideas”<sup>19</sup>.

Sus objetos y prácticas no nos remiten solo a la condición de una mezcla colonial de orígenes culturales heterogéneos, donde convergen lo europeo y lo nativo. Consideramos pertinente entender esa confluencia cultural desde el enfoque de la hibridación ya que permite entrever las tramas del poder que se materializan en la mezcla, es decir, el entramado de relaciones a partir del cual emerge la mezcla en cuestión; casi como enfocarlo que no se ve. La hibridez no remite tanto al objeto en sí mismo como a las percepciones de ellos por parte de los propios actores sociales del pasado y del presente. Al reconocer la hibridación cultural, no solo estamos reconociendo la diferencia cultural, sino también las huellas de las fuerzas hegemónicas y los procesos a través de los cuales las personas nativas crearon culturas coloniales híbridas<sup>20</sup>.

En los objetos y prácticas culturales de Josefa, vemos que la *diferencia*, o lo *extraño* está presente. Mas su presencia no es lo extraordinario; lo que resulta interesante es que Apasa les da sentido y significación trayendo su memoria del pasado al presente. En sus objetos y prácticas andinas y cristianas hay hibridación puesto que reunidos se integran, lo que es incomprensible o más bien inaceptable en el contexto colonial. Allí se contienen memorias, conocimientos y saberes enmarcados en su entorno y su pasado, que siguen poseyendo significación y se actualizan. Además, da cuenta de su agencia nativa en el espacio colonial paceño, y se constituye en su estrategia para hacer frente a la cultura dominante<sup>21</sup>.

Por otro lado, observamos que la calavera, el animal muerto y el enterramiento “no ocultan símbolos andinos para mantener viva una cosmovisión indígena inmovible que traspasa el tiempo y proporciona identidad cultural”<sup>22</sup>, sino que pueden ser considerados como objetos y prácticas presentes en “una arena polifórmica de significaciones políticas y simbólicas que la historia que hace la gente se ha encargado de dinamizar”<sup>23</sup>. Permitiendo entonces reconocer a sus artífices, a las personas y comunidades como agentes y no meros sujetos pasivos de los procesos de colonialidad.

<sup>19</sup> Martínez Cereceda y Windus, “Epistemologías transculturales...”, *op. cit.*, p. 3.

<sup>20</sup> Carolyn Dean y Dana Leibsohn, “Hybridity and its Discontents: Considering Visual Culture in Colonial Spanish America”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 12, n.º 1, Estados Unidos, 2003, pp. 5-35. Disponible en <https://doi.org/10.1080/10609160302341> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022].

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Victoria Castro y Francisco Gallardo, “El poder de los gentiles. Arte rupestre en el río Salado (Desierto de Atacama)”, en *Revista Chilena de Antropología*, n.º 13, Córdoba, 1995, p. 84. Disponible en [10.5354/0719-1472.2011.17521](https://doi.org/10.5354/0719-1472.2011.17521) [fecha de consulta: 16 de enero de 2022].

<sup>23</sup> Francisco Gallardo, “Artefactos precolombinos como sistema cultural”, en Gastón Soublette, *Aula de Arte. Nuestros pueblos originarios. Colección de Arte Indígena de Gastón Soublette*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017, p. 34.



## UN RELATO SIMPLE DEL JUICIO

El proceso judicial fue iniciado de oficio el 27 de julio de 1702 por el capitán Diego Martínez de Baigorri, alcalde ordinario de la ciudad y juez de la causa<sup>24</sup>. La actuación de la justicia capitular en este caso obedeció a que los delitos imputados a Josefa Apasa (inducir enfermedades, contactar a los muertos y curar a través de objetos prohibidos y maleficios) revestían carácter criminal; su intervención buscaba, pues, penalizar las conductas escandalosas, restituir la concordia y pacificar la vida cotidiana de la comunidad vecinal.

El primer testigo convocado fue Sebastián de Monasterios y Sotomayor, vecino de Josefa, quien afirmó tener malas avenencias con la inculpada. Según el testigo, ella solía hacerle supersticiones con el objetivo de causarle daños, prendiendo velas a una calavera que tenía en su casa encima de un poyo junto a otros objetos. Sebastián de Monasterios requisó la casa de Josefa Apasa y halló la calavera tapada con una tela; al querer llevarse el objeto para presentarlo ante el juez, Josefa intentó impedirlo diciéndole que se trataba de una prenda heredada de su padre Pedro Apasa, muerto hacía unos años, y que la tenía para protección contra riesgos y ladrones.

La acusación y el testimonio de Sebastián de Monasterios fueron confirmados por los testigos Gaspar Quispe y Francisca Sisa. El primero había vivido y alquilado un cuarto en casa de Josefa Apasa hacía dos años y, en su declaración, aseguró que la mujer guardaba la calavera en su despensa, a la cual encendía velas los viernes por devoción junto a unos lienzos y bultos de santos. Francisca Sisa, por su parte, confirmó la versión de la visita que hizo Sebastián de Monasterios a la casa de Josefa Apasa<sup>25</sup>.

El 28 de julio, encerrada en el depósito de la ciudad, Josefa prestó declaración<sup>26</sup>. Afirmó que su difunto padre había llevado la calavera a su casa junto con dos bultos de santos y unas estampas del convento de San Francisco, todo lo cual había obtenido como fiador de un indio sacristán llamado Joseph al pagar por él una cruz de plata que este había hurtado del convento. Josefa Apasa explicó que, al huir el sacristán, su padre

<sup>24</sup> BCUMSA 56, f. 1r. Creemos que Roberto Santos Escóbar se equivocó al afirmar que el proceso fue llevado a cabo por la justicia civil debido a la inexistencia de una oficina del tribunal inquisitorial en La Paz. En primer lugar, el Santo Oficio no tenía jurisdicción sobre la población nativa. En segundo lugar, la documentación notarial da cuenta de la actuación de varios oficiales del Santo Oficio en La Paz (comisario, familiar, alguacil mayor, secretario, receptor, notario) desde, por lo menos, 1582. Para septiembre de 1701, fecha cercana al inicio de la causa contra Josefa Apasa, el doctor don Gerónimo de Cañisares Ibarra, deán de la catedral, provisor y vicario general a cargo del obispado en sede vacante, era asimismo comisario del Santo Oficio. Véase, Santos Escóbar, “Dos casos de ‘brujería’...”, *op. cit.*, p. 366 y Archivo de La Paz (en adelante ALP), Registros de Escrituras, caja 60, leg. 91-4, fs. 362r-363v.

<sup>25</sup> BCUMSA 56, fs. 3r-5r.

<sup>26</sup> Desde el siglo XVI, la normativa eclesiástica dimanada de los concilios limenses y de los posteriores sínodos charqueños establecía la reclusión de las personas acusadas de hechicería en instalaciones diseñadas para tal fin. Véase Josep M. Barnadas, “Extirpación de idolatría en Charcas: legislación y acción de la Iglesia (siglos XVI-XIX)”, en *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, n.º 10, Sucre, 2004, pp. 79-118. Sobre la cárcel pública de la ciudad de La Paz, véase Ariel J. Morrone, “Prisioneros de su propio oficio. Los caciques del lago Titicaca en las cárceles públicas del Sur Andino (siglos XVI-XVII)”, en *Diálogo Andino*, n.º 65, Arica, 2021, pp. 65-80.



se había llevado sus pertenencias (entre ellas la calavera, las estampas y los bultos), y que desde entonces guardaba estos objetos para devolverlos al propietario, de quien tenía noticia que se encontraba en el valle de Tacna. Josefa dijo que su padre había muerto hacía cinco años y que encendía las velas para adoración de un crucifijo y de los santos<sup>27</sup>.

El 15 de agosto el juez le solicitó al acusador, Sebastián de Monasterios, presentar más testigos que declarasen en contra de Josefa<sup>28</sup>. Al día siguiente, tomó declaración a Cristóbal Condori, sobrino de Apasa, quien alegó tener problemas de herencia y deudas con la acusada, para luego reconfirmar que ella tenía una calavera a la cual solía prenderle velas, aunque no supo si a los santos o a los muertos. Cristóbal Condori no dudó, en cambio, en postular que su tía quería su muerte para liberarse de la obligación de compartir la herencia que había dejado su abuelo, el padre de la acusada<sup>29</sup>.

Pero las acusaciones no acabarían allí. El 17 de agosto el juez solicitó al escribano que certificara el hallazgo de “un envoltorio enterrado en el patiesito de su casa serca de su puerta del cuarto de donde se sacó la calavera”. De inmediato, el mismo Sebastián de Monasterios volvió a prestar declaración, informando que, bajo amenaza de azotes, había logrado obtener el testimonio de Micaela, hija de Josefa Apasa. La muchacha admitió que se trataba de objetos con los cuales la acusada había hecho diversas ceremonias para sanar una lastimadura de su hijo Andrés, debido a una caída que este había sufrido en el mismo patio. Tras estas declaraciones, Sebastián de Monasterios (acompañado por Juan de Santander, vecino de la ciudad, y Sebastián Arratia, indio de la parroquia de San Pedro) fue a la casa de Josefa Apasa donde encontró enterrado un envoltorio de jerga negra que contenía coca, coro, chuño, habas, quinoa, hilos pasados, cabellos, un pedazo de cayto hilado con lana negra y blanca y otro pedazo de cayto negro, y por debajo, un cuy muerto y quemado<sup>30</sup>.

Las declaraciones de tres nuevos testigos comprometieron aún más la situación de la acusada, a la vez que revelaron la existencia de otro inculpado, el indio Sebastián Arroyo, acusado de participar en el ritual de curación del pequeño Andrés. Isabel Capcome, quien había arrendado por dos años al padre de Josefa un cuarto en la casa, afirmó que esta pretendió cobrar una supuesta deuda que la arrendataria tenía con su difunto padre. Tras negar esa deuda, Isabel Capcome afirmó que Josefa Apasa la había amenazado a ella y a su hija, y que en consecuencia esta última había enfermado. Por su parte, Juan de Santander y Sebastián Arratia brindaron detalles sobre la exhumación del envoltorio<sup>31</sup>.

El 18 de agosto el juez designó como promotor fiscal a Gregorio Pacheco Cerquera y como defensor a Andrés Jaquez de Ayala<sup>32</sup>. El 5 de diciembre, el fiscal declaró culpa-

<sup>27</sup> BCUMSA 56, fs. 5r-6r.

<sup>28</sup> BCUMSA 56, f. 10r.

<sup>29</sup> BCUMSA 56, fs. 6v-7r.

<sup>30</sup> BCUMSA 56, fs. 9r-10v.

<sup>31</sup> BCUMSA 56, fs. 10v-13r.

<sup>32</sup> BCUMSA 56, fs. 13v-14v. ALP Expedientes Coloniales (en adelante, EC), caja 42 exp. 25, fs. 3r-3v y 5r.

ble a Josefa Apasa, mientras que el nuevo inculpado Sebastián Arroyo se hallaba preso en la cárcel pública de la ciudad para dar su declaración. Arroyo reconoció su amistad con Josefa y haber vivido dos años en su casa, alquilando un cuarto. Afirmó saber que ella tenía una calavera a la que prendía velas para protección, y que había participado del enterramiento del envoltorio por orden de Josefa y su pareja, el mestizo Simón, quienes habían realizado la curación. A partir de la declaración de Sebastián Arroyo, el juez ordenó la prisión del mestizo Simón (cuya sustanciación no consta en el expediente) y una nueva declaración de Josefa<sup>33</sup>.

El 6 de diciembre, la acusada volvió a declarar. Sostuvo que el envoltorio y el conejo fueron enterrados por Sebastián Arroyo, “indio que sabe curar”, quien le había solicitado el conejo y los ingredientes del envoltorio para realizar la cura a su hijo. Por último, aseguró que ni ella ni su pareja participaron de la ceremonia de curación de Andrés ni del entierro del envoltorio, alegando desconocer las artes para curar con esos objetos y haber estado enferma bajo los cuidados de Simón<sup>34</sup>. Este tramo del expediente se cierra el 11 de diciembre, cuando el juez ordenó notificar la confesión de ambos reos al fiscal para que se pronunciara al respecto<sup>35</sup>.

Todo inculpaba a Josefa Apasa, y si se considera el intercambio de alegatos entre el promotor fiscal y el defensor, ocurridos entre el 7 de mayo y el 20 de junio de 1703, se observa un verdadero “duelo de actores sujetos a recitar un libreto”<sup>36</sup> que permite echar una mirada al utillaje conceptual disponible y a las estrategias argumentativas elaboradas a partir de la normativa y de las costumbres estiladas en la ciudad.

En primer lugar, el fiscal recomendó la condena de Josefa Apasa y Sebastián Arroyo “para su therror y escamiento y exemplo de otros” como efecto de todo lo actuado por el juez, desestimando las declaraciones negativas de los acusados. No solo los consideraba culpables de contrariar los preceptos de la religión católica, sino también de perturbar el orden público, lo cual impedía que se les pudiera “minorar ni acer conmisericion, respecto de la gravedad del delito”<sup>37</sup>.

Por su parte, el defensor solicitó la absolución y pronta liberación de ambos acusados, alegando que las imputaciones habían sido excesivas porque la calavera no había sido empleada para maleficios (de hecho, estaba a la vista de quien entrara a la casa

---

Ambos eran procuradores del número de la ciudad, oficios a los que habían accedido por remate público a inicios de agosto de 1702, por la suma de veinticinco pesos corrientes cada uno.

<sup>33</sup> BCUMSA 56, fs. 17r-19r.

<sup>34</sup> BCUMSA 56, fs. 19v-21v. Indignado frente a las respuestas evasivas de Josefa durante el interrogatorio, el juez de la causa la reprendió por negar los hechos y acusaciones que, ante sus ojos, eran evidentes (fs. 21r-21v). Tal como plantea Carlo Ginzburg, nos encontramos ante “una técnica típicamente sugestiva de interrogatorio, destinada a encarrilar las respuestas de la imputada en una dirección preestablecida”. La inducción de las respuestas a través de preguntas capciosas constituía una “técnica que tiende a extraerle al imputado aquello que el inquisidor cree fervientemente que es la verdad”. Véase Ginzburg, “Indicios. Raíces de un paradigma...”, *op. cit.*, pp. 33 y 39.

<sup>35</sup> BCUMSA 56, f. 22r.

<sup>36</sup> Farberman, *Las salamancas...*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>37</sup> BCUMSA 56, fs. 23r-24r.

de Josefa Apasa). Asimismo, el defensor enfatizó que Josefa era “una yndia que no se le alcanza, por su incapacidad, si era licito, o no el tener dicha calabera en su casa” y que de los autos no se deducía que ella hubiera infligido daño alguno. También recaló en la condición de ignorante de Sebastián Arroyo, quien además había ayudado a Josefa a sanar a su hijo Andrés “como yndio incapaz, por vivir en su casa, y por ver si podia adquirir algo para comer [...] y beber, no porque fuese exercitado en hechiserias, como se supone, y se exagera de contrario”. Para enfrentar las acusaciones del fiscal, el defensor apelaba, pues, a dos características definitorias de la condición indígena en el sistema jurídico colonial: su ignorancia y su pobreza. El defensor, Andrés Jaquez de Ayala, observaba que “por ser como son yndios incapazes, que no se les alcanza ningun conocimiento de lo que se les supone, por la ignorancia con que proceden, solamente por comer y beber hacen qualesquier embustes”, en referencia directa a la miserabilidad y la rusticidad de sus defendidos<sup>38</sup>. Cabe destacar aquí la actuación de un solo defensor para ambos acusados, quienes se inculparon entre sí con la intención de librarse de los actos de magia y hechicería que, según los testigos, ellos habrían cometido, lo cual pudo haber obstaculizado más aún la defensa eficaz de cada acusado.

