



Autos criminales contra Lucía Aparicio. El caso de una *Tayka waranka* del siglo XVIII en Viacha, Obispado de La Paz¹

María Carolina Odone Correa² y Gabriela Behoteguy Chávez³

Recibido: 8 de febrero de 2022 / Aceptado: 12 de mayo de 2022

Resumen. Lucía Aparicio, mujer no india, montó un solvente negocio practicando adivinación en la estancia de Pararani Copalacaya, cerca del poblado de Viacha. En 1789 fue acusada de brujería, cumpliendo su pena en el beaterio de Jesús de Machaca. El presente artículo es una revisita a los Autos criminales contra la Bruja Aparicio (Archivo de La Paz). A partir del documento proponemos el análisis de la cultura material de adivinación que ella utilizó, reconociendo los contextos donde los objetos se presentaban, y observando de qué manera estuvieron insertos en experiencias de su vida cotidiana. La interpretación plantea que fueron expresiones de prácticas del catolicismo aymara del siglo XVIII.

Palabras clave: interpenetración cultural; catolicismo aymara; mujeres; brujería; cultura material; dominación colonial.

[en] Criminal Proceedings against Lucia Aparicio. The Case of a *Tayka waranka* in the 18th Century in Viacha, Bishopric of La Paz

Abstract. Lucia Aparicio, a no indian woman, set up a solvent business practicing divination in the Pararani Copalacaya ranch, near the town of Viacha. In 1789 she was accused of witchcraft, serving her sentence in the Jesus de Machaca beguinage. This article is a revisit to the criminal proceedings against the Witch Aparicio (Archive of La Paz). From the document we propose the analysis of the material culture of divination that she used, recognizing the contexts where the objects were presented, and observing how they were inserted in experiences of her daily life. The interpretation posits that they were expressions of practices of Aymara Catholicism in the 18th century.

Keywords: cultural interpenetration; Aymara Catholicism; women; witchcraft; material culture; colonial domination.

Sumario. 1. Miradas de un juicio hechizado. 2. Hilos biográficos, una mujer perseguida por “bruja”. 3. El poder de ver. 4. La capilla del “Señor Crucifixo” y el culto a la Virgen de Letanías. 5. Conclusiones. 6. Referencias.

Cómo citar: Odone Correa, María Carolina y Gabriela Behoteguy Chávez. 2023. “Autos criminales contra Lucía Aparicio. El caso de una *Tayka waranka* del siglo XVIII en Viacha, Obispado de La Paz”. *Revista Española de Antropología Americana* 53 (1): 109-126.

¹ Este trabajo es resultado del proyecto FONDECYT de Iniciación N° 11180437, “Objetos de imaginería religiosa elaborados y circulando al margen del control eclesiástico en Sucre, Potosí y Cochabamba (siglos XIX y XX)”, Investigadora responsable: María Carolina Odone Correa.

² Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. modoneco@uc.cl

³ Museo Nacional de Etnografía y Folklore de Bolivia (MUSEF). gabrielabehoteguy@gmail.com

1. Miradas de un juicio hechizado

A fines de abril de 1789 La Paz se vio agitada por una escandalosa noticia. Una mujer, de quien, en principio, sólo se sabía el nombre –Lucía–, arribó a Viacha, a 25 km de la urbe paceña, acusada por poseer conocimientos para encontrar cosas extraviadas. A partir de entonces se inició un proceso en su contra, bajo la carátula de *Autos Criminales contra la Bruja Aparicio*⁴.

Se presentaron contra Aparicio varias denuncias del cura Juan de Dios Murillo y otras autoridades coloniales, valiéndose de testimonios de personas de diversa procedencia, origen y estrato social. Las declaraciones fueron expuestas ante el Cacique Gobernador del pueblo de Viacha, José Mercado, por personas de lugares distantes como Oruro, Huarina, Achacachi, San Andrés de Machaca, Yungas de Mecapaca, Desaguadero, Tiwanaku, Guaqui, Calamarca y la comunidad de Cantapa⁵ (Figura 1).



Figura 1. Mapa de los lugares desde donde acudían a Lucía Aparicio (elaborado por María Carolina Odone y Gabriela Behoteguy).

⁴ ALP (Archivo de La Paz, La Paz). Fondo Corregimiento e Intendencia de La Paz, Expedientes Coloniales, caja 113, E6, f. 1r-23r: “Autos Criminales contra la Bruja Aparicio”, 1789. Todas las referencias documentales señaladas en este artículo corresponden a este expediente.

⁵ Los *Autos Criminales contra la Bruja Aparicio* dan cuenta, al igual que la experiencia española, que fueron juristas quienes juzgaron las causas contra la fe católica, reuniendo los testimonios y otorgándoles contexto (Caro Baroja 1994: 2, 14).

A través del expediente judicial identificamos un elenco de cultura material asociado a sus prácticas de consulta. Ella utilizó una santa cruz pintada, velas y lámparas encendidas con “cebo” (sebo) líquido⁶, junto con oraciones y alabanzas a la Virgen pétrea de Letanías. Todos estos elementos le permitieron enfrentar el infortunio, la desventura y lograr la suerte. Aunque a los ojos del sistema metropolitano colonial constituían pecado, supersticiones propias de la ignorancia, la torpeza y el engaño de practicantes consideradas perturbadoras del orden social.

Este trabajo propone un acercamiento desde la Antropología y la Etnohistoria al elenco de cultura material asociado al caso de Lucía, reconociendo indicios de prácticas, creencias y costumbres de indígenas y no indios. Interesa reconocer los contextos donde los objetos se presentan, observando cómo estuvieron insertos en la vida cotidiana, interpretándose como expresiones de prácticas del catolicismo ay-mara del siglo XVIII.