La réplica del fiscal no se hizo esperar: desestimando los alegatos del defensor, puntualizó que las calaveras humanas, como parte de los restos de cualquier cristiano fallecido, debían ser sepultadas, y “nunca este genero puede correr en prendas y que ninguna persona quisiera rezevir”<sup>39</sup>. Del mismo modo, reforzó su argumento sobre el desorden público, dado que con sus acciones los acusados habían dañado tanto a sus vecinos como a la “república cristiana”. Ante la severidad del fiscal, el defensor se esmeró aún más por dejar en claro su parecer:

“Y porque el uso de una calavera enderesado a buen fin, y tener presente la memoria de la muerte en su imagen, no esta prohibido en ley alguna mayormente quando positivamente no consta el que mis partes ayan abusado dello; y por lo que toca a aver hecho curaciones con el dicho conejo, puede la experiençia enseñar alguna natural simpatia en este animal que ocasione saludable efecto en su aplicacion en los demas ingredientes que contenia el emboltorio, y que el averlo enterrado, fuese mala inteligencia, o por ventura introduccion de la medicina a prevenir el daño de la comprençion del dicho medicamento, o mala vezindad, sin que por la confesion de las partes resulte abusion; o supersticion alguna”<sup>40</sup>.

El defensor no asociaba la presencia de la calavera a prácticas prohibidas sino a “la memoria de la muerte”, como recordatorio de lo efímero de la vida humana, mientras

<sup>38</sup> BCUMSA 56, fs. 25v-26r. Francisco Cuenca Boy, “Especialidades procesales de los indios y su sustrato romanístico”, en *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, vol. 10, La Coruña, 2006, pp. 157-167; Caroline Cunill, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, en *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 8-9, San José, 2011, pp. 229-248.

<sup>39</sup> BCUMSA 56, f. 27r.

<sup>40</sup> BCUMSA 56, fs. 29r-29v.

que el uso del cuy y del envoltorio respondía a inofensivas prácticas medicinales de tipo simpático<sup>41</sup>.

Tras ponderar los cuatro alegatos, el 23 de junio de 1703 el juez de causa decidió validar los pareceres del fiscal y procedió a dar sentencia definitiva, condenando a los acusados a la pena corporal de azotes. Josefa Apasa y Sebastián Arroyo recibirían cincuenta y veinticinco azotes, respectivamente, con apercibimiento de recibir otros doscientos adicionales y ser desterrados de la ciudad en caso de reincidencia<sup>42</sup>.

#### JOSEFA APASA, ¿BRUJA O HECHICERA?

Sabido es que los conquistadores y evangelizadores españoles llegaron a América con un imaginario en el que magia y religión estaban divididas por una delgada frontera delineada por la presencia o ausencia del Demonio, que a su vez tenía reminiscencias constantes a la herencia de los textos de la Antigüedad clásica y a la lucha por el establecimiento del cristianismo como religión oficial. Esto se plasmó en la proyección religiosa del legado del paganismo antiguo y de la escolástica medieval en las descripciones de las culturas americanas, que terminaron por polarizarse en torno al concepto de idolatría<sup>43</sup>. En otras palabras, las manifestaciones americanas de lo religioso, lo mágico y lo oculto fueron vistas por los recién llegados bajo el halo del discurso católico de lo diabólico; por su parte, la población nativa no siempre adoptó estos discursos, sino que más bien los transformó a partir de procesos de resistencia, resurgimiento y acoplamiento que, lejos de someter a las prácticas religiosas autóctonas, se redispusieron, resurgieron y continuaron albergando una comprensión indígena del mundo expresando su propia realidad<sup>44</sup>.

Para el caso andino colonial, la persecución a las prácticas nativas vistas como idólatricas se centró en las figuras que organizaban y dirigían el culto a las divinidades, quienes recibieron el nombre de dogmatizadores, hechiceros, brujos e idólatras entre otros calificativos. Especialistas que habrían perdido sus espacios rituales colectivos,

<sup>41</sup> James George Frazer define que la magia simpática se funda en la idea de que las cosas se influyen de modo recíproco a través de una atracción secreta o una “simpatía oculta” que se transmite de la una a la otra por una clase de éter invisible. Los principios sobre los cuales se compone el pensamiento mágico serían dos: el de la homeopatía, que se basa en la asociación de ideas por semejanza y por ende lo similar produce lo similar; y el del contagio, que se funda en la asociación de ideas contiguas, es decir, aquellas cosas que han estado en contacto siguen ejerciendo influencia mutua una vez separadas. James G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981 [1890].

<sup>42</sup> BCUMSA 56, fs. 29v-30v. No consta en el expediente la sustanciación de las penas, lo cual puede obedecer a la ausencia de los folios respectivos (por sustracción u otras cuestiones de índole archivística) o a una resolución ulterior del caso en instancias extraoficiales.

<sup>43</sup> Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 8.

<sup>44</sup> Nicholas Griffiths, *La Cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, p. 24.

pero no así sus audiencias, y que con la evangelización vacilarían entre participar de espacios católicos de manera pública y recurrir a sus prácticas andinas ancestrales en la clandestinidad<sup>45</sup>.

Las discusiones en torno a la definición de la brujería y la hechicería tenían larga data en los círculos doctos y teológicos del Viejo Mundo. La figura de la bruja era asociada a fines negativos, como una imagen que podía actuar a distancia sin la necesidad de un objeto o acción intermediaria; la voluntad de la persona era suficiente para causar daño e incluso la muerte. Otra de las características más importantes de las brujas era el acto colectivo, el uso de unturas o polvos maléficos para volar y adormecer a las víctimas y el pacto expreso con el Demonio, incluso a través del acto sexual. La hechicería, por su parte, necesitaba de un vehículo o medio y de un ritual para actuar sobre los cuerpos y el mundo, y se trataba de una actividad voluntaria, cuyo agente era consciente de su poder y lo aplicaba para el bien o para el mal<sup>46</sup>.

Por otro lado, y si bien es cierto que en los círculos académicos e intelectuales la discusión sobre las diferencias entre hechicería y brujería estaban más o menos claras, en el mundo popular y campesino europeo las distinciones no fueron tan nítidas. Con los especialistas ya descritos, se confundieron o al menos operaron al mismo tiempo otros agentes que ocupaban procedimientos híbridos (si se quiere, “heterodoxos”) aprendidos tanto de la práctica como de una serie de manuales que empezaron a circular en Europa durante los siglos XIV y XV<sup>47</sup>.

Las distinciones entre magia y religión tampoco estaban del todo claras, pudiendo leer algunos actos de la liturgia cristiana ejecutada por los sacerdotes (como el culto a los santos y los sacramentos) como teñidos de paganismo. Es decir, el mismo cristianismo ayudó a perpetuar prácticas que pudieron ser leídas como mágicas, pero que se mantuvieron en la esfera del sacerdocio que legitimaba su ejecución reservándolas al saber erudito teológico dominado por los varones. En cambio, el espacio popular fue más llano a ser manipulado por las mujeres, campo donde se desarrollaba la brujería<sup>48</sup>.

A medida que avanzaba el proceso de evangelización y la imposición del orden colonial, es posible identificar ciertos cambios o redistribuciones de las prácticas religiosas andinas. Ya para mediados del siglo XVII se evidencia una disminución de los actos colectivos y se vislumbra su paso a espacios privados o domésticos debido a la clandes-

---

<sup>45</sup> Luis Millones, “Actuar y curar: el arte de los curanderos andinos”, en *Alejandro Málaga Medina. Homenaje (1935-1995)*, Lima, Academia Peruana de Historia Eclesiástica, 2009, pp. 57-69.

<sup>46</sup> Diana Ceballos, “Grupos sociales y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada a finales del periodo colonial”, en *Historia Crítica*, n.º 22, Bogotá, 2001, pp. 51-75. Disponible en <https://doi.org/10.7440/historicrit22.2001.03> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022]; Diana Ceballos, *La Inquisición de Cartagena de Indias o de cómo se inventa una bruja en el siglo XV*, Trabajo de promoción a Profesor Asociado, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

<sup>47</sup> Richard Kieckhefer, *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1992; Fabián A. Campagne, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

<sup>48</sup> José Manuel Rodríguez, Natalia Urrea y María Fernanda Insulza, “Un estudio de la hechicería amorosa en la Lima virreinal”, en *Atenea*, n.º 509, Concepción, 2014, pp. 245-268.

tinización forzada que sufrieron esas prácticas, con la consiguiente ruptura de la función corporativa de los ritos colectivos. A su vez, figuras cristianas como las de los santos, se fueron convirtiendo en articuladores de identidades comunitarias<sup>49</sup>.

Para el tiempo del juicio a Josefa Apasa, a principios del XVIII en el espacio andino colonial, las prácticas mágicas dedicadas a influir tanto en la salud como en el infortunio o incluso el amor, se hallaban ya bajo el influjo de procesos híbridos y multidireccionales de significación en virtud de la interacción entre culturas nativas, africanas y europeas. Así, a las técnicas prehispánicas se les sumaron otras llegadas desde Europa y África que “se rehacen al calor de la nueva tierra y las nuevas gentes”<sup>50</sup>.

Durante el siglo XVIII, al menos treinta y ocho mujeres fueron procesadas en Lima por hechicerías. En los distintos juicios y sus declaraciones se puede reconocer que sus ritos y ceremonias presentaban importantes similitudes con las hechiceras ibéricas, como la realización de filtros amorosos y ungüentos sobre la base de instrumentos e ingredientes caseros o de uso frecuente en la cocina de cualquier mujer, como granos y hierbas, además de la invocación a santos cristianos, pero también a figuras de culto provenientes del mundo prehispánico<sup>51</sup>. Pero para el caso ibérico, la posibilidad de distinguir quién era bruja, sortilego o hechicero estaba dada más bien por el entramado de las relaciones sociales entre denunciantes, clientes, vecinos y familiares<sup>52</sup>. Así, para la situación de Josefa Apasa, resulta clave dilucidar el entramado de relaciones sociales que configuraron su caso como una amenaza al orden social colonial y aquellos factores que permitieron etiquetarla como bruja o hechicera, para así reordenar las relaciones de poder en el microespacio de sus relaciones económicas y sociales.

#### LA CIUDAD DE LA PAZ Y EL BARRIO DONDE VIVÍA JOSEFA

En vida de Josefa Apasa, la ciudad de Nuestra Señora de La Paz, que para 1675 contaba con un total de doce mil seiscientos habitantes<sup>53</sup>, se había consolidado como un nodo clave en la red de ciudades coloniales que estructuraban el “espacio peruano” en torno a la producción minera de Potosí. El gran crecimiento económico y demográfico que

<sup>49</sup> Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 310; Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 14; Griffiths, *La cruz...*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>50</sup> Luis Millones y Laura León, “La magia amorosa del norte del Perú”, en *Patio de Letras*, año II, vol. II, n.º 1, Lima, 2004, p. 75.

<sup>51</sup> Rodríguez, Urra e Insulza, “Un estudio de la hechicería...”, *op. cit.*, p. 248.

<sup>52</sup> María Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2004.

<sup>53</sup> Thierry Saignes, *Los Andes orientales: historia de un olvido*, Lima / Cochabamba, Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1985, p. 311; Rossana Barragán, “La ciudad moldea las parroquias. La ocupación urbana del espacio indígena. El caso de La Paz en el siglo XIX”, en *Reunión Anual de Etnología*, La Paz, 1987, tomo I, p. 501; López Beltrán, *Alianzas...*, *op. cit.*, p. 37.

atravesó la ciudad respondió, entre otros factores, a la concentración de actividades artesanales y mercantiles que redistribuían los bienes provenientes de su *hinterland* rural, de otras regiones del virreinato e incluso de Europa. Desde los valles orientales y el altiplano, tanto los cultivos (maíz, trigo, papa, coca, ají, viñedos) como los productos derivados de la actividad ganadera (producción textil en obrajes a partir de la lana de llama o de oveja), encontraban en el núcleo paceño un activo mercado consumidor. En tanto punto de convergencia de rutas mercantiles en el “espacio del trajín”, La Paz constituía una posta obligada para las recuas de llamas desde Arequipa y Cuzco hasta el polo minero potosino y las ciudades de La Plata y Oruro<sup>54</sup>.

Esta “doble vocación agrícola y mercantil” de la ciudad de La Paz traccionó a gran parte de la población altiplánica que, desde principios del siglo XVII, había comenzado a migrar desde los pueblos de reducción, fundados durante la visita general ordenada por el virrey Francisco de Toledo (1570-1575)<sup>55</sup>. Ese “ausentismo táctico antifiscal” respondía a una estrategia de las poblaciones nativas y sus autoridades para recrear circuitos de movilidad estacional y desligarse de las obligaciones coloniales (el tributo y la mita) y de los abusos de las autoridades hispano-criollas<sup>56</sup>. Del mismo modo, para la segunda mitad del siglo XVII se registra un incremento de la población nativa en la ciudad y sus valles aledaños, empleada en actividades textiles y cocaleras para el abastecimiento de los centros mineros surandinos, en reemplazo de la producción que hasta entonces provenía de la región cuzqueña<sup>57</sup>.

Como resultado de la conjunción de estos procesos, desde mediados del siglo XVII, las parroquias de indios ubicadas en los alrededores del casco paceño constituyeron verdaderos refugios para los migrantes de los pueblos de reducción altiplánicos, espacios de una nueva sociabilidad que, con el paso de las décadas, redundó en la conformación de

<sup>54</sup> Carlos Sempat Assadourian, *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982, pp. 207, 321; Luis Miguel Glave, *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI / XVII*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989; Clara López Beltrán, *Alianzas familiares. Elite, género y negocios en La Paz, siglo XVII*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1998, p. 29; Laura Escobari de Querejazu, *Producción y comercio en la historia de Bolivia colonial. Siglos XVI-XVIII*, La Paz, Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Estudios Bolivianos-Plural, 2014, pp. 264-266.

<sup>55</sup> Saignes, *Los Andes orientales...*, *op. cit.*, p. 306.

<sup>56</sup> Saignes, *Los Andes orientales...*, *op. cit.*, p. 310; Thierry Saignes, “Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)”, en Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*, La Paz, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1987, pp. 111-158; Jorge Hidalgo y Viviana Manríquez, “Mercado y etnicidad: lecturas de la revisita de Atacama de 1683”, en *Estudios Atacameños*, n.º 10, San Pedro de Atacama, 1992, pp. 151-171. Disponible en <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/issue/view/17> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022]; Alan Durston y Jorge Hidalgo, “La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: casos de regeneración colonial de estructuras archipiélagas”, en *Chungara*, vol. 29 n.º 2, Arica, 1997, pp. 249-273. Disponible en <http://chungara.cl/index.php/es/allcategories-en-us/11-volumenes-espanol/88-volumen-29-numero-2-1997> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022].

<sup>57</sup> Barragán, “La ciudad moldea...”, *op. cit.*, p. 500; Escobari de Querejazu, *Producción y comercio...*, *op. cit.*, pp. 263-267.



nuevas identidades colectivas y nuevas subjetividades (ver figura 1). De este modo, los pobladores de estas rancherías y barriadas organizaron sus labores cotidianas, sus vínculos familiares, sus actividades productivas y de consumo y sus prácticas devocionales al calor de la vida parroquial, como fue el caso de Josefa Apasa y su familia (figura 2)<sup>58</sup>.

FIGURA 1  
La ciudad de La Paz: composición regresiva<sup>59</sup>



Autoría: Pilar Salazar Littin

<sup>58</sup> Gabriela Ramos, *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2010, pp. 127-139; Gabriela Ramos, “Sacred boundaries: parishes and the making of space in the colonial Andes”, en Maya Kominko (ed.), *From Dust to Digital. Ten Years of the Endangered Archives Programme*, Cambridge, Open Book Publishers, 2015, pp. 225-258. Disponible en <http://dx.doi.org/10.11647/OBP.0052> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022]; Ana María Presta, “Espacios, gentes y cosas que importan. La producción histórica del colonialismo tras los consumidores indios y españoles. Charcas, siglo XVI”, en Juan Manuel Bartolomé y Máximo García Fernández (coords.), *Apariencias contrastadas: contraste de apariencias. Cultura material y consumos de Antiguo Régimen*, León, Universidad de León, 2012, pp. 119-136.

<sup>59</sup> Para el contexto, lo primero fue identificar el lugar donde se desarrollaron los hechos (desde lo general a lo particular), geolocalizado el entorno general donde la investigación sitúa a Josefa Apasa (en el entorno de la iglesia de San Francisco en La Paz a inicios del siglo XVIII), identificando los puntos referenciales más importantes: iglesias y sus barrios contiguos, casco histórico de la ciudad, curso del río Choqueyapu que cruza la ciudad y separa el casco histórico colonial de los barrios indígenas (emplazados enfrente, hacia arriba). Este ejercicio gráfico de geolocalización permite construir imágenes a partir de la fusión de mapas y obras pictóricas de la época con imágenes fotográficas (elevadas) de *softwares* actuales. Junto con lo anterior, las ilustraciones se crearon sobre la base de antecedentes históricos generales (vestigios de localidades aymara en el norte de Chile y patrones de asentamiento coloniales), libros y fotografías de terrenos, que permitieron una reconstrucción visual de la arquitectura, la materialidad y el entorno social, además de imágenes antiguas específicas de la ciudad de La Paz (documentos históricos, catálogos e ilustraciones de barrios cercanos). Para la creación de los fotomontajes se recurrió al *Plano de La Paz* de Leonardo Lanza (1877) y a la obra *El cerco de la Paz 1781*, de Florentino Olivares (1888). Josefina L. Matas Musso, “Incidencia de la espiritualidad franciscana en la evolución urbana de la Real Audiencia de Charcas”, en *AREA*, vol. 26, n.º 1, Buenos Aires, 2020. Disponible en: <https://area.fadu.uba.ar/area-2601/matas-musso2601/> [fecha de consulta: 29 de julio de 2022].

FIGURA 2  
*La ciudad de La Paz: focos de estudio*



Autoría: Pilar Salazar Littin

En 1684, en el contexto de la visita general ordenada por el virrey Melchor de Navarra y Rocafull, duque de La Palata, el corregidor de la ciudad, Bernabé Felipe de Aragón, empadronó a los habitantes de las parroquias de indios y de otras barriadas menores<sup>60</sup>. Para ello, el corregidor se propuso relevar la cantidad de “indios originarios” y “forasteros” residentes en las parroquias de San Sebastián y Santa Bárbara y en el pueblo de reducción de San Pedro y Santiago de Chuquiabo, como así también registrar a los denominados “yanaconas de Su Majestad” y otros que prestaban servicios personales en la iglesia y convento de San Francisco y en las residencias de vecinos hispano-criollos.

El corregidor Aragón también visitó los barrios de Carcantía (hacia el Calvario), Larcapata y Capacanavi (detrás de San Francisco), poblados en total por seiscientos cincuenta personas en pequeñas chozas. Estas aglomeraciones eran barriadas adyacentes a las parroquias de indios, en los arrabales de la ciudad, y pobladas “por familias pobres desligadas del campo, mercachifles y operarios de labores urbanas”<sup>61</sup>, tales como jorna-

<sup>60</sup> Glave, *Trajinantes...*, *op. cit.*, pp. 309-310. El objetivo central de la visita consistía en reclutar a la población indígena residente en la ciudad para la mita de Potosí, cuyos contingentes habían mermado desde principios del siglo.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 326.

leros, arrieros, vendedores al menudeo o asistentes en obrajes y otros talleres de oficios como zapateros, carpinteros, barberos o sastres<sup>62</sup>. Si en el siglo XVII las casas de los “indios del común” eran pequeñas, de planta circular, techos de paja y de un solo ambiente, a principios del siglo XVIII algunos caciques tenían unas más amplias, de planta rectangular, con tres ambientes. Incluso algunos pobladores hispano-criollos poseían propiedades en esas barriadas indígenas<sup>63</sup>. Estas observaciones resultan significativas puesto que, según veremos más adelante, las características habitacionales de la casa donde vivía Josefa Apasa habrían constituido uno de los principales motivos que llevó a varios de sus vecinos y vecinas a delatarla, y a la justicia ordinaria de la ciudad, a acusarla de “hechicera”.

El barrio de Capacanavi, donde vivía Josefa, constituía una “bisagra entre el universo campesino y el universo del poblador indígena urbano”<sup>64</sup>. Estaba emplazado detrás del convento franciscano, y se encontraba unido al casco paceño a través de un puente por el que circulaban, de manera cotidiana, personas, objetos, informaciones y simbolismos. Toda el área de influencia de la iglesia de San Francisco conformaba un espacio de intensa actividad intercultural<sup>65</sup>, sostenida en gran medida por actividades mercantiles al menudeo (sobre todo, venta de alimentos y bebidas) que transcurrían en puestos y tiendas situadas en las inmediaciones del convento y del puente (figura 3)<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Silvia Arze, “Los artesanos de las ‘parroquias de indios’ de La Paz y la incorporación de ayllus indígenas a la ciudad”, en Gobierno Autónomo Municipal de La Paz, *Markas, tambo y waq'as: los caminos de la memoria del valle de La Paz-Chuquiago Marka*, La Paz, CIMA, 2015, pp. 395-415. La territorialidad de estos barrios se articulaba en torno a una calle que le daba su nombre. La de Larcapata corresponde a la actual Melchor Jiménez entre Santa Cruz y su confluencia con Murillo, mientras que Capacanavi corresponde a la actual calle Linares entre Santa Cruz y Sagárnaga. Ver Rossana Barragán, “Ciudad y sociedad, La Paz en 1880”, en *Ciencia y Cultura*, n.º 7, vol. 4, La Paz, 2000, p. 207. Disponible en <http://bibvirtual.ucb.edu.bo/revistas/index.php/cienciaycultura/article/view/702> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022]; Gobierno Autónomo Municipal de La Paz, *Mercado de las Brujas...*, *op. cit.*, pp. 7-12. En el *Diccionario histórico del departamento de La Paz* se consigna: “Subiendo por la de Sagárnaga, tomando la de Linares, se hallaría en la pequeña placita de Capacanagui, mercado ocupado por indias”, quizás en referencia a la actual Plaza Gonzalo Velasco Carrasco. Véase, Nicanor Aranzaes, *Diccionario histórico del departamento de La Paz*, La Paz, La Prensa, 1915, p. 549. Por su parte, Julio Díaz Arguedas afirma sobre la calle Linares: “Era conocida en los primeros tiempos por ‘Calle Capacanagui’, en razón de haber sido abierta en terrenos que pertenecían al cacique de este nombre”, aunque no refiere sus fuentes de información. Julio Díaz Arguedas, *Síntesis histórica de la ciudad de La Paz*, La Paz, Casa Municipal de la Cultura ‘Franz Tamayo’, 1978, p. 440.

<sup>63</sup> Laura Escobari de Querejazu, “Poblados de indios dentro de poblados de españoles. El caso de La Paz y Potosí”, en Ramón Gutiérrez (coord.), *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*, Quito, Abya Yala, 1993, pp. 321-322; Laura Escobari de Querejazu, *Caciques, yanacunas y extravagantes. Sociedad y educación colonial en Charcas, s. XVI-XVIII*, La Paz, Plural, 2001, pp. 41-42. “Las de los indios son todas casitas pequeñas cubiertas de paja; el patio central y corral es todo uno, y esto es muy pequeño; en un mismo aposento, aunque pequeño, tienen sus camas y guisan de comer y está toda su haciendilla, y allí caben las gallinas y conejuelos que tienen, que se llaman *cuiés*”. Diego Cabeza de Vaca, “Descripción y relación de la ciudad de La Paz (1586)”, en Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones Geográficas de Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles-Atlas, 1965, tomo I, pp. 349-350.

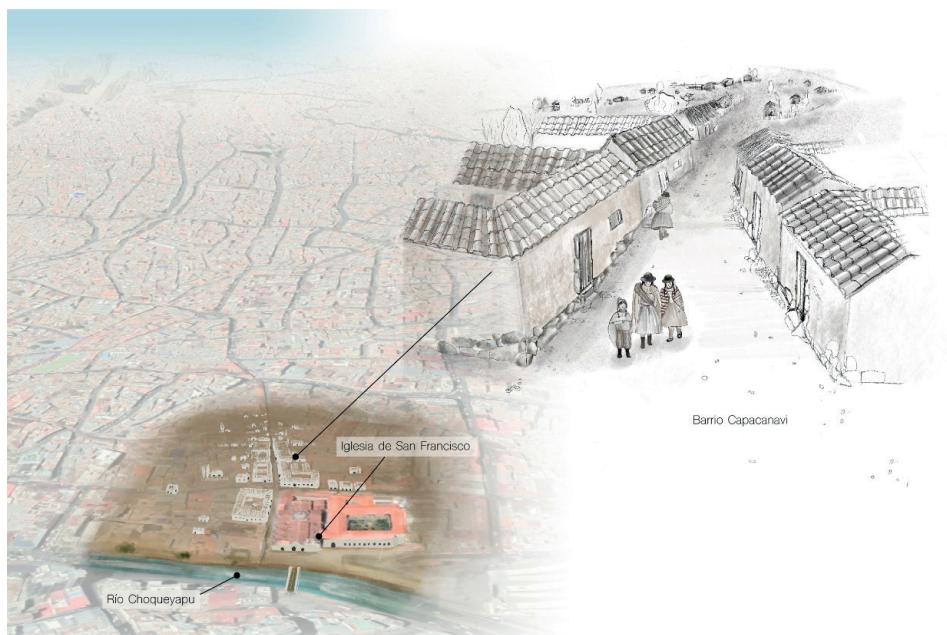
<sup>64</sup> Glave, *Trajinantes...*, *op. cit.*, p. 325.

<sup>65</sup> Machaca, “De espacios simbólicos...”, *op. cit.*

<sup>66</sup> Escobari de Querejazu, *Producción y comercio...*, *op. cit.*, pp. 273-274.



FIGURA 3  
*Recreación del barrio de Capacanavi*



Autoría: Pilar Salazar Littin

#### LOS VÍNCULOS SOCIALES Y FAMILIARES DE JOSEFA: UNA DENSA TRAMA RELACIONAL EN EL BARRIO DE CAPACANAVI

Josefa Apasa decía ser “natural desta çiudad de la parroquia de San Sevastian de la parte de San Francisco”. En los padrones de esa parroquia de 1684, no se encuentran menciones sobre ella ni su padre<sup>67</sup>. Sin embargo, en el padrón de los yanaconas que asistían al convento franciscano, bajo la autoridad del cacique Pedro Condori, el corregidor registró a “Luisa Chirino de 36 años viuda de Pablo Condori. Christoval Condori su hijo de 4 años”<sup>68</sup>. Sabemos que un sobrino de Josefa se llamaba Cristóbal Condori, quien para

<sup>67</sup> BCUMSA 56, f. 19v. Para reconstruir el entorno cercano de Josefa y acercarnos a sus vínculos familiares y sociales, exploramos los padrones elaborados en 1684 por el corregidor de La Paz y los registros parroquiales disponibles, con el objetivo de aportar nueva información biográfica, complejizar su perfil e historizar sus derroteros.

<sup>68</sup> Visita de la ciudad de La Paz, Padrón de los forasteros del convento de San Francisco, 1684, en Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina, (en adelante AGN), sala XIII, leg. 17-3-1, f. 22r. Por otro lado, en el padrón de “yndios que reçiden en los barrios de Larcapata Capacanavi y en los altos de San Francisco extramuros desta ciudad de diferentes pueblos” tampoco hallamos rastros de los Apasa entre los habitantes de esos barrios.

1702 decía tener veintidós años y ser “natural de esta ciudad de la parte del convento de San Francisco suxeto a don Francisco Quispe Condori su cacique”<sup>69</sup>. Corroboramos, pues, coincidencias tanto en su edad (si en 1684 tenía cuatro años, en 1702 tendría veintidós) como en el apellido de su cacique<sup>70</sup>. Del mismo modo, Cristóbal Condori afirmó en su testimonio “que solo Luçia Chirino le dixo aora un mes que le havian dicho algunas personas que la dicha Josepha Apasa avia ensendido belas a una calavera que tenia en su casa para que se muriese este testigo y que no tubiese parte en la casa”<sup>71</sup>. Si Lucía Chirino era la misma Luisa Chirino del padrón de 1684, tendría sentido la intencionalidad de alimentar rumores para implicar a Josefa Apasa (¿su cuñada?) en actividades prohibidas para sustentar así los reclamos de su hijo por los derechos sobre la casa de su abuelo.

Pero no son estos los únicos datos coincidentes. En el mismo folio, unas líneas más abajo, figura “Pedro Apasa de 59 años casado con Ana Choncaya de la misma hedad”. ¿Habrían sido Pedro y Ana los padres de Josefa? Dado que el visitador no registró a los hijos de la pareja en esa unidad censal, cabe la posibilidad de que, para esa fecha, Josefa estuviera ya casada y registrada, por lo tanto, junto a su marido. Tras esta pista, volvimos a revisar el padrón para encontrar, en un folio anterior, el siguiente registro: “Andrés Choque de 20 años casado con Josepha de Vargas de la misma hedad. Michaela Rosa de quatro meses su hija”<sup>72</sup>. ¿Sería Josefa de Vargas la misma Josefa Apasa, aunque con otro nombre?

Analicemos algunas referencias cruzadas. Con motivo de la primera declaración de Josefa Apasa, el 28 de julio de 1702, el juez de la causa consignó que ella “no supo desir su edad paresio por su aspecto de mas de 40 años”, mientras que, en su testimonio final, registrado el 6 de diciembre de ese año, Josefa afirmó tener “38 años poco mas o menos”<sup>73</sup>. De este modo, para 1684 Josefa Apasa podría tener veinte años, edad coincidente con la de Josefa de Vargas. Por otro lado, el marido de esta última se llamaba Andrés Choque, al igual que el hijo menor de Josefa Apasa. Por último, la hija recién nacida de Andrés Choque y Josefa de Vargas se llamaba Micaela, al igual que la hija mayor de Josefa Apasa, quien para 1702 podría tener dieciocho años, una “muchacha” según decía Sebastián de Monasterios en su testimonio<sup>74</sup>. Más allá de que pueda tratarse de una homonimia, la proximidad en las edades y las similitudes en las composiciones

<sup>69</sup> Visita de la ciudad de La Paz, Padrón de los forasteros del convento de San Francisco, 1864, AGN, sala XIII, leg. 17-3-1, f. 6v. Las edades de la población nativa consignadas en la documentación (autoasumidas o sindicadas por informantes hispano-criollos) no siempre respondían a cálculos cronológicos exactos, por lo cual constituyen datos elusivos que presentamos a modo de ejercicio analítico. Krestin Nowack, “Measuring the passage of time in Inca and Early Spanish Peru”, en *Indiana*, n.º 30, Berlin, 2013, pp. 77-98. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/354131> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022].

<sup>70</sup> Cabe la posibilidad de que el cacique don Francisco Quispe Condori haya sido hijo de don Pedro Condori.

<sup>71</sup> BCUMSA 56, f. 7r.

<sup>72</sup> Visita de la ciudad de La Paz, Padrón de los forasteros del convento de San Francisco, 1864, AGN, sala XIII, leg. 17-3-1, f. 17v.

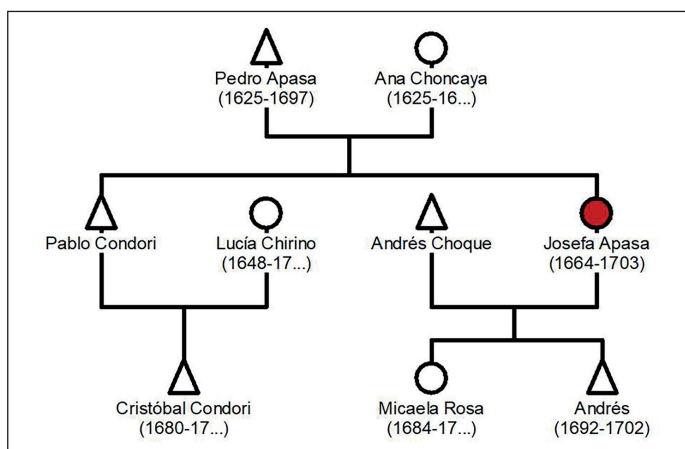
<sup>73</sup> BCUMSA 56, fs. 6r y 18v.