Varios son los interrogantes que nos surgen. Por una parte, ¿en qué sistema cultural vivió Lucía? Detectamos que los consultantes establecieron con ella acuerdos, negociaciones y lealtades, y se dejaron guiar por su fama para dar resolución a sus necesidades materiales. Acudieron a ella con total conciencia de sus capacidades, sorprendentemente en el corazón del sistema colonial hispano⁷. Su sistema cultural era un espacio atravesado por resistencias cotidianas; en este caso, la persistencia de creencias adivinatorias que no se habían borrado y que convivieron con creencias y prácticas hispanas y que convivieron con creencias y prácticas hispanas (Guattari y Rolnik 2006: 142, 180; Gilly 2010: 22-24).

Por otra parte, ¿qué estrategias de evangelización actuaron en ella para cimentar su devoción a un crucifijo, a la Virgen de Letanías, junto a las velas y la lámpara de “cebo” (sebo)? ¿Cómo coexistieron esas creencias con su facultad de adivinar? Ambos interrogantes requieren reconocer que los objetos y la devoción a la Virgen no forman una mixtura sincrética de tradiciones indígenas, no indias e hispano-católicas. Es su interpenetración lo que posibilitó la eficacia de la consulta y acrecentó el poder de Lucía, permitiéndole transitar por una heterodoxia de resignificaciones del cristianismo a nivel local, no clandestino, ni tampoco disimulado (Abercrombie 2006: 162). La fama de esta adivina era ampliamente conocida. Sus objetos pueden ser pensados como restos o fragmentos de ella misma distribuidos en relaciones sociales a fin de mejorar o solucionar problemas. La acción intencionada de Lucía actuó, relacionadamente, en su mundo material, en el de los consultantes o destinatarios, y viceversa (Gell 2016: 48).

En los *Autos criminales* observamos una micropolítica de relaciones entre ella, los consultantes y los objetos utilizados para lograr el fin de la adivinación. La capilla, al interior de su casa, el fuego relacionado con prácticas visionarias nocturnas y la invocación a la Virgen son síntomas que revelan no tratarse de un hecho oculto, sino público (Ginzburg 2003: 109-111).

El elenco de cultura material permite reflexionar en torno a expresiones religiosas de sectores indígenas y no indios residentes en espacios rurales, observándose a su vez que “la iglesia oficial sabe de su existencia y de alguna manera estas expresiones religiosas están vinculadas a, pero no gobernadas o controladas por ella” (Garcés y Sánchez 2016: 118). Así, las prácticas de Aparicio y de los consultantes son sínto-

⁶ En el artículo decidimos conservar la palabra “cebo” (sebo) tal como aparece en el legajo original.

⁷ Entendemos la situación colonial como el “escenario de grandes dosis de violencia, explotación, resistencia y adaptación” (Abercrombie 2006: 166).

mas del proceso de aymarización del cristianismo, ya que en ellas están presentes elementos locales y cristianos, lo que tiene una doble dimensión. Por una parte, es resultado del proyecto de evangelización colonial impuesto desde el siglo XVI, y por otra, da cuenta de formas de aceptación local del cristianismo relacionadas con préstamos, diálogos y transferencias de elementos religiosos (Berg 2005: 243-244).

Este manuscrito fue identificado en 1987, por el historiador Roberto Santos, y en su interpretación planteó que la presencia de imágenes católicas sirvió para encubrir prácticas andinas de origen prehispánico (Santos 1987: 373). Pero desde nuestra perspectiva destacamos cómo, a fines del siglo XVIII, las prácticas locales y católicas estaban enraizadas por la interpenetración cultural de objetos, ritos y creencias.

A partir de este trabajo se quiere profundizar en las asimilaciones del cristianismo converso desde el ámbito de experiencias, sensibilidades religiosas y estéticas indígenas y no indias, a fin de indagar en fenómenos religiosos más complejos asociados a persecuciones, ya no de idolatrías sino de supersticiones en torno a otras experiencias de relación con lo sagrado.

2. Hilos biográficos, una mujer perseguida por “bruja”

Lucia Aparicio Vestia [*sic*] (f. 6r), era una mujer sola, sin hijos, y no india, que en 1760 tenía cerca de 41 años. Nacida en el pueblo de Ancoraimes (provincia de Omasuyo, corregimiento de La Paz), vivía en la estancia de Pararani Copalacaya (f. 6v), cerca del pueblo de Viacha, bajo la jurisdicción del mismo poblado, y situada en las cercanías del cerro de Letanías, donde existía, y aún existe, un calvario levantado por los agustinos en conmemoración del milagro de la aparición de una pequeña imagen de piedra de 17 mm (Figura 2), conocida como Virgen de Letanías, pintada y considerada prodigiosa.



Figura 2. Nuestra Señora de Letanías (fotografía de Juan Carlos Usnayo, 2013).

El calvario no está situado en un espacio cualquiera. Desde la geografía mítica de Viacha, ya en tiempos inkaicos era una *wak'a* o entidad protectora, donde se encontraba una *paqarina* o lugar de origen (Figura 3). Durante el proceso de evangelización hispana los agustinos resignificaron la adoración de este cerro, convirtiéndolo en el territorio de la Virgen pétrea (Behoteguy 2013).



Figura 3. Calvario de Letanías (fotografía de Juan Carlos Usnayo, 2013).

El oficio de Lucía era hilar, tejer medias y ser adivina como su madre, cuyo nombre desconocemos. No así la persecución de “el cura Ynter. D[on] Bentura Tapia del Pueblo ya finado porque persigui asu Madre y la cas[tigo] en publico en la puerta de la Yglesia [de Viacha]” (f. 2v). La razón: ser adivina. Al poco tiempo, el cura “mu-rio arrastrado de una mula por haver perseguido a su madre” (f. 10r); eso era lo que comentaban en la zona.

Su madre, fallecida antes de 1789, le heredó “las casas de su morada” (f. 5r). El lugar estaba ocupado por el corral con sus “dies chanchos hembras y machos” (f. 4r), junto a cultivos como los tres “tablones⁸ en la una con su silla de sinco canpas⁹ de papas amacapay¹⁰” (f. 4r); y “dos chacras con las semilla de tres canpas de papas dalres [*sic*]” (f. 4r).

En uno de los recintos de la casa, “frente a la puerta” (f. 9v), había “Un santo christo” (f. 3v), “pintado” (f. 21v), “que habia heredado de su madre Juntamente con

⁸ Tablón, parte del terreno nivelado entre dos surcos o zanjas, generalmente estrechos, de 5 a 15 metros de ancho y de 15 a 20 metros de largo (Guillermo Gustavo Pérez Flores, comunicación personal, 2021).

⁹ Podría referirse a *campa*, tierra sin arbolado que sirve para sembrar, de ahí viene la expresión campear y campo (*ibíd.*).

¹⁰ Probablemente se refiera a *papa amka*. En aymara *chuqui amka* se refiere a papa primeriza o temprana y a la cosecha de estas se le dice *amkathatha* (*ibíd.*).

el oficio” (f. 3v). Allí efectuaba sus prácticas de consulta; “tenia la virtud de Adivinar robo y manifestar a los ladrones” (f. 7v). En ese cuarto, “que percia capilla” (f. 9v), “oratorio pequenito” (f. 15r), o bien “capilleta solita” (f. 22r), había un “asiento tra de la puerta con un petril de barro adelante” (f. 9v). Además, había velas y lámparas que encendía con “cebo” (sebo) líquido.

No sabemos en qué recinto de la casa ella “guardaba una chonta de fierro¹¹” (f. 5v), “seis costales de alpacas” (f. 5v), “dos sogas de alpacas” (f. 5v), siete botijas y medio cesto de coca (f. 5v). Es probable que en la cocina estuviese “una petaca vieja” o “Especie de arca hecha de cueros o pellejos fuertes, o de madera cubierta de ellos”, y “dentro oculta dos plato de pultre¹²” (f. 5v), y quizá allí, o en un tercer recinto, había dos frazadas de paño de obraje hicheros, una frazada tejida, 26 ovillos de lana blanca de oveja, cinco pellejos de oveja (f. 5v), posiblemente, utilizados como colchón, “un cajonsito un tabla pintada” (f. 5v), y “un thisqueno¹³ de plata” (f. 5v). Algunos de estos objetos identifican sin duda a una mujer no india.

En 1789 Lucía aún residía en la estancia, hasta que el 29 de abril, se emitió en la ciudad de La Paz una carta que cambió para siempre su lugar de residencia. Era un mandato del comandante Sebastián de Seguro¹⁴ al Cacique Gobernador de Indios de Viacha, para que efectuase una inspección ocular, debido a las noticias que circulaban sobre sus conductas supersticiosas (f. 1r).

La pesquisa sobre Lucia sucedió cuando el cura Juan de Dios Murillo, disfrazado de indígena, fue a la casa de la afamada adivinadora, fingiendo haber perdido una mula. Pudo entonces descubrirla flagrante, junto a personas que habían acudido ante ella. El prelado aguardó varias horas escondido, merodeando su domicilio, hasta despejar sus sospechas tras escuchar de labios de Aparicio las conversaciones que delataban sus dotes clarividentes. Murillo manifestó que, una vez descubierta, la “adivinadora” lo amenazó con correr la misma suerte del cura perseguidor de su madre (f. 10r).

Murillo declaró haber preguntado tres veces si Dios existía, pero ella reaccionó emitiendo risotadas, arrojándose al piso, golpeando su cabeza y perdiendo el conocimiento por minutos. Por eso se ordenó conducirla al pueblo de Viacha amarrada (f. 10r). Lucía le intentó sobornar, pero él se negó, mandándola detener exigiendo una orden de custodia de su domicilio y bienes.

El 31 de abril de 1789 se inspeccionó su casa, determinando el primer interrogatorio su traslado a la Real Cárcel de la ciudad de La Paz y el inicio del juicio en su contra. Mediante carta suscrita el 2 de mayo por el gobernador intendente Seguro, fue obligada a declarar, junto a los testigos, que el cura Murillo describió en su informe. También testimonió el Cacique Gobernador del pueblo de Viacha, José Mercado. El 4 de mayo, Lucía salió de su reclusión en la Cárcel Real de La Paz para comparecer ante la justicia.

¹¹ Herramienta manual de labranza similar a una picota pequeña, tiene dos hojas: una afilada y otra plana.

¹² En referencia a peltre: “especie de metal compuesta de estaño, y plomo, de la cual se hazen baxillas de seruicio para la mesa” (Covarrubias 1611: f. 137v).

¹³ Hasta el momento no hemos podido identificar de qué objeto se trata.

¹⁴ Sebastián de Seguro fue un militar español que llegó a La Paz con el cargo de Corregidor de Larecaja, en 1780 debido a la gran rebelión indígena levantada por Tomás Katari y Tupaq Amaru se trasladó a la ciudad con el cargo de comandante de Armas. En 1784 ascendió a coronel de Infantería y brigadier, siendo designado como Intendente de La Paz. En el diario del oidor Francisco de Medina también es citado como comandante (Del Valle 1994: 329-330).

En el interrogatorio declaró que sólo conocía la lengua castellana (f. 10r). Aunque los testigos presentados necesitaron que Juan Sepúlveda fuese intérprete de quienes sólo conocían la lengua aymara. Suponemos entonces que Lucía Aparicio negó estratégicamente el conocimiento de la lengua, pues una mujer no india que solamente hablaba castellano era menos vulnerable que una indígena.

Ella transitaba entre indígenas y no indios, cruzando el umbral, quizá por el uso de vestimentas españolas como por la independencia económica otorgada por sus oficios (Barragan 1992: 97). La línea entre lo no indio y lo indígena no era tan tajante, y Lucía pudo haber franqueado ese eje según sus intereses, como se puede observar en el juicio, donde construyó una identidad no india y católica.