<sup>74</sup> BCUMSA 56, f. 10v.

familiares podrían abonar a la hipótesis de que se tratara de la misma mujer. Acaso Josefa de Vargas, ya como viuda de Andrés Choque luego de nacido su hijo menor hacia 1695, haya cambiado su apellido o recuperado el paterno, quizás al momento de heredar la casa de su padre al morir este hacia 1697 (figura 4)<sup>75</sup>. De cualquier modo, la movilidad poblacional de la ciudad en general, y de los barrios y rancherías indígenas en particular, era tan elevada que también cabe la posibilidad de que los Apasa hubieran llegado a La Paz (e incluso adquirir la casa en Capacnavi) con posterioridad a la visita general de 1684<sup>76</sup>.

FIGURA 4

*Reconstrucción genealógica hipotética del núcleo familiar de Josefa Apasa*



Autoría: Ariel Morrone

<sup>75</sup> Sobre la posibilidad de que la misma persona portara distintos nombres a lo largo de su vida, ver Ximena Medinacelli, *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. Sacaca, siglo XVII*, Lima / La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Bolivianos, 2003; y Susan E. Ramírez, “Historia y memoria: la construcción de las tradiciones dinásticas andinas”, en *Revista de Indias*, n.º 236, vol. 66, Madrid, 2006, pp. 13-56. Disponible en <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/issue/view/40> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022].

<sup>76</sup> Tampoco obtuvimos datos concluyentes del análisis de los libros de bautismos y de entierros de la parroquia de San Sebastián, disponibles entre 1682 y 1688, véase: Libros de bautismos de San Sebastián, La Paz, 1682-1703, en Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Sociedad Genealógica de Utah (en adelante IJSUD SGU), microfilm 1282005, ítems 1-3; Libro de entierros de San Sebastián, La Paz, 1703-1708, IJSUD SGU, microfilm 1282096, ítem 5. Cabe destacar que las partidas de entierros del período 1688-1703 están asentadas en el Libro de bautismos de Santa Bárbara, La Paz, IJSUD SGU, microfilm 1282005, ítem 3; el registro de partidas se interrumpe el 15 de enero de 1703 para reiniciarse diez meses después, el 15 de noviembre de ese año, véase: IJSUD SGU, microfilm 1282096, ítem 5. Este hiato documental nos impide corroborar si Josefa Apasa murió en junio de 1703 como consecuencia de los cincuenta azotes sentenciados por el juez de la causa. De todos modos, también es posible que no haya muerto o fuera enterrada en alguna otra parroquia de la ciudad. Registros disponibles en: <https://www.familysearch.org/search/catalog/162564?availability=Family%20History%20Library> [fecha de consulta: 17 de enero de 2022].

Por fuera de este núcleo familiar, el expediente permite avizorar las interacciones de Josefa Apasa con otros indígenas que rentaban habitaciones en su casa y con la comunidad vecinal más próxima del barrio Capacanavi. Josefa vivía con sus hijos y un mestizo llamado Simón, calificado como su “galan” y “su consorte y amigo”<sup>77</sup>. Dos de las habitaciones estaban arrendadas por Gaspar Quispe y Sebastián Arroyo. El primero, decía ser natural del *ayllu* Mañaso de la parroquia de San Sebastián y tener alrededor de treinta años. Hacía dos años que rentaba su habitación, aunque la mayor parte del tiempo se encontraba fuera “ocupado en sus viajes”<sup>78</sup>, por lo que deducimos, se trataba de un arriero involucrado en transporte de mercaderías (los “trajines”) desde y hacia la ciudad. Por otro lado, Sebastián Arroyo era natural del *ayllu* Lanchipa de la parroquia de Santa Bárbara, decía tener alrededor de treinta y seis años y se identificaba como jornalero. También hacía dos años que vivía en la casa de Josefa, con quien la unía una “estrecha amistad”<sup>79</sup>. Hombres de mediana edad, Quispe y Arroyo representaban dos perfiles ocupacionales típicos de la población indígena de las ciudades coloniales. Sebastián Arroyo fue sindicado por Josefa como su aliado en las prácticas terapéuticas desplegadas para salvar la vida de su hijo Andrés, tildadas de “hechisería y maleficios”<sup>80</sup>.

Por su parte, Isabel Capcome también había sido inquilina de Pedro Apasa y, luego de su muerte, de Josefa. El vínculo entre ambas mujeres era conflictivo. Una supuesta deuda por el pago del alquiler hizo que Isabel debiera abandonar la casa de Josefa en 1701 junto a su hija María Rufina para instalarse en la vecina parroquia de San Sebastián. En su testimonio, Isabel refirió que Josefa tenía comunicación con el alma de su padre Pedro, quien le habría informado sobre la deuda, y responsabilizó a Josefa por una enfermedad que su hija padecía desde que habían dejado la casa, ya que “presume que la dicha Josepha Apasa la enhechizo porque como dicho tiene procurava de bengarse di-siendo que estaba mal amistada con un galan suyo no estandolo”<sup>81</sup>. La sospecha de que María Rufina y Simón sostenían un vínculo a sus espaldas quizás haya llevado a Josefa a malquistarse con Isabel, quien no dudó a su vez en acusar a Josefa de utilizar sus poderes para vengarse de su hija.

Tal como venimos reseñando, la casa donde vivían Josefa, su familia y sus inquilinos presenta una dinámica propia que reflejaba, en una escala mínima, algunos rasgos característicos de la sociedad paceña.

En la vivienda contigua vivía Sebastián de Monasterios y Sotomayor, principal promotor de las denuncias contra Josefa ante la justicia ordinaria de la ciudad. Los vecinos y vecinas de Capacanavi se habían asegurado de hacerle saber “el mal afecto que la dicha Josepha Apasa tenía a este declarante y que contra el solisitava con superstisiones haserle daño”<sup>82</sup>. Estas advertencias fueron suficientes para que Sebastián de Monasterios irrum-

<sup>77</sup> BCUMSA 56, fs. 18r y 20r.

<sup>78</sup> BCUMSA 56, f. 3v.

<sup>79</sup> BCUMSA 56, fs. 17v-18r.

<sup>80</sup> BCUMSA 56, f. 15r.

<sup>81</sup> BCUMSA 56, fs. 10r-11v.

<sup>82</sup> BCUMSA 56, f. 1v.



piera en el domicilio de Josefa para dar con la calavera a la que, según se rumoreaba, encendía velas para infligir daños a sus enemigos. Más adelante tendremos oportunidad de esbozar algunas hipótesis para explicar las motivaciones que tuvo De Monasterios para impulsar estas denuncias. Por lo pronto, interesa remarcar el rol de los habitantes del barrio en la creación de un clima de malestar propicio para inculpar a Josefa.

Según el testimonio de Francisca Sisa (natural de la parroquia de San Pedro), en el momento en que De Monasterios quiso arrebatar la calavera, Josefa intentó impedirlo aduciendo que la misma era una prenda que su padre había tomado de un indio sacristán del convento franciscano llamado Joseph, y cuya esposa procuraba desempeñar en esos días<sup>83</sup>. De todos modos, Sebastián de Monasterios retiró la calavera de la despensa y la llevó ante el juez de la causa, quien semanas después le encomendara desenterrar un envoltorio utilizado por Josefa para sanar a su hijo Andrés. Según consta en su testimonio, De Monasterios obtuvo la información sobre la existencia del envoltorio como consecuencia de haber amenazado a Micaela (la hija mayor de Josefa) de darle azotes<sup>84</sup>. La comitiva exhumadora incluía a Juan de Santander, vecino paceño, y a Sebastián de Arratia, indio natural de la parroquia de San Pedro, tal vez reclutados por el propio De Monasterios, cuya posición social le granjeaba un mayor conocimiento sobre el funcionamiento de la justicia colonial. Observamos también aquí el modo en que Sebastián de Monasterios lideraba acciones con el objetivo de desprestigiar a Josefa y comprometer su situación frente a la justicia. ¿A qué factores obedecía esa actitud? ¿Qué había detrás de ese afán denunciatorio?

JOSEFA FUE ACUSADA POR RESIDENTES, ESPAÑOLES E INDÍGENAS  
DEL BARRIO DE CAPACANAVI

Hacia finales del siglo XVII e inicios del XVIII, los condicionamientos de género colocaban a las mujeres nativas que habitaban las ciudades coloniales en situaciones tanto de desarraigo de sus familias, pueblos y pautas culturales de origen como de servidumbre doméstica en casas de vecinos hispano-criollos<sup>85</sup>. En efecto, esas mujeres se hallaban en la intersección de tres parámetros de subordinación: su origen (la “raza”), su identidad de género y su nivel socioeconómico. Ser mujer indígena y pobre era, casi por definición, una unidad compacta, a excepción de contados casos de quienes lograron

<sup>83</sup> Quizás el vínculo entre Pedro Apasa y el sacristán Joseph se hubiera tramado en virtud de la condición de yanacona al servicio del convento franciscano que el primero había revestido durante la visita de 1684. Por otro lado, la intención de la esposa del sacristán de recuperar la calavera podría obedecer a que esta perteneciera a un antepasado, y hubiera sido exhumada tras el entierro católico para ser reutilizada con fines rituales por sus descendientes.

<sup>84</sup> BCUMSA 56, fs. 10r-10v.

<sup>85</sup> Glave, *Trajinantes...*, *op. cit.*, p. 322.

amasar un patrimonio considerable como chicheras, pulperas e incluso prestamistas y propietarias rurales<sup>86</sup>.

A diferencia de la mayoría de las mujeres indígenas paceñas de la época, Josefa Apasa disponía de una casa con habitaciones para arrendar, heredada de su padre. Su oficio como textilera resultaba funcional al perfil productivo de la ciudad<sup>87</sup>. De seguro, ambas actividades reportaron a Josefa un nivel de ingresos y una relativa autonomía que la ubicaban en una mejor posición socioeconómica con respecto a otras mujeres nativas e, incluso, a no pocos hombres hispano-criollos. Por otro lado, la relación socioafectiva interétnica que Josefa mantenía con el mestizo Simón da cuenta de su capacidad de moverse en distintos contextos sociales y culturales. Este apartamiento de las normas y de las conductas “esperables” trastocaba los esquemas generales de reproducción de una sociedad corporativa, estamental y jerárquica como la paceña<sup>88</sup>. En efecto, en la figura de Josefa confluían rasgos suficientes como para despertar la mirada inquisidora y vigilante de quienes pudieran tener con ella discrepancias y disputas respecto de su comportamiento y del uso de su cuota de poder.

En este sentido, varias podrían ser las motivaciones que llevaron a sus vecinos y vecinas a acusar a Josefa, una mujer indígena que escapaba a su rol preestablecido. Estimamos que su sobrino Cristóbal Condori y su vecino Sebastián de Monasterios tenían intereses materiales en desplazarla de la administración de la posada: el primero, podía aducir derechos hereditarios, mientras que el segundo quizás buscara anexar esa casa a la propia y administrar él mismo las habitaciones de arriendo. Ambos vieron en el proceso judicial contra Josefa una oportunidad para terminar con sus disputas. A su vez, ambos se hicieron eco de los rumores de otros vecinos y vecinas del barrio, quienes junto a Isabel Capcome (enemistada con Josefa), Lucía Chirino (su cuñada) y Francisca Sisa contribuyeron, de manera directa o indirecta, a la imputación, prisión y posterior condena. Resulta evidente que los rumores fueron elaborados a partir de un conjunto de estereotipos y relatos “disponibles” que los convertían en verosímiles (y sus efectos

---

<sup>86</sup> Ann Zulawski, “Clase social, género y etnicidad: mujeres indias urbanas en la Bolivia colonial (1640-1725)”, en *Historia y Cultura*, n.º 21-22, La Paz, 1992, pp. 3-28; López Beltrán, *Alianzas...*, *op. cit.*, pp. 160-165; María Teresa Díez Martín, “Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana”, en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, n.º 17, Madrid, 2004, pp. 215-253. Disponible en <https://doi.org/10.5944/etfv.17.2004.5659> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022]; Ana María Presta, “Desde la plaza a los barrios. Pinceladas étnicas tras las casas y las cosas. Españoles e indios en la ciudad de La Plata, Charcas 1540-1620”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], 2010. Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/index58926.html> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022]; Susan Socolow, *Las mujeres en la América Latina colonial*, Buenos Aires, Prometeo, 2016, pp. 140-143.

<sup>87</sup> Entre 1668 y 1767, el número de telares de obraje administrado por la Compañía de Jesús (uno de los más importantes de la ciudad) pasó de ocho a setenta lo cual implicó un significativo aumento en el empleo de mano de obra y en la producción total, destinada en mayor medida al mercado potosino, a otros centros mineros y otras regiones del sur andino. Escobari de Querejazu, *Producción y comercio...*, *op. cit.*, p. 264. Entre 1675 y 1770, la ciudad duplicó su población total, que pasó de doce mil a 25 350 habitantes. Barragán, “La ciudad moldea las parroquias...”, *op. cit.*, p. 501.

<sup>88</sup> Mannarelli, “Inquisición y mujeres...”, *op. cit.*; Farberman, *Las salamancas...*, *op. cit.*, pp. 116-120.

en realidades) para sus emisores, receptores y reproductores; el rumor funcionaba como mecanismo de control social<sup>89</sup>.

¿Es posible que las animosidades en contra de Josefa Apasa respondieran a situaciones conflictivas preexistentes? Los vínculos familiares y sociales tramados en torno a ella, reseñados hasta aquí, constituyen una ventana de acceso a una sociabilidad indígena urbana (o periurbana) donde la reputación y las diferenciaciones raciales y de género se cruzaban con el estatus, la calidad y las influencias<sup>90</sup>. ¿Por qué ella fue blanco de tantos rumores, resquemores e intrigas? ¿Acaso las mujeres de Capacanavi y de las parroquias cercanas buscaban vengarse de ella por algunos “encargos” que no dieron los resultados esperados? ¿Habrían ellas hecho “causa común” con Sebastián de Monasterios, acercándole los rumores que necesitaba para presentarse ante la justicia ordinaria de la ciudad? Más aún: en el auto de oficio que encabeza el proceso, el juez de la causa refiere que Josefa Apasa actuaba “continuando en el exemplar en que an sido coxidas, otras mugeres que con superstisiones an usado mal de calaveras umanas”<sup>91</sup>. ¿Hubo otras “hechiceras” en La Paz? En ese supuesto, ¿por qué el expediente de Josefa Apasa es el único del que, de momento, tenemos registro? ¿Será que su caso fue el único que llegó a la instancia de sustanciación judicial?

¿Qué factores explican que, a diferencia de los anteriores, este proceso haya salido a la luz, alcanzado el estrado judicial y dejado su huella documental? Si estas prácticas habituales se mantenían en calidad de secreto semicerrado, la delación encabezada por Sebastián de Monasterios significó un punto de quiebre: algo debió haber ocurrido para que este juicio no encajara en las prácticas y costumbres de sociabilidad local, al punto de que Josefa Apasa cayera en el estereotipo de la “mala vecina”<sup>92</sup>. A pesar de no contar con documentación complementaria para avanzar más allá de la formulación de estas hipótesis, en el contexto de gestación<sup>93</sup> del expediente analizado, explicamos las causas que llevaron a los vecinos del barrio Capacanavi a delatar las prácticas privadas de Josefa ante la justicia civil de la ciudad.

A la luz de interpretaciones y análisis históricos y antropológicos, podemos decir que Josefa Apasa fue víctima de un proceso de “invención de una bruja”<sup>94</sup>. Desde esta perspectiva, las prácticas que tenían que ver con la salud y la enfermedad se asimilaron,

<sup>89</sup> Margarita Zires, “La dimensión cultural del rumor. De lo verdadero a los diferentes regímenes de verosimilitud”, en *Comunicación y Sociedad*, n.º 24, Guadalajara, 1995, pp. 155-176; Farberman, *Las salamancas...*, *op. cit.*, pp. 91-93.

<sup>90</sup> Como estrategia analítica, exploramos la trama de relaciones sociales de las que emergieron las acusaciones de “brujería”, verdaderas “válvulas de escape” a través de las cuales podían resolverse enfrentamientos abiertos, celos soterrados y otras tensiones cotidianas de baja intensidad y escasa visibilidad documental. José Carlos de la Puente Luna, *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*, Lima, Fondo Editorial Universidad Católica del Perú, 2007, pp. 17-19.

<sup>91</sup> BCUMSA 56, f. 1r.