El 27 de marzo de 1790, con 71 años, fue condenada como bruja. Su pena fue la reclusión perpetua en el beaterio del pueblo de Jesús de Machaqa, corregimiento de Pacajes, y el cacique tuvo la misión de vigilar que el encierro se cumpliera. Éste fue el último traslado en vida de Lucía. No contamos con antecedentes que permitan determinar cómo fue transportada ahí, ni cuáles fueron los efectos personales que le autorizaron llevar.

El beaterio fue inaugurado en 1697 como recogimiento para mujeres indígenas con buena renta o dote. Estudiaban música, religión y confeccionaban vestimentas litúrgicas. Todas eran hijas de caciques indios (Choque 2003: 150).

Gracias a los *Autos criminales* sabemos que el beaterio también funcionó como “casa de corrección” para delincuentes, ladronas, meretrices y maestras curanderas espirituales, consideradas brujas. Aparentemente los días transcurrían en ambiente de libre albedrío (Choque 2003: 152); por este motivo fue clausurado en 1841, cuando dos beatas quedaron embarazadas (Paredes 1955: 101). Quizá las supuestas libertades de estas mujeres permitieron que la condena de Lucía no fuese tan atroz, pues es casi seguro que estuvo recluida hasta el fin de sus días.

3. El poder de ver

Lucía era una mujer independiente con poderes extraordinarios, que le permitieron montar un negocio solvente. En 1789 fue acusada de brujería por realizar consultas de adivinación sobre maldiciones, pérdidas o robo de animales, productos agrícolas y objetos valiosos, cobrando por sus servicios, un peso o más, o bien su equivalente en productos como hojas de coca o “cebo” (sebo) de grasa animal.

Los indios y no indios que testificaron en el juicio la llamaron adivina, santa y hasta Virgen de Pararani, salvo Lucas Rafael de Urquizo, vecino¹⁵ de Viacha, quién dijo que era “supersticiosa que vivía engañando a todos” (f. 9r).

Lucía no vivió en el anonimato. De hecho, su propia fama la dio a conocer: primero, mediante la investigación del cura Juan de Dios Murillo, luego, por las autoridades de Viacha y por el gobierno de La Paz, y finalmente por la Real Audiencia de La Plata. Como mencionan los *Autos Criminales*, ella no fue denunciada, sino que fue identificada por su reconocida fama:

¹⁵ Vecino era, y sigue siendo, una categoría social para designar a una persona que no era india o era de origen español.

“Por noticia mui pública que corren en esta Ciudad, me hallo impuesto deque en la Jurisdiccion y cercania de ese Pueblo de Viacha esta establecida una Muger llamada Lucia” (f. 1r). Notoriedad que respondía “a sus actos de Ipocreca i fingimiento de disfrutar influjos o conocimientos sobre naturales se hace admiración de los incautos y escandalo de los prudentes” (f. 1r).

Aparicio lleva en su nombre el derecho divino de ver, pues Lucía procede de la palabra luz. Además, la iconografía de Santa Lucía la presenta con los ojos sobre un platillo, pues se dice que se los extrajeron tras la denuncia que realizó su pretendiente, acusándola de haber repartido sus bienes entre los pobres. Algunas versiones también describen que posteriormente recuperó sus ojos y fueron más bellos que antes (Schenone 1992, Tomo II: 551-552).

En la religión católica aymara existen creencias sorprendentes sobre esta santa. En la ciudad de El Alto (La Paz) existe una maestra *amawta* que se hace llamar Santa Lucía y asegura que esta devoción permite ver al enemigo (comunicación personal, 2021). No es casual, por ende, que la adivina que identificaba a los ladrones en Pararani se llamase Lucía.

Ni los maestros/as curanderos/as o especialistas rituales, tienen el poder de ver o adivinar este tipo de consultas. Cada cual tiene su especialidad o *chimpu*, que significa vocación espiritual (Burman 2016: 54). Hay quienes tienen “mano” para atender a las mujeres durante el parto, para friccionar enfermos o preparar rituales; también están quienes tienen “boca” para sanar rezando, llamar la energía vital (*ajayu*), e incluso están quienes saben ahuyentar la mala energía (*ñanqha*) utilizando la palabra. Asimismo, están quienes tienen “buen ojo” para ver quién ha robado o hecho daño; Lucía era una de ellas, pues adivinaba a través del fuego obtenido de una lámpara o mechero que funcionaba con “cebo” (sebo) (Figura 4). ¿Por qué usaba “cebo” (sebo)? El testigo indígena Diego Ticona, de la estancia de Mecapaca, declaró que llegó a Viacha para que Lucía adivinase quién había robado la mula de su cuñado. Para ello “[Lucía] respondió pidiendo primero un peso de premio y una porción de cebo, con el que ensendio una Lampara delante de un Señor Crusifixo”. Y luego le “preguntó a esta Ymagen quien era el que havia robado la mula al declarante, y luego le refirió aeste que **los ladrones ya avian aparecido en la llama (...)** (resaltado de las autoras, f. 7v y 8r).

En otra ocasión unos indios de la estancia de Caluyo se asomaron para averiguar quién había robado un plato de plata. Lucia los reprendió “por haber llevado una bela”, la que “no servia pues devia ser (“cebo”/sebo) liquido por lo que des hiso y ensendio su Lampara mas no oyo la respuesta que hubiese dado” (f. 8r). Durante el juicio se describió que las velas eran para rezar ante imágenes católicas, pero la adivinación era realizada con “cebo” (sebo) líquido. En las sociedades aymaras, la grasa se relaciona con la fuerza vital y la energía. Especialmente, la grasa de llama (*qarwa untu*) es esencial en casi todas las ofrendas rituales (Spedding 2005: 40; Burman 2016: 107). También se utiliza el “cebo” (sebo) del perro, gato, zorrino, conejo, cerdo, víbora, gato montés, gallina, pescado, erizo, cóndor, avestruz y vicuña como medicina para curar maldiciones (Yujra 2005: 87). Posiblemente, debido a la tradición de cría de camélidos en la zona, Lucía utilizó “cebo” (sebo) de llama¹⁶.