<sup>92</sup> Farberman, *Las salamancas...*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>93</sup> Farberman, *Las salamancas...*, *op. cit.*, pp. 25-26; De la Puente Luna, *Los curacas hechiceros...*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>94</sup> Ceballos, “Grupos sociales...”, *op. cit.*; Ceballos, *La Inquisición de Cartagena...*, *op. cit.*

a los ojos de los colonizadores, como hechiceriles y brujeriles. Recordemos que, durante la colonización en el mundo andino, la persecución de la hechicería y brujería había recaído con fuerza sobre las mujeres<sup>95</sup>. La imposición del orden colonial trastornó el orden de género que imperaba en tiempos prehispánicos, donde la mujer tenía acceso a sus propios modos de producción y cuotas de poder importantes dentro de la sociedad incaica. Así, como una estrategia de resistencia de parte de las mujeres y como un proceso de homologación de la bruja medieval de parte de los españoles, en la sociedad andina colonial fue emergiendo la figura de la mujer como la bruja y hechicera. Con esto, la mujer se empoderaba de facultades que la hacían poseedora de un saber oculto contra el invasor, quien la había degradado en la escala social, mientras que los españoles encontraban su símil a la mujer aliada del demonio para hacer su “caza de brujas”.

Las prácticas asociadas a la sanación se asimilaron, a los ojos de los hispano-criollos, como hechiceriles y brujeriles, en el contexto del contacto de sistemas simbólicos en los que las prácticas mágicas se ensamblaron en una lógica de funcionamiento propio de cada sistema<sup>96</sup>. En esta interacción, los mediadores culturales eran “anfibia”, es decir, con la capacidad de moverse en distintos sistemas, lo que provocaba miradas y sospechas de miembros de ambos sistemas culturales. Las acusadas de hechicería tenían la característica de ser intermediarias culturales, es decir, actuaban diferentes roles tanto en los espacios hispanizados como en sus comunidades de origen o entre grupos sociales subalternizados. Esta condición de “anfibia cultural” las posicionaba en el centro de los conflictos y, por ende, bajo la mirada de ambos grupos, y a la vez les permitía absorber prácticas y saberes relacionados con la curación y la enfermedad provenientes de los distintos sistemas.

Las acusaciones de brujería también funcionaron como estrategias de control social para garantizar la imposición del orden colonial hispano, ya que su persecución como delito constituía una forma de marginalización o de encuadramiento de los sectores sociales sometidos. Según Diana Ceballos, esta hibridación de prácticas y saberes, al someterse a procesos inquisitoriales o judiciales, pervertía su estructura interna por la intervención del sistema simbólico de la brujería diabólica conectada de manera directa con la administración de justicia, permitiendo el ejercicio de la violencia física. En gran medida, el caso de Josefa Apasa respondía a esta caracterización, causa suficiente para que De Monasterios irrumpiera en la casa de Josefa para requisar sus objetos y desenterrar el envoltorio que estaba en el patio.

---

<sup>95</sup> Irene Silverblatt, “The evolution of witchcraft and the meaning of healing in colonial Andean society”, en *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 7, n.º 4, Berlin, 1983, pp. 413-427; Silverblatt, *Luna, sol y brujas...*, *op. cit.*

<sup>96</sup> Diana Ceballos, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada (Un duelo de imaginarios)*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 1995.

SE REQUISA LA CALAVERA DEL ALTAR DE LA DESPENSA<sup>97</sup>

La despensa de la casa de Josefa fue el primer recinto registrado por Sebastián de Monasterios. Se trataba de un cuarto, situado en el patio de su casa, que tenía cerrojo y Josefa era la única que manejaba la llave. Se refirió que en su interior había una “Calauera que la tenia ensima de un poio”, tapada con un pedazo de tela “de raso amusgo de seda”<sup>98</sup>. El cráneo humano estaba encima de una grada o poyo: “Pata Atti. Cama hecha, como mu cho [sic] nicho, aunque no sea poyo de adobes o de piedras”<sup>99</sup>. No contamos con antecedentes que permitan establecer si ese poyo era su cama; o bien su uso era solo como altar.

También “ensima de un poio”, pensamos que donde estaba la calavera, “tiene un Altar de Lienzos y Santos”. Los lienzos eran “de pinturas”; y los santos eran “dos bultos”, “diferentes”. Y todo ello junto a “unas Estampas y otras cosas de menudencias”, además de un “Crusifixo” (figura 5)<sup>100</sup>.

FIGURA 5

*En el entorno del patio, la despensa. Y en su interior, el altar de Josefa Apasa*



Autoría: Pilar Salazar Littin

Gaspar Quispe testificó que los días viernes, Josefa Apasa le encendía una vela a la calavera, y pensaba que lo hacía por devoción a su altar<sup>101</sup>. Sebastián de Monasterios declaró que “ensendia belas a la dicha Calauera para que no le robasen su casa ni le

<sup>97</sup> Para la despensa, la construcción gráfica se realizó a partir del análisis e individualización de los objetos descritos en el juicio, su ubicación y relación en conjunto y con el entorno de la despensa y patio. El trabajo de investigación bibliográfica y fotográfica profundizó en la materialidad de la arquitectura de la vivienda aymara, la cocina, alimentos, y objetos religiosos.

<sup>98</sup> BCUMSA 56, fs. 1r-1v.

<sup>99</sup> Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara*, Juli, Casa de la Compañía de Jesús de Juli en la provincia de Chucuito, 1612, p. 232.

<sup>100</sup> BCUMSA 56, fs. 4r-6v.

<sup>101</sup> BCUMSA 56, fs. 3v-4r. Los martes y viernes son días negros destinados a desarrollar ritos y ceremonias para alejar penas y desgracias y por ende para rechazar hechizos y embrujamientos, en síntesis son días para el quehacer negro contra el enemigo. Ina Rösing, *Defensa y perdición: la curación negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2008, p. 170.

sucediesen otros semejantes peligros con cuya diligencias se Consideraua segura y libre de qualesquier malos sucesos”. El testigo Sebastián Arroyo informó que “para que guardase la Casa y que le solia encender velas por que con esta diligencia desia nunca le robarian la casa”<sup>102</sup>.

Josefa Apasa le prendía velas a la calavera para que su casa no corriese peligro, como robos, y estuviese libre de malos sucesos. Y muchos de sus vecinos y vecinas sabían que prendía velas por su padre fallecido y por devoción a su altar<sup>103</sup>. Algunos parientes, como su sobrino Cristóbal Condori, testificaron que le encendía velas a la calavera para causar muerte, enfermedades y realizar venganzas. Otros testigos declararon que, a través de la calavera, se comunicaba con el ánimo de su padre y este le entregaba tareas referidas a la cobranza de deudas de sus arrendatarios. Isabel Capcome testificó que “en una ocasion le dijo a esta testigo que era deudora de cantidad de pesos al dicho su padre porque así se lo avia dicho su anima”. Es decir, que Josefa se comunicaba con el ánimo de su padre, pero no necesariamente a través de la calavera. También se declaró que ella “solia ensender de ordinario velas a la calavera por detras y que en la voca de ella le ponía un patacon”<sup>104</sup>.

La calavera del altar estaba cubierta por un paño, el *raso amuzgo de seda*, que había llegado a Charcas procedente de los mercados de Europa o China. Era una tela liviana utilizada para la confección tanto de vestidos para imágenes católicas como para casacas de peninsulares y criollos. Había vestiduras de vírgenes en “Razo amuzgo”<sup>105</sup>; y casacas de “seda a musgo”<sup>106</sup> para hombres peninsulares y criollos. Por ende, la tela que cubría la calavera no era una tela de indios del común, sino que una que ocupaba un lugar de prestigio religioso, político y social en la sociedad hispano colonial de La Paz.

Respecto de los lienzos de pinturas, las estampas<sup>107</sup>, los dos bultos de santos y el crucifijo, objetos que forman parte de su altar, no hay informaciones en el juicio que permitan detectar su iconografía y características materiales.

<sup>102</sup> BCUMSA 56, fs. 2v y 18r.

<sup>103</sup> BCUMSA 56, fs. 5r-6v.

<sup>104</sup> BCUMSA 56, f. 11r. Peso de plata de “a 8 reales”.

<sup>105</sup> Fray Angélico Chávez, *Our lady of the Conquest*, Santa Fe, Sunstone Press, 2011 [1948], p. 87.

<sup>106</sup> Comité Editorial, “Documentos. Relaciones de los pueblos de misiones y de sus inventarios segun Brabo”, en *Revista Musical Chilena*, vol. 40, n.º 195, Santiago, 1986, p. 22.

<sup>107</sup> El uso de las estampas en el obispado de La Paz estaba permitido, aunque, a la vez, era vigilado, como le ocurrió en 1734 a dos indias recogidas del beaterio de Jesús de Machaca, “Doña Rosa Guarachi, y doña Juana Inga Catari Guarachi”. El cuarto de la primera fue inspeccionado y se encontró “la estampa mencionada de la pintura de dicho José Fernández Guarachi [...] en que estaba con otras de santos de Christos y la Virgen Santisima nuestra señora”. ¿Qué puede significar, en ese altar, la presencia de la imagen del cacique de Jesús de Machaca? ¿Podría pensarse como una forma de recordar y traer al presente? El cuarto de Juana Inga también fue registrado y se encontró “entre otras estampas de santos al lado de un crucifijo, y de una imagen de María Santisima la estampa de Nicolás de Dios con su marco que no lo tenían los demas”, este último con una devoción muy popular entre indígenas. Las estampas fueron requisadas “y se dio a entender su merced a las yndias recogidas en su Idioma que las dichas estampas no podían tener en altares por que no eran de santos canonisados”. ALP EC, caja 62, exp. 17, f. 1v.



El altar de Josefa Apasa puede ser pensado como una materialidad híbrida andina colonial. La calavera remite al pasado, al culto a las cabezas humanas cortadas y/o decapitadas; y al culto a los ancestros o antepasados, de acuerdo al pensamiento andino de donde emerge el poder y la abundancia, las semillas, la fertilidad, la protección y la regeneración del poder y de la vida<sup>108</sup>. Los lienzos de pinturas, de probable contenido religioso, los dos bultos de santos, las estampas religiosas, y el crucifijo remiten a la iconografía doctrinal y devocional que fue impuesta a las poblaciones indígenas. Todo ello, integrado en su altar, da cuenta de una recepción indígena local del imaginario simbólico y representacional católico, en el contexto de colonialidad que vivía Josefa. Y a la vez, ella mantiene sus conocimientos y saberes andinos, a riesgo de ser delatada, acusada y juzgada, como le ocurrió.

No contamos con antecedentes que nos permitan dar cuenta de los objetos del altar, desde su contexto de producción. Pero sí podemos señalar, desde su contexto de circulación, que ellos no habían sido heredados por vía materna, sino que paterna, puesto que habían llegado a su casa en vida de su padre, Pedro Apasa, quien era fiador o prestamista. Los objetos del altar de Josefa eran prendas por deuda, y pertenecían a la familia de un indio sacristán del convento de San Francisco<sup>109</sup>. Ello permite pensar que cuando su padre llevó los objetos a su casa, hacia fines de la década de 1690, recién Josefa los habría organizado y utilizado en su altar.

En el expediente no hay menciones sobre el destino de los lienzos de pinturas, de las estampas, los dos bultos de santos y el crucifijo. ¿Qué pasó con la calavera? El fiscal dijo que era una prenda, que estaba permitido tener objetos en prendas en la casa, pero solo prendas referidas a bienes de gran valor, como bienes muebles, plata labrada y vestidos, pero no calaveras. Y que estaba prohibido tener una calavera humana, pues los restos humanos no podían estar en las casas, sino enterrados en cristianas sepulturas. Y con esta sentencia la calavera fue entregada a sacerdotes franciscanos del convento de La Paz para que fuese enterrada en el cementerio. En el juicio se mantuvo el nombre del lugar en absoluto anonimato.

Hoy en día, estos altares domésticos siguen activos:

“el curandero hizo su cama en el suelito, pero al lado de mi cama, y en el centro de la habitación armó un altar [...] un altar que me acuerdo que se fue armando así, al centro estaba la cruz de chonta<sup>110</sup> y detrás de la cruz estaba el librito de San Cipriano y a sus lados estampitas de la virgen de los santos, y también algunos juguetitos o miniaturas de plomo”<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> Tomás Huanca, *El yatiri en la comunidad aymara*, La Paz, CADA, 1989; Wachtel, *El regreso de los antepasados...*, *op. cit.*; Ramos, *Muerte y conversión...*, *op. cit.*, pp. 38-46; Denise Y. Arnold and Christine A. Hastorf, *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*, Walnut Creek, Left Coast Press, 2008; Alison Spedding, *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*, La Paz, Mama Huaco, 2010, pp. 158-164.

<sup>109</sup> Cfr., “Un relato simple del juicio”.

<sup>110</sup> Madera de palmera de la selva.

<sup>111</sup> Efraín Cáceres, *Susto o Manchariska. Perturbaciones Angustiosas en el Sistema Médico Indígena Andino*,



## Al igual que

“una anciana que vivía en la zona de Vino Tinto [al norte de La Paz], y que se dedicaba a guardar piedras en las que miraba los rostros de Cristo, de la Virgen y de otros santos católicos. Tenía fama de ver el pasado de las personas y adivinar el futuro. Había construido una especie de altar casero en su casa para adorar estas figuras, un lugar en el que también había calaveras”<sup>112</sup>.

Respecto de la procedencia de una calavera se señala que, hoy día, pueden ser regaladas, compradas, o bien corresponder a *chullpas* o ancestros, o a familiares y parientes<sup>113</sup>. Alison Spedding refiere que, en contextos rurales, sería mejor que fuesen de “ancestros genuinos” o “parientes preferibles”. Y que “estos cultos se dirigen a aumentar las ganancias comerciales o de la producción agrícola (a través del control de la lluvia, en que las calaveras figuran con frecuencia), o a recuperar lo perdido, sea éste dinero que se fue sin proporcionar beneficios y objetos robados”. En ámbitos urbanos, “se pide a la calavera que restaure el orden en las relaciones conyugales y familiares, y en casos [...] que castigue y hasta mate a personas consideradas dañinas”<sup>114</sup>.

En la actualidad, “el trabajo de algunos *yatiris* y *ch'amankanis*<sup>115</sup> está vinculado a las calaveras, las cuales les otorgan el conocimiento del pasado y del futuro. Supe que las calaveras se especializan en localizar ladrones, a pedido de sus víctimas, así como conceder favores de dinero y salud”<sup>116</sup>. Desde esta perspectiva, Milton Eyzaguirre sostiene que la práctica de Josefa Apasa es un antecedente, de “hace más de 300 años en La Paz”<sup>117</sup>, del actual culto de las ñatitas para la fiesta del 8 de noviembre, en las octavas del Día de Difuntos, para San Andrés, para Carnaval, entre otros, estando también presentes, durante todo el año, en los hogares de sus devotos y oficiantes<sup>118</sup>.

En el altar de Josefa Apasa vemos un “confluir alrededor de la calavera; cultos ancestrales, cultos de la fertilidad y la ganancia, cultos de la recuperación y la venganza”<sup>119</sup>. El expediente judicial permite observar que la acusada le prendía velas cristianas a una calavera que era una prenda, por lo que rastrear su origen histórico, en ese contexto, resulta imposible. Para Josefa ello no fue un impedimento y se convirtió

Cuzco, Instituto Nacional de Cultura-Dirección Regional de Cultura, 2008, p. 39.

<sup>112</sup> Eyzaguirre, *Los rostros andinos de la muerte...*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>113</sup> *Op. cit.*, pp. 173-179.

<sup>114</sup> Spedding, *Sueños, kharisiris y curanderos...*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>115</sup> Se refiere al “Espiritista por excelencia, contra hechicero, su trabajo consiste en devolver salud y normalidad a las víctimas de hechicería”. Alberto Guerra, *Turkaqaña, una técnica de medicina andina*, Oruro, CIMA, 1996, p. 49. Asimismo, “Curandero ‘espiritista’ que tiene el poder de convocar a toda clase de espíritus y obligarles a hablar. En el Perú central se llama pongo”. Alison Spedding, *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*, La Paz, Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, 2008, p. 194.