¹⁶ El “cebo” (sebo) de llama, alpaca, rara vez de vicuña, para uso ritual debe ser extraído del pecho del camélido. En aymara se llama *llamp'u* (blando). Se utiliza para frotar los componentes orgánicos de los rituales y para



Figura 4. Ritual para curar del rayo a base de “cebo” (sebo) y yerbas medicinales, realizado por Santa Lucía de Corazón de Jesús (fotografía de María Carolina Odone y Gabriela Behoteguy, 2021).

Actualmente, existen menos historias sobre la adivinación con fuego y “cebo” (sebo)¹⁷, pero en la colonia temprana (siglo XVI), los cronistas agustinos del Perú describieron que los hechiceros hacían arder el “cebo” (sebo) para hablar con los demonios y los amenazaban para que dijeran la verdad (citado en Girault 1988: 215). Otro ritual, descrito por Felipe Guamán Poma de Ayala, refiere que los hechiceros cocían “cebo” (sebo) de carnero, de culebra, de león y otros animales, junto a maíz, chicha, sangre y coca: “y lo queman y hacen hablar del fuego los demonios. Y lo pregunta y lo responde y dicen lo que a de auer y lo que pasa; por ellos lo saben” (1981, Tomo 1: 251). Se trata entonces de costumbres y rituales antiguos aún practicados a fines del siglo XVIII, sólo que, a diferencia de la interpretación del cura y el cronista, Lucía Aparicio aseguró no hablar con el demonio; al contrario, su adivinación era concedida por Dios y la Virgen pétrea.

El 4 de mayo de 1789 la encausada compareció a declarar y recordó que María, una vendedora de la plaza de Viacha, perdió un cesto de ají. Por eso acudió a ella para encomendarse a la Virgen de Letanías y que hiciera el milagro de su aparición:

modelar diferentes figuras, como la misma llama. Mientras que el resto de la grasa (*lik'i*) no tiene significación ritual (Fernández 1995: 233).

¹⁷ Al parecer, las prácticas de adivinación con mechero a “cebo” (sebo) ya no son comunes. Hoy la lectura del fuego se realiza durante las ofrendas que requieren ser encendidas o en las fogatas de San Juan. Mario Rayo, *amawta*, nos explicó: “El fuego habla sobre el destino, sobre todo. Cuando va totalmente el fuego a la izquierda quiere decir *qinchada*, que te va ir mal; va a la derecha es para bien; va arriba excelente, buen augurio, bien para el *pacha* (tierra), buen producto. Al día siguiente, (de la noche de San Juan) miraba hacia el sol: salía bien rojiza, amarillento, salía con nubes, entonces, todo eso explicaba el 21 de junio hasta San Juan, 24 de junio, el sol junto con el fuego hablan” (Mario Rayo, comunicación personal, 2021).

“y que para el mismo efecto queria encender una vela a una ymajen de jesucristto que la declarantte mantenía en dicha casa, y que esto fue lo unico que acaecio, sin que ella interviniese con supersticion alguna” (f. 6v). La declaración pone en evidencia que ella tuvo claro cómo la sociedad diferenciaba prácticas católicas de supersticiones, por lo que reiteradas veces resaltó sus actos de devoción.

Cuando Lucía declaró que el cura Murillo pasó a rondar su estancia en compañía de uno de los declarantes, que iba disfrazado como un indio de Viacha, engañándola, le hizo varias consultas y juntos cantaron el alabado y el Ave María, hasta que el cura ingresó, asustándola a tal punto de reírse por el sobresalto y no poder contestar sus preguntas sobre la doctrina cristiana. Con esta explicación, ella justificó porque no pudo contestarle y además dio a conocer sus conocimientos sobre la religión al manifestar que habían alabado a la Virgen con sus cantos (f. 9 y f. 15r).

Su confesión revela “la cultura impuesta a las clases populares” (Ginzburg 2016: 16) de la época, más que sus propias creencias y prácticas religiosas. Parecía comprender perfectamente el discurso religioso hegemónico, y utilizó el lenguaje del que disponía para reconstruirse como una mujer creyente y extirpar la imagen de bruja, supersticiosa y adivina por la que fue criminalizada. En todo el juicio, a pesar de la violencia ejercida, Lucía jamás dio una confesión inculpatoria.

Pero el cura Murillo parecía sufrir de la brujomanía¹⁸ desatada en Europa desde el siglo XV¹⁹, y por eso insistió en demostrar que Aparicio estaba alejada de Dios. Declaró haberle preguntado tres veces si Dios existía, a lo que ella respondió “si hai la estreche para que dijera Dios”, pero Lucía no pronunció esa palabra (f. 2r).

Los casos de adivinación que trabajó Lucía fueron por robo, menos el de Andrés Chaca, de la estancia de Cantapa, que acudió por unas ovejas maldecidas. Los casos manifiestan la delincuencia en la sociedad colonial paceña, y además revelan que la supuesta “bruja” ayudaba a las personas. A diferencia de otros casos de brujería imputados donde las hechiceras eran acusadas por haber “maleficiado” con enfermedades sobrenaturales (Garcés 1997: 40).

La imagen de Lucía dibujada en el expediente, más que parecerse a una bruja de la Edad Media, es la de una maestra *yatiri* —que tiene el conocimiento— pero también una *thaliri*, quien, examinando las irradiaciones de los mecheros, sabía comunicarse con el fuego (Paredes 1976: 17). Aunque quizá el término apropiado para nombrarla es el que Benito Casas, de la comunidad de Copalacaya, utiliza, actualmente para recordar a las mujeres que leían en coca y adivinaban: una *Tayka waranka*, es decir, “mujer milenaria”.