<sup>116</sup> Eyzaguirre, *Los rostros andinos de la muerte...*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>117</sup> *Op. cit.*, p. 61.

<sup>118</sup> *Op. cit.*, pp. 60-73.

<sup>119</sup> Spedding, *Sueños, kharisiris y curanderos...*, *op. cit.*, p. 162.

en la dueña de la calavera y de su culto individual. Hoy en día, “en Sud Yungas, como también en la ciudad de La Paz, se dice que es bueno tener una calavera en la casa, porque cuando no está nadie, la calavera habla y da la impresión de que la casa está ocupada, asustando a ladrones potenciales”<sup>120</sup>. Entendemos que el caso de Josefa Apasa podría ser una referencia histórica a cultos de calaveras en contextos andino coloniales, al modo como hoy se piensan y ritualizan; sin embargo, más que un antecedente, consideramos que es una expresión de un “cristianismo no oficial ni ortodoxo”<sup>121</sup>.

#### SE DESENTIERRA EL ENVOLTORIO DEL PATIO

Siguiendo el orden del juicio, Sebastián de Monasterios, luego de indagar respecto de los posibles actos hechiceriles cometidos y amenazando a la hija de Josefa con azotes, supo que la mujer había enterrado en el patio de su casa un conejo con el cual había realizado ciertas ceremonias para curar a su hijo lastimado producto de una caída en ese lugar.

“que auiendo Caydo un hermanitto suyo en el Pattio de su casa junto al apozentto de donde los días pasados se saco la Calauera en el mesmo paraje donde auia Caydo enterro la dicha su madre un Conejo Viuiio por que el dicho su hermano quedo de la Cayda lasttimado y que antes de enterrar el dicho conejo hiso con el muchas ceremonias sobre el muchacho de pazar como Ynsenceando”<sup>122</sup>.

Respecto del contenido del envoltorio, el escribano describió que

“se abrió un embolttorio de una gerga negra y Dixeron auer en ella lo siguiente coca chuño hauas quinua hilos Pasados cauello y un pedaso de Caytto hilado con lana negra y Blanca con mas otro Pedaso de caytto negro y un Conejo que llaman Cuy muertto, todo lo que dijeron auerse desenterrado”<sup>123</sup>.

Por su parte, Juan de Santander, uno de los testigos designados por el juez para revisar la casa de la acusada, le imprimió en su declaración el carácter hechiceril al hallazgo, dado que calificó su contenido como “cosas de Ynstrumentos de hechisos”:

“al cauar un paraje del pattio de la cassa de dicha Josepha Apassa y estando este testigo allí se cauo y desenterro un embolttorio de Jerga donde estaua Coca hauas y quinua Cauellos y Cayto torsido de negro y Blanco y otras cosas de Ynstrumentos de hechisos como asi mesmo bio desenterrarun Conejo muertto y achucharrado que estaua deuajeo del dicho Embolttorio”<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> *Op. cit.*, p. 159.

<sup>121</sup> *Op. cit.*, p. 162.

<sup>122</sup> BCUMSA 56, f. 10r.

<sup>123</sup> BCUMSA 56, f. 9v.

<sup>124</sup> BCUMSA 56, f. 12r.

Como explicación, los procesados, Josefa Apasa y Sebastián Arroyo, argumentaron que lo habían realizado con el objetivo de curar al hijo de la primera. En sus declaraciones, se inculparon entre sí tratando de aliviar los cargos y la pena que por estos actos podían recibir. Ella declaró que la confección del envoltorio y el entierro del conejo estuvo liderado por el indio Sebastián, ya que señaló:

“Por auer le dicho Seuastian Arroyo indio preso en la carzel que sauia curar y porque tubo a su hijo enfermo llamado Andres de Edad de siete años y vino a su propuesta de auerle pedido para dicha curación un carnero blanco con conejo blanco viuos chuño hauas quinua Coca Coro y lana blanca de la tierra y por no auer tenido pronto dicho carnero no le dio mas que el Conejo viuo y los demás generos que se refieren y que no vio usar a dicho su hijo ni enterrar dicho conejo ni el Emboltorio de la Jerga”<sup>125</sup>.

Por su parte, el indio Sebastián Arroyo declaró que fue la mujer quien lo invitó a participar del acto, ya que:

“en el Patio de la casa de la dicha Josepha Apasa Junto a su quarto dio Una Caida Un hijo suio de la dicha Yndia de que quedo lastimado del Pecho y solicitando su cura la dicha Josepha Apasa llamo a este Confesante y a otro Mestiso llamado Simon que era Galan de la dicha Josepha Apasa que Viuia con ella, Y les dixo que cogiesen un Conexo que llaman Cuy y con el refregasen al muchacho el paraje del pecho cuia diligencia hisieron Juntamente con la dicha Josepha Apasa y luego les dixo esta que enterrasen el dicho conejo que vivo en el paraje del patio donde dio la Caida el muchacho y que ensima del conejo pusiesen un atado y emboltorio de Gerga que les dio la dicha Josepha Apasa y con efecto, hisieron el poso en el sitio y lo enterraron todos tres a escondidas y de Noche”<sup>126</sup>.

Las declaraciones describen que el objeto consistía en una tela de jerga negra cuyo interior contenía coca, coro, papas chuño, habas, quinoa, “hilos pasados”, cabellos, un cayto de lana negra y blanca y otro cayto negro. Debajo de aquel, se halló un conejo o cuy blanco muerto. Con estos objetos se habrían realizado ciertas ceremonias donde se frotó e incensó el cuerpo del niño con el animal, el que luego se enterró. Acto que se habría realizado de noche y en el patio de la casa de Josefa, en el preciso lugar donde el niño habría sufrido el accidente.

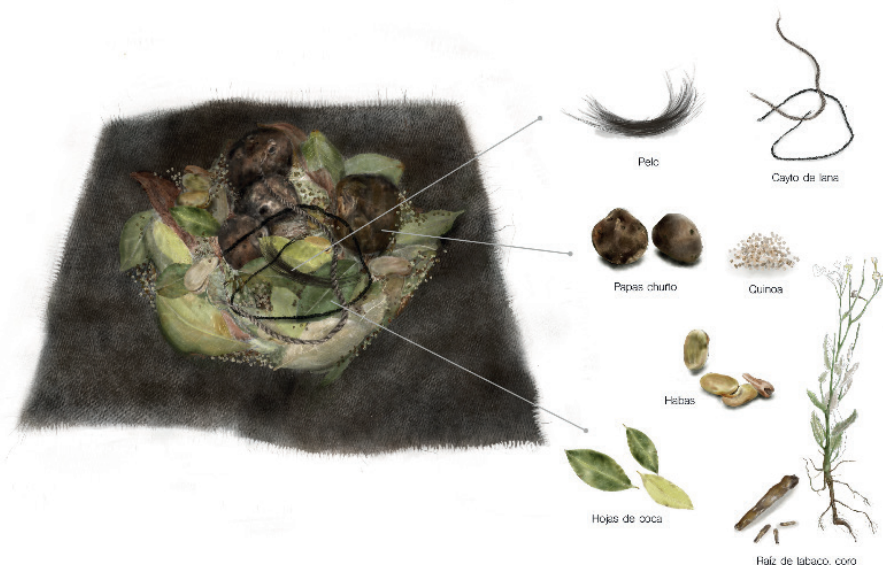
#### *Abriendo el envoltorio en clave andina: una propuesta*

En el envoltorio desenterrado había hierbas, algunos granos de alimentos, hebras de lana torcidas y cabellos (figura 6). ¿Qué significados?, ¿qué usos?, ¿qué poderes pudieron haber tenido para sanar al hijo de Josefa?, ¿cómo los actos y ceremonias realizados con el envoltorio y el conejo o cuy podían devolver la salud al niño?

<sup>125</sup> BCUMSA 56, f. 20v.

<sup>126</sup> BCUMSA 56, fs. 18r-18v.

FIGURA 6  
*El envoltorio y sus componentes*<sup>127</sup>



Autoría: Pilar Salazar Littin

Desde tiempos prehispánicos que las hojas de coca son consideradas como uno de los alimentos preferidos de los espíritus de los antepasados y de la deidad asociada a la tierra y la fertilidad<sup>128</sup>, y se encuentran en todas las ofrendas y pagos dirigidas a las distintas divinidades en el mundo andino, hecho que fue documentado desde el siglo XVI por distintos cronistas y evangelizadores como Polo Ondegardo (1571), Cristóbal de Molina (1575) y Joseph de Acosta (1590), entre otros. Asimismo, hay extensos análisis sobre sus propiedades alcaloides y estimulantes<sup>129</sup>. Distintos investigadores plantean que, a partir de la conquista hispánica, hubo una democratización en su uso, debido a que en tiempos incaicos su distribución era manejada por los *kuraka* y el Es-

<sup>127</sup> Para la propuesta gráfica-ilustrativa del envoltorio, se realizó una investigación de campo en el Museo Chileno de Arte Precolombino, donde se observaron piezas de colección como mesas rituales, ofrendas y objetos de uso doméstico, los que permitieron comprender y apreciar la morfología y significancia de los elementos, como así también su composición y su materialidad. La investigación bibliográfica incluyó el estudio del proceso de construcción de los textiles aymara desde una perspectiva que incluyera patrones de tejido, texturas, colores y fibras de los tejidos. El desarrollo e ilustración de los elementos interiores del envoltorio requirió introducirse desde una mirada botánica y etnobotánica. En este proceso de revisión de la materialidad fue muy importante la documentación pictórica.

<sup>128</sup> Louis Girault, *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*, La Paz, Talleres Gráficos de la Escuela Profesional Don Bosco, 1988, p. 149.

<sup>129</sup> Interesante compilación de enfoques y análisis del uso de la coca es el presentado en Joan Boldó i Climent (eds.), *La coca andina, visión indígena de una planta satanizada*, Ciudad de México, Instituto Indigenista Interamericano, 1986.

tado incaico<sup>130</sup>. En Charcas, desde el siglo XVI, la mita y la explotación del mineral de Potosí implicó una gran concentración de población en un enorme mercado de trabajo y consumo, donde la circulación de la hoja de coca aumentó, ya que los indígenas no solo la consumían para responder a la enorme carga laboral, sino que también la ofrendaban a las entrañas de la tierra para aplacar las fuerzas que la habitaban y que eran dueñas del metal, entregando a los indios un seguro emocional y físico<sup>131</sup>. Así, en el envoltorio encontrado en el patio de la casa de Josefa Apasa la coca no podía faltar.

Otra planta que detalló Josefa era aquella que llamó “coro”, término asociado al nombre genérico de distintas especies de solanáceas que son consumidas como tabaco. Hoy, bajo el nombre *kuri* en quechua y *sairi* en aymara, hay al menos tres especies silvestres que son utilizadas en el tratamiento de problemas articulares, contusiones y jaquecas, mientras que sus hojas molidas y diluidas en chicha de maíz provocan alucinaciones momentáneas<sup>132</sup>. En el siglo XVII el cronista Bernabé Cobo describió que:

“a la raíz del tabaco silvestre llaman los indios del Perú, coro, de la cual usan para muchas enfermedades. Contra la detención de orina dan a beber en cantidad de dos garbanzos de sus polvos en un jarro de agua muy caliente, en ayunas por tres o cuatro días. Tomados estos polvos en moderada cantidad por las narices quitan el dolor de cabeza y jaqueca y aclaran la vista, y el cocimiento desta raíz hecho con vino, echado en un poco de sal de compás, y azúcar candi, lavanse con el a menudo los ojos quita las nubes y cualquier paño o carnosidad.”<sup>133</sup>

También se ha documentado el empleo del “coro” en distintos espacios surandinos coloniales, como resultado de los intercambios entre habitantes del altiplano y de las tierras bajas orientales<sup>134</sup>. Thérèse Bouysson-Cassagne da cuenta del uso ritual de las raíces del *curu* o tabaco salvaje por parte de los mineros en Oruro en tiempos coloniales con ocasión de actos rituales, donde se ofrecía esta planta a divinidades de la montaña buscando obtener su fuerza y fiereza para adentrarse en la profundidad de la tierra y poder extraer el metal<sup>135</sup>.

<sup>130</sup> Enrique Mayer, “El uso social de la coca en el mundo andino”, en *América Indígena*, n.º 4, vol. 38, Ciudad de México, 1978, pp. 849-865; Thierry Saignes, *Desde el corazón de los Andes. Indagaciones históricas*, La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos-Plural, 2015; Phillip Parkerson, “El monopolio incaico de la coca ¿realidad o ficción?”, en *Historia y Cultura*, vol. 5, La Paz, 1984, pp. 1-27.

<sup>131</sup> Saignes, *Desde el corazón de los Andes...*, op. cit., p. 291.

<sup>132</sup> Girault, *Rituales en las regiones andinas...*, op. cit., p. 154.

<sup>133</sup> Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Biblioteca Autores Españoles-Atlas, 1964 [1653], tomo I, p. 185.

<sup>134</sup> José Antonio Pérez Gollán e Inés Gordillo, “Alucinógenos y sociedades indígenas del noroeste argentino”, en *Anales de Antropología*, vol. 30 n.º 1, Ciudad de México, 1993, pp. 299-350. Disponible en <http://dx.doi.org/10.22201/ia.24486221e.1993.1.16987> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022]; Gustavo Scarpa y Cintia Rosso, “Etnobotánica del ‘coro’ (*Nicotiana paa*, *Solanaceae*): Un tabaco silvestre poco conocido del extremo sur de Sudamérica”, en *Bonplandia*, vol. 20, n.º 2, Corrientes, 2011, pp. 391-404. Disponible en <http://dx.doi.org/10.30972/bon.2021422> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022].

<sup>135</sup> La autora relaciona el uso ritual de esta planta con el culto chamánico al Otorongo, de larga data y extensión territorial en los Andes prehispánicos y preincaicos, el cual habría persistido en el contexto minero colonial al menos hasta bien avanzado el siglo XVII. Asimismo, en Potosí a comienzos del período colonial,

Respecto de las lanas del envoltorio, es posible que los caitos o lana hilada<sup>136</sup> cumplieran una función específica. Su utilización en tiempos prehispánicos y coloniales tempranos también está atestiguada por Felipe Guaman Poma de Ayala, quien menciona estas ofrendas a los ídolos y a las guacas y detalla que “Aymarais, sacrificaban Quichicalla, con plata y oro, y con cinco niños y carneros pacos, y ají, lanas de colores, en cada año”<sup>137</sup>. Según los trabajos etnográficos de Louis Girault, la presencia de lanas en las ofrendas tiene una gran variedad de simbolismos dependiendo de sus colores y su disposición en la ofrenda. El autor describe que, en general, las mesas suelen tener lanas cardadas en distintos colores y dispuestas en distintas formas según el objetivo de la mesa u ofrenda<sup>138</sup>.

En los Andes, más que la significación de cada color, es su combinación y su orden de presentación lo que sugeriría, según los análisis de Verónica Cereceda, categorías de sentido en torno de la ordenación del mundo. La autora identifica un lenguaje plástico sobre la base de los colores y su ordenación, donde la combinación negro y blanco se refiere a un contraste cromático bajo el campo semántico de *allqa*, que remite a la posibilidad de percepción diferenciada de las cosas y, por ende, de distinguir la luz y la sombra y por tanto del entendimiento, lo cultivado y el equilibrio y el tiempo actual donde se desarrolla la cultura y la vida en equilibrio. En su contraparte, la raíz *suwa*, dada en el lenguaje plástico por lo no contrastado o lo continuo, remite al campo semántico de lo indiferenciado, lo inmaduro, la penumbra, lo no cultivado y una edad anterior con ausencia de cultura<sup>139</sup>.

Por su parte, Ina Rösing también da cuenta del uso de lanas hiladas hacia la izquierda con motivo de la confección de ofrendas de devolución del daño, como le señaló un informante: “A los enemigos se los envilece y se los hace callar, se los amarra con hebras hiladas hacia la izquierda, se los forra de hilo negro”<sup>140</sup>. Así, el negro o “lo negro” está en la base de la existencia *kallawaya* y andina entendido como el desenvolvimiento de la vida de las personas y todo lo vivo en un entorno dificultoso y muchas veces hostil. Pero también la izquierda remite a aquello que tiene una dirección negativa, mala y perversa, y en la mesa negra analizada por la autora, la lana negra hilada a la izquierda en efecto tiene como función devolver al enemigo el mal causado.

---

explica que el tacaco o *sayre* era objeto de un intenso comercio que provenía de la región chiriguana. Thérèse Bouysse-Cassagne, “Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos”, en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 34, n.º 3, Lima, 2005, p. 455. Disponible en <https://doi.org/10.4000/bifea.4828> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022].

<sup>136</sup> Jan Szemiński (ed.), *Léxico Quechua de Fray Domingo de Santo Thomas 1560*, Lima, Ediciones el Santo Oficio - código Ediciones A.C., 2006, p. 430; Verónica Cereceda, “Semiología de los textiles andinos: las talegas de Isluga”, en *Chungara*, vol. 42, n.º 1, Arica, 2010, p. 183.

<sup>137</sup> Felipe Guamán Poma de Ayala, *Primer nueva corónica y buen gobierno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980 [1615], tomo I, p. 187.

<sup>138</sup> Girault, *Rituales en las regiones andinas...*, op. cit., pp. 198-201.

<sup>139</sup> Verónica Cereceda, “A partir de los colores de un pájaro...”, en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, n.º 4, Santiago, 1990, pp. 57-104.

<sup>140</sup> Rösing, *Defensa y perdición...*, op. cit., p. 178.

En el envoltorio encontrado en el patio de Josefa hay dos caitos, uno de lana hilada blanca y negra y otro de lana negra. ¿Podemos pensar que la presencia de dos caitos (uno contrastado y el otro no) habrían sido una especie de señalización de los objetivos de la ofrenda? ¿Significaría el caito de color negro la situación de confusión y desorden dada por el malestar de su hijo, mientras que el caito hilado negro con blanco aludía a la petición de restitución del orden y, por ende, la restitución de la salud para el niño Andrés? Es una interpretación posible que nos atrevemos a sugerir, y que se deberá profundizar a partir del análisis comparado de otras ofrendas coloniales y etnográficas.

De los alimentos, es posible que las papas chuño, las habas y la quinoa contenidas en el envoltorio respondieran a la lógica de alimentar a las fuerzas del entorno, muy presentes en los actuales rituales de salud, los que deben ser escogidos según las apetencias de los comensales a los cuales va dirigida la ofrenda<sup>141</sup>, considerando también que una serie de frutos y granos tienen significados en función de sus colores y sus usos curativos y alimenticios<sup>142</sup>.

Respecto de los cabellos, es difícil precisar los significados que pudieron operar en la práctica de Josefa. Sabemos que en tiempos incaicos, el trasquilar a los niños y niñas a la edad de alrededor de un año era una ceremonia de importancia llamada *Rutichico*<sup>143</sup>. Esta práctica se encuentra vigente en la actualidad, y tiene como función marcar el paso del bebé al espacio social con el primer corte de cabello, se le asigna un nombre, identificando además su género, y recibe sus primeras posesiones de parte de sus padrinos<sup>144</sup>. Asimismo, otros cronistas detallaron cómo a partir de los arreglos en el cabello y de diferentes tocados se podían distinguir distintos grupos territoriales y culturales<sup>145</sup>. Por ende, al menos es posible plantear que el cabello y sus complementos eran un soporte de demarcación de identidad cultural y de género. Por su parte, los datos etnográficos sobre la incorporación de mechones de cabellos en ofrendas para la restitución de la salud o devolución del daño son más bien escasos<sup>146</sup>. A pesar de esto, nos atrevemos a pensar que los cabellos del envoltorio pertenecían a Andrés, el hijo lastimado de Josefa,

<sup>141</sup> Gerardo Fernández, “El banquete aymara: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras”, en *Revista Andina*, vol. 12, n.º 1, Cuzco, 1994, pp. 155-189.

<sup>142</sup> Girault, *Rituales en las regiones andinas...*, op. cit., p. 201.

<sup>143</sup> Polo Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y Gobierno de los Incas*, Colección de Libros y documentos referentes a la historia del Perú, Lima, Imprenta y Librería Sanmarti y Cia., 1916 [1571], tomo III, p. 201; Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y Ritos de los Incas*, Edición de Enrique Urbano y Pierre Duviols, Madrid, Historia 16, 1988 [1575], p. 119.

<sup>144</sup> Ana María Carrasco G. y Vivian Gavilán Vega, “Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile”, en *Chungara*, vol. 41, n.º 1, Arica, 2009, pp. 83-10; Amalia Noemí Vargas, “El rutichico y el bautismo en el Noroeste Argentino”, en *Mitológicas*, vol. XXX, Buenos Aires, 2015, pp. 77-96.

<sup>145</sup> José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 [1590], p. 337.

<sup>146</sup> Los autores no detallan o no se refieren a la presencia de cabellos, más allá de hablar de restos orgánicos. Girault, *Rituales en las regiones andinas...*, op. cit.; Fernández, “El banquete aymara...”, op. cit.; Rösing, *Defensa y pérdida...*, op. cit.



quien acaso apelaba a los principios de la magia contagiosa que por ese tiempo bien pudo influir en las ideas de la acusada.

En su trabajo *El Banquete Aymara*, Gerardo Fernández detalla una mesa dedicada a unos de los más hambrientos comensales del panteón andino; los *saxras*, entidades habitantes del *manqha pacha* o del interior de la tierra con cierta significación diabólica, muy poderosos, pero a la vez ambiguos en sus dádivas, asociados al dinero, el mineral y la música. Parecen muy generosos con sus oferentes si se les paga y convida como es debido; sin embargo, también son los causantes de un buen número de malestares relacionados con la pérdida del alma o *ayayu* que es capturada por el *saxra*, y para hacerlo se valen de la codicia que sus favores provocan en la personas<sup>147</sup>.

Hace ya casi cincuenta años que Hans van den Berg explicaba que el *ayayu* es una fuerza que anima y ordena a la persona, a la vez que le permite el entendimiento y la armonía con su comunidad y con sus pensamientos.

“El ayayu es el principal de los espíritus que tiene el hombre, está relacionado con la conciencia, con el razonamiento y también con la fuerza vital. Se diversifica en distintos espíritus que vitalizan las distintas partes del cuerpo humano. El más importante llamado Jach’a ayayu, está en la cabeza, los otros Jisk’a ayayu se encuentran en otras partes del cuerpo, juntos son como nervios que se comunican. El ayayu puede salir del cuerpo, particularmente durante el sueño, pero también a causa de sustos. El ayayu de un difunto puede regresar a su casa”<sup>148</sup>.

Por su parte, Gerardo Fernández hace un acabado análisis e identifica distintas fuerzas anímicas o “sombras” jerarquizadas de la persona andina, dentro de las cuales el *ayuyu* es la más importante y su pérdida es la más grave, pudiendo llevar a la muerte<sup>149</sup>. Asimismo, la idea de “sombras” recuerda los análisis realizados por Gerald Taylor en torno a las significaciones sobre el *Supay*, dando cuenta de que en este campo semántico la amalgamación de sentidos y significaciones es un proceso multidireccional y aún en movimiento<sup>150</sup>.

<sup>147</sup> Fernández, “El banquete aymara...”, *op. cit.*

<sup>148</sup> Hans van den Berg, *Diccionario religioso aymara*, Iquitos, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1985, p. 13.

<sup>149</sup> Gerardo Fernández, *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el altiplano de Bolivia*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2008.

<sup>150</sup> Gerald Taylor analiza el devenir histórico de los significados asociados al campo semántico del demonio o *supay*, tal como se lo suele llamar en el mundo andino actual. Un demonio propio de la moralidad andina que también puede tener un fuerte poder genésico. El autor establece una relación entre el concepto de “sombras” y el de *supay*, término dado, o más bien elegido por los evangelizadores entre otros, para denominar al demonio. Taylor plantea que en épocas coloniales hubo una transformación desde un concepto de características ambivalentes en cuanto a lo benigno y maligno, a uno que, con sus derivados, se refiere al demonio, a lo poseído y a la sombra de la persona o fantasma. *Supay* sería, en tiempos coloniales tempranos, el alma de los muertos, objeto de culto que los evangelizadores buscaron extirpar, y en ese proceso identificaron a estas almas como algo maligno y nefasto. Gerald Taylor, “Supay”, en *Amerindia*, n.º 5, París, 1980, pp. 47-63. Sin embargo, como plantean Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris, esta identificación no tuvo el efecto deseado de erradicarlos, sino que más bien los reubicó en un contexto subterráneo e interior donde, a su vez, el diablo cristiano cambió de carácter de manera significativa. Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia

Para liberar el *ayayu*, se realiza el ofrecimiento de una *ch'iyara misa* o misa negra que también busca una “limpia simbólica” o la devolución del daño, donde es necesaria la participación de un *layqa* o “brujo” para realizar el ofrecimiento. Sus componentes son secos, queratinosos y duros como especies herbáceas, bayas tropicales, semillas, espinos, excrecencias resinosas y restos orgánicos. A la vez, algunos de sus componentes hacen clara alusión a la devolución del daño, como es el caso de ciertos frutos de forma espiroidal hacia la izquierda. La presencia de un hilo negro y blanco trenzado hacia la izquierda se emplea también en los procesos de limpia ritual alejando la enfermedad, y que suele incorporarse en la “misa negra”. El color característico de la ofrenda es el negro, ya que su base es un papel calco. Por último, la mesa es quemada con copal e incienso negro<sup>151</sup>.

Dos elementos centrales nos permiten plantear que el envoltorio de Josefa es un antecedente de lo que hoy Gerardo Fernández describe como la *ch'iyara misa*. El primero y más potente es la presencia en el envoltorio de dos caitos de lana, uno de lana negra y blanca, tal como se describe en la mesa negra, y que nos atrevemos a plantear formaron parte de un lenguaje plástico que apelaba a restablecer el orden y, por ende, la salud del niño. El segundo elemento es el color de aquello que envuelve la ofrenda en color negro, es el caso del paño de jerga negra que contenía el envoltorio hallado en el patio de Josefa Apasa.

Otras claves hacen más consistente la idea de que Josefa estaba haciendo una ceremonia para devolver el daño recibido, o al menos que sus actos eran un antecedente de lo que hoy se describe como mesas orientadas a las fuerzas de lo que actualmente constituye el *manqha pacha*, y que en tiempos de Josefa pudo haber sido aún una categoría en construcción ligada a nociones prehispánicas locales de poder genésico y ancestralidad. La inexistencia de sebo o *untu* en el envoltorio habla también de una ofrenda seca, comida predilecta para los *saxras* que pueden no haber tenido la misma constitución que hoy en día ostentan como seres asociados al demonio y al *manqha pacha*.

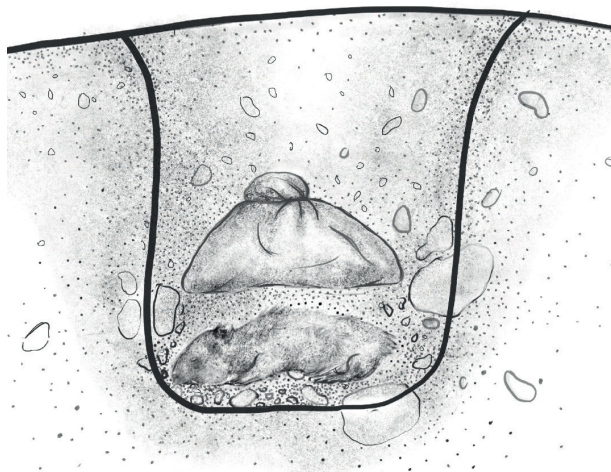
Pero el análisis del envoltorio encontrado en el patio de Josefa Apasa no estaría completo sin detenernos en el hecho de que debajo se halló un cuy blanco, con el cual según los testimonios se habrían realizado ceremonias donde se frotó e incensó el cuerpo del niño, y que luego se enterró (figura 7). Acto que se habría realizado de noche y en el patio de la casa de la acusada, donde el niño sufrió el accidente que había causado su dolencia.

---

Harris, “Pacha en torno al pensamiento aymara”, en Thérèse Bouysson-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda (eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, HISBOL, 1987, pp. 11-59.

<sup>151</sup> Fernández, “El banquete aymara...”, *op. cit.*

FIGURA 7  
*Corte frontal enterramiento de envoltorio v cuy*



Autoría: Pilar Salazar Littin

El uso del cuy con fines curativos está descrito de manera recurrente en las crónicas. Pablo José de Arriaga, por ejemplo, detalla la costumbre de mirar las entrañas de un cuy para identificar el origen del problema: “Hacarícuc o Cuyrícuc es que mira cuyes, y abriéndoles con la vña adivina por ellos, mirando de qué parte sale sangre, o qué parte se menea de las entrañas”<sup>152</sup>, o de sacrificarlos con fines curativos. “El sacrificio más ordinario es de Cuyes, de los cuales se sirven mal no solo para sacrificios, sino para adivinar por ellos, y para curar con ellos con mil embustes”<sup>153</sup>. Esto remite a una serie de prácticas o partes de ellas, que en la actualidad se realizan con ocasión de restituir la salud a partir del intercambio recíproco con las fuerzas del entorno.

Hoy, la *turkaqaña* es una técnica curativa que se basa en el principio de transferencia del mal hacia el animal, que además lleva implícita la idea de negociación ritual ya que el mismo término *turka* en aymara significa trocar o permutar<sup>154</sup>. Esta técnica tiene distintas variaciones, pero lo persistente es que el oficiante frota el cuerpo del enfermo con el animal, luego lo sacrifica y realiza una ofrenda que se entierra, ya sea en caminos o en el lugar del inicio de la dolencia.

Todo ello sugiere que Josefa Apasa estaba llevando a cabo un antecedente de lo que hoy se conoce como el rito de la *turkaqaña*, que suele hacerse en los Andes con ocasión

<sup>152</sup> Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la Idolatría en el Perú*, Lima, Imprenta y Librería San Martín y Cía., 1920 [1621], pp. 34-35.

<sup>153</sup> Arriaga, *Extirpación de la Idolatría...*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>154</sup> Guerra, *Turkaqaña...*, *op. cit.*, p. 91.

de la cura del susto o también para recuperar el *ayayu*. Así, resulta interesante revisar el diccionario de Ludovico Bertonio y reflexionar sobre cómo funcionaba la noción de *ayayu* y qué significaciones pudo tener en la época de Josefa. En su diccionario encontramos la entrada *Hahayu* que significa “la sombra de todas las cosas”; también hallamos la expresión *Hahaphuta* entendida como “Dar pesadilla, con transición, Hahaphuto, el Amaya hayaphuto”. Por último, también habla de una situación puntual, el “Hahaphurachatha, vel changra atha, o Changrantaatha”, que se entiende como “Hacer ruido muy desabrido a los oydos, como quando friegan vna piedra con corcho y cosas assi”. Por su parte, el término *Amaya* tiene varias entradas: por una parte es “cuerpo muerto”, “hombre flaco, consumido”, “pereçoso”. Asimismo, *Amayatatha* significa “enrronquecerse, tengo la voz ronca”, mientras que *Amaya cunca* es “voz ronca” y *Amayana auita* es “ronco”. Por último, *Amaya vta* es “sepultura”, *Amaya ttirithapitha* es “amortajar” y *Amaya Ttirithapiña* es “mortaja”<sup>155</sup>.

El susto como malestar o dolencia está extendido en toda América Latina, habiendo abundante literatura al respecto<sup>156</sup>. Se entiende como un síndrome cultural producto de un largo proceso de hibridación desde tiempos coloniales, que adquiere características específicas según la cultura y el entorno del afectado<sup>157</sup>. En los Andes, la pérdida del *ayayu* constituye una de las causas de la sintomatología que describe el susto ya que el extravío de una de las entidades anímicas –entre ellas, el *ayayu*– genera en el cuerpo del doliente un conjunto de síntomas y signos<sup>158</sup>. Entre los episodios descritos como causantes del susto los más comunes son aquellos que ocurren luego que la persona oye ruidos estruendosos o tiene visiones inesperadas y que causan gran impresión<sup>159</sup>; también puede ocurrir debido a la actuación de un agente específico como el *layqa* o el *karishiri*, o la retención de las entidades anímicas por parte de las fuerzas de lugares fuertes o algún ancestro mal servido<sup>160</sup>. En definitiva, como plantea Efraín Cáceres, lo que provoca el susto es una dislocación o ruptura de relaciones armónicas<sup>161</sup>. Por su parte, la sintomatología describe un conjunto de aflicciones que se pueden ir agravando hasta llegar a la muerte: trastorno del apetito, sueño inadecuado o pesadillas, falta de motivación, dia-

<sup>155</sup> Bertonio, *Vocabulario de la lengua ayмара*, *op. cit.*, pp. 15 y 103.