En las sociedades aymaras no cualquiera puede ser considerada *Tayka* (mujer madre y/o madura). Además, en algunos contextos, esta misma palabra se utiliza para designar a la placenta humana, también conocida como *jaqaña*, que se encarga de permitir la vida del feto (Primitiva Gabriel, comunicación personal, 2008). Mientras que *waranka* se traduce como número mil.

¹⁸ La brujomanía fue fruto de la cópula entre la cultura popular local y la cultura elitista de la metrópolis colectiva. Puede definirse como una forma explosiva del impulso de persecución producida, principalmente, por rumores, en este caso la fama de Lucía Aparicio (Henningsen 2010: 458-460).

¹⁹ Los estudios de la brujomanía europea abarcan desde 1450 a 1700, aproximadamente, y se calcula que debieron ser quemadas unas cincuenta mil personas (Henningsen 2010: 41). La caza de brujas europea fue un fenómeno ligado a una temporalidad plenamente moderna que coincidió con “transformaciones y conmociones provocadas por el Renacimiento, la Reforma, la Contrarreforma, las guerras de religión, el ascenso del Estado absolutista, las transformaciones agrarias, la revolución científica y filosófica del siglo XVII” (Levack 1995: 363).

4. La capilla del “Señor Crucifijo” y el culto a la Virgen de Letanías

Lucía trabajaba en el interior de su casa, en un recinto denominado capilla, donde había un crucifijo colgado frente a la puerta y un pretil de barro para encender velas. Ella estaba sentada en un asiento (f. 9v). El cura Murillo describió el escenario de las consultas resaltando que, cuando las mechas eran encendidas, Aparicio las ponía delante suyo, no del “Señor Crucifijo”. Después de rezar despachaba a las personas diciéndoles que debía trabajar toda la noche (f. 3v). Imaginamos que el trabajo con fuego necesitaba la oscuridad; por eso trabajaba de noche. Esto sin duda excitaba la imaginación del cura, empeñado en construir la imagen de una bruja diabólica.

En abril de 1789, cuando Aparicio fue detenida, realizaron un inventario de sus bienes. Durante las frías noches del altiplano se recostaba sobre *lipichi* o cuero de oveja y se cubría con tres frazadas, dos tejidas a pedal (o de obrajes) y una tejida a mano. Entre sus cosas había medio cesto de coca, que seguramente consumía mientras trabajaba tejiendo medias (f. 14r), en la agricultura o la ganadería, pues tenía herramientas para trabajar la tierra y costales con diversos tipos de papa y semillas, ovillos de lana de oveja y vellón de alpaca para tejer, diez chanchos y siete ovejas²⁰. Aparentemente, Lucía no practicaba la lectura de hoja de coca, pues, según el expediente, adivinaba gracias a la devoción católica y el fuego del mechero. Así que, aparentemente, la coca fue para consumo (*pijchu*).

El objeto que mayor importancia adquirió durante el juicio fue su crucifijo (Figura 5), “que había heredado de su madre” (f. 14r). Posiblemente, aquel fue elaborado por alguno de los maestros indígenas, “muy diestros y curiosos” (Ramírez del Águila 1978: 42). Como era costumbre, quien fuera el autor debió copiar el diseño y, posteriormente, lo vendió en su taller o en la feria local de Viacha, donde la madre de Lucía pudo comprarlo. Durante el siglo XVIII, era común que las imágenes religiosas fueran adoradas en casas particulares. Por eso, lo que molestó al cura Murillo no era la tenencia del crucifijo, sino el uso que se le daba, siendo objeto de adoración central en las prácticas adivinatorias. Entonces resolvió trasladarlo a la sacristía de la iglesia de Viacha para “darle culto y desaser ami lo agravios y d[es]precio que se le han hecho en tantos años” (f. 14r).

Hoy día los crucifijos continúan siendo expresiones de poder en los rituales aymaras. Según Gerardo Fernández (2015: 34) permiten demarcar espacios sagrados como los cerros, pero también están relacionados con el *alax pacha* o mundo de arriba al vincularse con la Cruz del Sur (Fernández 2015: 36). Por eso, son utilizados por los intermediarios o yatiris que dialogan con los mundos de arriba (*alax pacha*), este mundo (*akapacha*) y el mundo de abajo y también el adentro (*manqhapacha*) (Fernández 2015: 544). Incluso reciben la denominación de “calvario” por cuanto encarnan en sí mismos el poder adivinatorio del Rayo (Fernández 2015: 546). “Obviamente lo que ‘dice’ el crucifijo a través de su atrezo peculiar tiene que estar en consonancia con la biografía ritual de su portador; biografía conocida por sus clientes y respaldada de forma no verbal por el crucifijo que porta” (Fernández 2015: 547). En este caso parece estar relacionado con la herencia del oficio que Lucía tuvo gracias a su madre y con el espacio mismo del Calvario de la Virgen de Letanías.

El uso múltiple de imaginería católica en prácticas locales era común en la Colonia, por eso, el sínodo de 1638 promulgó que estas prácticas religiosas consideradas

²⁰ Véase el apartado 2 del presente artículo.

“supersticiosas, extravagantes y tontas”, debían extinguirse. Las disposiciones continuaron vigentes durante el siguiente sínodo de 1738 (Loza 1939: 134). Al parecer, esto motivó al cura Murillo a trasladar el crucifijo a la iglesia de Viacha.



Figura 5. Crucifijos de la iglesia de Viacha. La imagen fue posible gracias a la colaboración del párroco Félix Choque (fotografía de María Carolina Odone y Gabriela Behoteguy, 2021).

Estas múltiples realidades históricas formaron parte de la vida social del crucifijo. La producción de sus significados estuvo íntimamente ligada al espacio: primero del taller donde fue creado; después, el mercado donde fue comprado; la capilla en que fue venerado como agente de adivinación; y la iglesia donde fue objeto de culto católico ortodoxo. También es posible que el crucifijo fuera trasladado por Murillo debido a las creencias aymaras respecto a que “El miedo que inspira a los indios el brujo es tan grande, que cuando se embriaga o se descuida en guardar algún objeto suyo, **nadie se atreve a tocarle o robarle**” (resaltado nuestro; Paredes 1976: 21-22).

El “Señor Crucifijo” era el patrón de la capilla: un lugar en penumbra, con la imagen colgada en la pared, velas encendidas sobre un mesón de adobe (pretil de barro) y el olor al “cebo” (sebo) encendido. Seguramente, las paredes tiznadas dieron cierto aire lóbrego al pequeño espacio. Los quioscos actuales donde atienden maestros y maestras nos permitieron imaginar este recinto. La diferencia es que aquella se encontraba en la zona rural, mientras que, siglos después, esas prácticas se trasladaron a la zona urbana, donde las capillas se multiplicaron, ubicándose una tras otra en distintos sitios consagrados de las ciudades de La Paz y El Alto. Aunque la luz eléctrica las ilumina, cuando quién atiende cierra sus puertas, las capillas casi siempre quedan a la luz de las velas.

El cura Murillo mandó destruir la capilla, ordenando que arranquen “hasta la última piedra de aquella infame sinagoga donde se han obrado tantas maldades contra la imagen soberana así para el desagravio de esta como para el desagravio [...] desta doctrina” (f. 3r). Una sinagoga donde prácticas religiosas diversas se interpenetraron. Su destrucción posiblemente sea el motivo por el que actualmente nadie en Copalacaya recuerde a Lucía.

La capilla era la prueba material de que las prácticas adivinatorias de Lucía se debían a sus ruegos a Dios y la Virgen, al menos era como ella pretendió resolver el problema en el juicio. Pero, el cura insistió en montar una campaña para castigar la audacia de la llamada Bruja de Pararani. Nos preguntamos entonces cuál habría sido el motor de esta persecución y, a continuación, indagaremos en la posible respuesta.

Aparicio vivía en la estancia de Pararani Copalacaya, ubicada cerca al cerro de Letanías en la población de Viacha²¹. Pararani es el nombre que constantemente se lee en el expediente, mientras que Copalacaya es nombrado solamente una vez. Se trata de una palabra utilizada para describir una extensa región de piedra plana (Layme 2004: 132), por eso no resulta sorprendente que existan varias comunidades y sectores con el mismo nombre²².

Actualmente la antigua estancia de Pararani conserva el nombre de Copalacaya y, como describe el expediente, se encuentra justo al lado del Calvario (Figura 6). Esta palabra compuesta por *copal* (resina) y el aymara *khaya* (que puede ser traducido como aquél), parece devenir justamente del culto a la Virgen pétreo de Letanías, pues cada 13 de julio, cuando se conmemora el milagro de su aparición²³, la comunidad de Copalacaya se reúne para trasladar a la pequeña Virgen desde la iglesia de Viacha hasta la capilla del calvario²⁴, acompañando el trayecto con sahumeros de incienso y copal.

Justamente, por tratarse de una imagen diminuta (no más de una pulgada) y de piedra (ver Figura 2), el culto a la Virgen de Letanías es particular. El cronista José Pablo de Oricáin (1790) describe que durante el siglo XVIII aún se realizaban ofrendas a figuras diminutas de llama hechas de piedra o cobre, que recibían el nombre de *illa* y tenían el fin de “suplicar por la procreación y fecundidad” (citado en Mautua 1906, Tomo 11: 333). Asimismo, la Virgen de Letanías evoca el poder de lo pequeño, que no es costumbre católica, sino que se relaciona con prácticas rituales quechuas y aymaras.

²¹ Las estancias eran poblaciones donde vivían españoles, no indios e indígenas. Según González (2009: 20), el rasgo distintivo de una estancia colonial era la presencia de ganado, pero también se podía producir la tierra y construir cualquier tipo de edificación. Hoy, esta zona continúa siendo ganadera, pues gran cantidad de la carne vacuna consumida en el Departamento de La Paz procede de Viacha.

²² Pararani describe un espacio de tierra plano, deviene del aymara *para* (frente).

²³ Varias son las versiones del milagro de la aparición de la Virgen de Letanías. El padre Guechi Revellín Pucho, párroco de Viacha en 2009, recopiló una. Se trata de la Virgen que se le apareció a un trajinero en forma de niña (esta zona perteneció a la Ruta de la Plata, que conducía a Potosí). Debido al conocido encanto que habitaba en este cerro, el trajinero, perdido, vio a la niña. Quiso preguntarle sobre el trayecto, y la siguió. Ella escapó hasta transformarse en una diminuta piedra con forma de Virgen. En ese momento el trajinero escuchó un sinfín de letanías cómo si estuviera escuchando una misa: “Señor, ten piedad”, “Cristo, ten piedad”, “Cristo, escúchanos”, “Dios, Padre celestial, ten piedad de nosotros”, por eso, decidió llevar la imagen a la Iglesia de Viacha (Guechi Revellín, comunicación personal, 2009).

²⁴ Por normas de seguridad, para resguardar la imagen, durante todo el año ésta permanece entronizada en el lado izquierdo de la iglesia de San Agustín de Viacha. Solamente es trasladada a la capilla del calvario para su fiesta.



Figura 6. Territorio de Pararani (fotografía de María Carolina Odone y Gabriela Behoteguy, 2021).

Cuando sucedió el juicio criminal contra Lucía (1789-1790), el culto a la Virgen de Letanías se manifestaba fuera del control eclesiástico. Por las características similares a la *illa* andina, pero también porque su festividad (13 de julio) no coincide con las tradicionales advocaciones marianas, siendo algo extraordinario en el culto ortodoxo colonial²⁵.