<sup>156</sup> Gerardo Fernández, “Ayayu, Animo Kuraji. La enfermedad del susto en el altiplano de Bolivia”, en Gerardo Fernández (coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas Antropológicas*, Quito, Abya Yala, 2004, pp. 279-304; Fernández, *Kharisiris en acción...*, *op. cit.*; Isabel Neila Boyer, “‘El Samay’, ‘el susto’ y el concepto de persona en Ayacucho, Perú”, en Gerardo Fernández (coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina: Antropología de la salud y crítica intercultural*, Ciudad Real, Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, 2006, pp. 187-216.

<sup>157</sup> Caroliona Remorini, Marta Crivos, María Rosa Martínez, Abigail Aguilar, Analia Jacob y María Laura Palermo, “Aporte al estudio interdisciplinario y transcultural del ‘susto’. Una comparación entre comunidades rurales de Argentina y México”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 54, Ciudad de México, 2012, pp. 89-126. Disponible en <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=7661> [fecha de consulta: 16 de enero de 2022].

<sup>158</sup> Fernández, *Kharisiris en acción...*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>159</sup> Cáceres, *Susto o Manchariska...*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>160</sup> Fernández, *Kharisiris en acción...*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>161</sup> Cáceres, *Susto o Manchariska...*, *op. cit.*, p. 56.

rreas y cefaleas. Otras descripciones dan cuenta del estado anímico de la persona, como “solo tiene pena”, “no tiene ganas de comer o de dormir”, “no se interesa por nada”, “enflaquece mucho”, “se consume poco a poco hasta morir”<sup>162</sup>, sentidos todos presentes en las definiciones dadas por Ludovico Bertonio para inicios del siglo XVII. Así, es plausible pensar que Josefa Apasa estaba intentando curar de *Amaya hayaphuto* a su hijo, lo que más tarde se configuraría como la enfermedad del susto.

A partir del análisis anterior, nos inclinamos a pensar que Josefa, desde su perspectiva, más que actos de brujería, estaba haciendo una ofrenda a las entidades del entorno, de manera que se restablezca el equilibrio perdido que evidenciaba el malestar de su hijo, cuya causa ella interpretaba como asociada a terceros en virtud de las desavenencias entre vecinos, lo que a ojos coloniales se vio como hechicería. Pero más que nada, con el envoltorio y el cuy Josefa pudo estar haciendo actos rituales que remitían a la restitución del *ayayu* ya fuera por actos de terceros o por accidente.

Entonces, ¿cómo fue posible entonces que Josefa se transformara en bruja? En los actos, ceremonias y argumentaciones presentadas en el juicio se pueden identificar varios “marcadores de prácticas maléficas” desde una lectura en clave hechiceril. Según los imaginarios ligados al *Sabbat*, el viernes era el preferido del Demonio para hacer sus juntas y realizar toda clase de actos ilícitos cuando caía la noche<sup>163</sup>. Algunas de las mujeres procesadas por hechicerías en Lima durante el siglo XVIII tuvieron entre sus delitos el realizar actos nocturnos los viernes<sup>164</sup>. Por su parte, la información etnográfica actual del mundo andino advierte que los martes y viernes son, en particular, funestos, y es cuando deben realizarse las mesas negras que buscan dañar a un tercero<sup>165</sup>. Así, en el caso de Josefa, prender velas a la calavera los viernes y haber realizado ceremonias colectivas nocturnas y escondidas con el indio Sebastián y el mestizo Simón daba claras pistas de actos maléficos.

Pero el envoltorio parece ser el objeto más comprometedor. A los ojos coloniales cristianos, este objeto integró un conjunto de ingredientes que, en su mezcla, disposición y atributos sensibles como el color y su textura, entregaban pistas de prácticas asociadas al imaginario de la hechicería. El envoltorio tenía ciertas semejanzas con las prácticas de magia amorosa que las mujeres venían ejecutando desde hacía siglos y que bien podía afectar el juicio y la salud de hombres y mujeres. Así, no resulta difícil pensar que la manipulación ritual de ciertos objetos encontró su símil en la hechicería amorosa ibérica, convirtiendo a quien los confeccionara y manipulara en una hechicera peligrosa. Así lo describió Polo Ondegardo:

<sup>162</sup> Óscar Velasco, *El 'Ayayu'. Representación del estado de conciencia y su relación con las enfermedades en las culturas quechua y aymara*, Potosí, Materiales Didácticos del Postgrado en Salud Intercultural, 2006. Texto inédito, citado en Fernández, *Kharisiris en acción...*, *op. cit.*, pp. 120-123.

<sup>163</sup> Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1973 [1961], p. 114.

<sup>164</sup> Rodríguez, Urra e Insulza, “Un estudio de la hechicería amorosa...”, *op. cit.*, p. 254; Millones y León, “La magia amorosa...”, *op. cit.*, p. 60.

<sup>165</sup> Girault, *Rituales en las regiones andinas...*, *op. cit.*, p. 288; Rösing, *Defensa y perdición...*, *op. cit.*, p. 317.

“Es cosa vsada en todas partes tener, ó traer consigo una manera de hechizos, o nómimas del demonio que llaman (Huacanqui), para efecto de alcanzar mugeres ó aficionarlas, ó ellas a los varones. Son estos huacanquis hechos de plumas de pájaros, ó de otras cosas diferentes, conforme a la inuencion de cada provincia. También suelen poner en la cama del cómplice, o de la persona que quieren atraer, ó en su ropa, ó en otra parte donde les parezca que puedan hazer efecto, estos huacanquis y otros hechizos semejantes hechos de yervas ó de conchas de mar, ó de mayz, o de otras cosas diferentes”<sup>166</sup>.

En los juicios por hechicerías en la Lima del siglo XVIII se encuentran abundantes acusaciones por confección de lo que aparecía como “filtros amorosos” similares a aquellos que se encontraban en la Península, los cuales contenían entre otras cosas hojas de coca, tabaco, maíz, ají y chicha, y la utilización de cuyes, a los que se les sumaba invocación a las deidades incaicas. Estas mujeres no eran necesariamente indígenas sino también mestizas, pudiendo ver en sus prácticas una hibridación de elementos de distinto origen. Entonces, no es difícil pensar que Josefa resonaba con la exposición a los distintos repertorios culturales en torno a la magia, a la vez que también le imprimió su propia significación. Por último, el oportuno hallazgo de este conjunto de objetos mixturados por parte de su mayor denunciante y vecino, Sebastián de Monasterios, aumentó aún más su falta.

#### BALANCE Y CONCLUSIONES

La aproximación al juicio contra Josefa Apasa permite identificarla como una mujer indígena urbana que realizaba técnicas terapéuticas a su hijo enfermo, a riesgo de ser denunciada. Sus destrezas mágicas y curativas tenían raíces prehispánicas, como también respondían a prácticas de religión cristiana. Para ello contaba con una calavera a la que le prendía velas, la que se encontraba junto a un elenco de objetos católicos puestos en su altar. Desde sus propias creencias, conocimientos y saberes, Josefa luchó por salvar la vida de su hijo, empleando objetos para su curación, el envoltorio, junto al cuerpo muerto, lo que da cuenta de una permanencia de prácticas culturales que, desde una perspectiva hispana, fueron leídas en clave de hechicería.

El análisis cruzado de los testimonios de los testigos en torno a los objetos y prácticas de Josefa nos lleva a interrogarnos sobre su carácter híbrido. La hibridez en el sentido de la integración de elementos prehispánicos y peninsulares (tanto católicos como populares) corresponde a una recepción indígena del cristianismo, elaborando una versión no oficial y no ortodoxa del mismo. Más que indagar en el origen histórico, las filiaciones culturales y sus sistemas simbólicos y representacionales, Josefa Apasa era una mujer indígena que tenía muy claros los sentidos de sus prácticas y su ejercicio

---

<sup>166</sup> Ondegardo, *Informaciones...*, *op. cit.*, p. 196.



ritual heterodoxo y fuera del control oficial, al menos hasta que fue delatada en lo que constituyó un claro mecanismo de un control social.

Junto a estas consideraciones en torno al carácter híbrido del altar de Josefa, podemos asociarlo a la categoría de pensamiento *ch'ixi*, que “como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y también es negro, su contrario. [...] La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos”<sup>167</sup>. Desde su valor y usos, los objetos de Josefa no constituían una mezcla sino una constelación de conocimientos y saberes operados por una mujer aymara colonial de la ciudad de La Paz que los articulaba a partir de “la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa”<sup>168</sup>.

El caso de Josefa Apasa puede ser entendido como un híbrido cultural ya que, desde su posición subalterna ella interactuó con la cultura dominante. Apasa incorporó a su repertorio cultural elementos europeos, lo que significa un acto político y una estrategia de respuesta a aquella cultura dominante. Más aún si consideramos que la figura de Josefa y sus prácticas se hallaban en el límite de lo permitido, lo que implicaba una amenaza por la que fue delatada, como expresión de la asimetría de la configuración colonial hispana<sup>169</sup>.

La identificación de Josefa Apasa como “bruja” no deviene *per se* de los objetos hallados en su casa ni de las prácticas que desplegaba con ellos, sino que constituye una resultante de la dinámica de relaciones sociales en la que estaba inserta. En efecto, nuestro análisis ahondó en esa densa trama de relaciones familiares y vecinales, en el marco de una ciudad colonial en progresivo crecimiento demográfico derivado de su integración en los diversificados mercados surandinos. Amparado en un conjunto de testimonios sustentados en rumores y en el hallazgo de objetos “sospechosos”, el alcalde ordinario que fungió como juez de la causa activó los engranajes del dispositivo jurídico para clandestinizar y criminalizar las prácticas rituales de Josefa, avalado por los pareceres del promotor fiscal. En tanto origen y sostén del proceso judicial, los rumores y los testimonios de los testigos fueron elementos clave en la “invención de una bruja”. Entendemos que el propio juicio llevó a presentar de manera sistemática las prácticas esgrimidas por Josefa como hechiceriles. El carácter “anfíbio” de Josefa, en virtud del cual combinaba sin contradicción materialidades y registros simbólicos diversos, fue repudiado por vecinos, vecinas y autoridades civiles en clave de delito-pecado en contra del “buen orden” civil y católico de la sociedad paceña.

En la producción, circulación y audiencia y/o recepción de los objetos por los cuales Josefa fue inculpada se reconocen prácticas e imaginarios anclados en la memoria del

<sup>167</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, pp. 69-70.

<sup>168</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>169</sup> Dean y Leibsohn, “Hybridity and its Discontents...”, *op. cit.*

pasado andino, la que era actualizada, de manera performativa, a través de los objetos y sus usos, como una garantía de continuidad de las identidades andino-coloniales. A su vez, en cada uno de los contextos referidos, es posible identificar expresiones estéticas andinas y categorías de pensamiento que articulaban, desde lenguajes propios, visualidades, reflexiones y experiencias, y no representaban una simple asimilación de formas religiosas y estéticas hispano-cristianas. A su vez, vemos procesos de apropiación selectiva del imaginario católico desde el imaginario cultural andino, lo que denota los agenciamientos, intereses, intencionalidades e intervenciones de sus usuarios y oficiantes.

Por otra parte, reconocemos que los objetos de Josefa pueden ser pensados como poderosos en función del conocimiento que contenían; ese conocimiento les daba vida y les permitía operar en el mundo. Además, estaban incorporados en su vida cotidiana y en su densa malla de relaciones sociales. A través de la continuidad de sus usos, ella transgredió las prescripciones del poder hispano colonial, desde su condición cultural, su posición de género, estamento y oficio.

El juicio contra Josefa Apasa y Sebastián Arroyo y las declaraciones respecto del contenido del envoltorio y lo que hicieron con él nos invitan a revisar los posibles significados y usos activos en ese tiempo. Asimismo, a la luz de algunas informaciones etnográficas –que abarcan alrededor de los últimos setenta años– y también de las descripciones que hicieron cronistas y evangelizadores del período colonial, intentamos ver qué tanto los actos descritos en el juicio representaban un antecedente de lo que hoy podemos observar en las prácticas religiosas y terapéuticas y sus significados.

Hoy el modelo médico andino integra un triple registro compuesto por nociones de origen popular hispánico, elaboraciones rituales nativas cuya significación y eficacia se ubican en las crónicas coloniales tempranas y que, por ende, hunden sus raíces en tiempos prehispánicos, y un extenso conocimiento de las virtudes de la farmacopea popular<sup>170</sup>. En la base se halla un principio seminal de relación y estar en el mundo, donde es vital “vivir cuidadosamente en armonía con el sistema de contrapuestos, tanto ecológicos y sociales como cósmicos y religiosos, manteniendo el justo equilibrio”<sup>171</sup>. Así, la salud se convierte en el resultado del cumplimiento de los ritos, de la remembranza a los difuntos, de los pagos a la tierra y del respeto por los lugares “fuertes”. En este complejo escenario, los errores conscientes e inconscientes de los seres humanos son frecuentes y normales, y es entonces cuando aparece la enfermedad. La curación pone en acción una serie de prácticas terapéuticas sobre la base de complejas ofrendas y rituales que hoy son consecuencia de largos siglos de hibridación cultural, donde saberes y ritos nativos se amalgamaron con creencias católicas populares y procedimientos biomédicos,

---

<sup>170</sup> Gerardo Fernández, *Médicos y yatiris: salud e interculturalidad en el altiplano aymara*, Cuadernos de Investigación CIPCA, n.º 51, La Paz, Ministerio de Salud y Prevención Social, CIPCA y ESA, OPS / OMS, 1999.

<sup>171</sup> Juan Van Kessel, “Tecnología médica andina”, en *Cuadernos de Investigación Social*, n.º 13, vol. I, Iquique, 1985, p. 15.

resultando en una medicina andina por demás rica y compleja en sus estrategias terapéuticas y sus especialistas.

Las acciones que emprendió Josefa para la cura de su hijo Andrés nos hablan de ese proceso en un momento específico, cuando ya habían pasado casi dos siglos de un ir y venir del mundo colonial y del mundo indígena en la ciudad de La Paz. Pudiendo encontrar en sus actos ya ciertas prácticas *ch'ixi*, como el altar con la calavera y las estampas de santos, a diferencia del envoltorio y del cuy hallado debajo de este y que parece formar parte de un repertorio más cercano a prácticas andinas prehispánicas, pero que también se amalgamaron con otros componentes pudiendo configurar un antecedente de lo que hoy se conoce como diferentes tipos de mesas dedicadas a la restitución de la salud o a devolver el daño provocado por terceros. Siendo esta resemantización parte también del proceso de hibridación cultural por el cual hasta hoy existe una medicina andina popular que es la prueba viva de la agencia indígena ante la imposición de la religión católica y del régimen colonial.

Así, hoy, a la luz de las interpretaciones y análisis históricos y antropológicos, podemos decir que Josefa era una mujer con cierto poder en la ciudad de La Paz a inicios del siglo XVIII. También era una madre que, en busca de la mejoría de su hijo, recurrió a los saberes curativos de sus ancestros y que dictaban su condición de “anfibio cultural” y que luego de casi dos siglos de hibridación con la religión católica, a ojos coloniales, adquirieron muestras de hechicería y brujería.

Desde nuestra perspectiva, el caso de Josefa Apasa representa un fragmento de un mosaico más amplio de los procesos de violencia operados por el dominio colonial sobre las formas de conocimiento, saberes y religiosidad de las poblaciones nativas del sur andino; al mismo tiempo, esa violencia generó respuestas que, a partir de la agencia nativa, devino en la conformación de prácticas y representaciones híbridas y de tipo *ch'ixi*.