El culto a la Virgen de Letanías también formó parte de la gran rebelión indígena liderada por Tupaq Katari (Julián Apaza). En 1781, Katari llevó la Virgen de Letanías a la batalla de Sica Sica, y posteriormente la regresó sana y salva a su calvario (Thompson 2007: 240). Su proyecto no sólo velaba por la autodeterminación política ante las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII²⁶, sino también por la autodeterminación religiosa o la emancipación de la religión colonial desde la apropiación de la Virgen de Letanías como protectora de las luchas aymaras.

²⁵ Respecto al culto a la Virgen de Letanías, el padre Guechi Revellín, durante una entrevista, relató que la Virgen solía aparecer en el calvario, en forma de mujer, para enseñar a tejer a las mujeres. Hasta hace poco, aún existía la costumbre de subir a tejer durante la fiesta de la Cruz, el 3 de mayo. Casualmente, Lucía Aparicio también era tejedora (f. 14r.). Esta práctica está relacionada a la producción de vellón de alpaca en la zona, pero también expresa de qué manera el culto a la Virgen fue parte de la lucha por la autodeterminación religiosa, pues adquirió características indígenas propias del lugar.

²⁶ Las reformas borbónicas del siglo XVIII fueron el emblema de la modernidad colonial, caracterizada por formas rentistas y depredadoras de coacción tributaria como: quinto real, alcabalas, diezmos u otras cargas fiscales, el monopolio de la coca, el reparto forzoso de mercancías y el reclutamiento coactivo de cargadores y llameros. Todo ello afectó profundamente el espacio del trajín colonial y, por eso, se desató la furia de la rebelión Amaru-Katari (Rivera 2014: 56). Y que correspondieron a las rebeliones de Tupaq Amaru en Perú y de Tupaq Katari en el Alto Perú, actual Bolivia.

El carismático y cristiano Tupaq Katari realizaba prácticas extra–eclesiásticas como llevar siempre consigo un cajoncito de plata y, en una ocasión, se dijo que había afirmado ante sus seguidores que la imagen de la Virgen le hablaba desde la caja (Thompson 2007: 242). De manera similar a Lucía Aparicio, Katari manejaba conocimientos sobrenaturales como los especialistas rituales aymaras, llegando Thompson a compararlo con un *yatiri* o “el que sabe” y con un *ch'amakani*²⁷ (Thompson 2007: 244).

Pero ¿cuál es la relación que se establece entre el culto a la Virgen de Letanías y el juicio a Lucía Aparicio, más allá de la devoción? Si concebimos, como propone Garcés (1997: 39), que las cacerías de brujas deben responder a causas complejas y profundas en la sociedad, entonces es posible relacionar el juicio con la lucha eclesiástica contra la autodeterminación religiosa que construyó el movimiento Amaru-Katari en la década de 1780. Para el cura Murillo, la criminalización de esta mujer permite solapar que el culto a la Virgen de Letanías se le había escapado de las manos. En cierta manera, el juicio fue una estrategia para defender su jurisdicción eclesiástica.

Existe una estrecha relación cronológica entre el tiempo en que Lucía se encomendaba a la Virgen de Letanías para realizar adivinaciones por pérdida o robo, y cuando Tupaq Katari se encomendó a la misma imagen para ganar la batalla de Sica Sica. Posiblemente ambos llegaron a conocerse; si no fue así, es casi seguro que escucharon sobre la fama del otro. Y, como interpreta Garcés, para los ojos de la época, la fama pública era un importante indicio para determinar si las personas eran acólitos del demonio (Garcés 1997: 162-163).

La “misteriosa” y “supersticiosa” Aparicio era más famosa que el cura Murillo; las personas venían a visitarla desde lejanos lugares del obispado de La Paz y Oruro. Quizá esto motivó al cura a trabajar por la criminalización, condena y reclusión de esta mujer de 70 años.

5. Conclusiones

Lucía Aparicio era económicamente independiente, no tenía hijos, marido o conviviente. Su mundo privado no era hermético, pues su casa estaba abierta a consultas de no indios e indígenas que acudían por sus conocidas prácticas.

En su espacio social no sólo era considerada adivina, sino que también era vista como la “Santa y Virgen de Pararani”, aunque ella aseguraba actuar bajo el poder de la Virgen de Letanías. En su capilla convocaba a entidades católicas y, posiblemente, no católicas. Se auxiliaba con el crucifijo heredado de su madre, el “cebo” (sebo) de lámparas, y velas para poder ver durante la noche.

Su capilla reunía la dimensión sensorial de las experiencias de indígenas y no indios que confiaban y negociaban con ella para lograr la resolución de sus problemas. A través de prácticas adivinatorias, la capilla se transformaba en un espacio generativo, performativo y holístico donde fluían correspondencias y reciprocidades entre las entidades y los medios de comunicación.

Los relatos documentales y etnográficos presentados han permitido proyectar el mundo cultural donde ella vivió, copado de prácticas y experiencias indígenas y no

²⁷ El *ch'amakani* es el maestro que habla con espíritus de vivos o muertos, su conocimiento le permite esclarecer muertes, robos, violaciones, etc.

indias no clandestinizadas, sino que integradas a sus vidas y sensibilidades cotidianas, desafiando con su existencia a la Iglesia Católica. Ciertamente, aquellas estaban situadas al margen de lo católico ortodoxo, pero no de la vida religiosa de indígenas y no indios.

Nos encontramos también con procesos de resignificación del catolicismo desde experiencias particulares de una sociedad rural de fines del siglo XVIII que construyó interpretaciones heterodoxas donde lo aymara, lo español y lo mestizo se interpenetraron y convivieron estratégicamente para potenciar las prácticas religiosas. Lucía era católica, adivina y *Tayka Waranka*, una mujer milenaria que tuvo más poder simbólico y social que el mismo cura de Viacha.

Actualmente, la ciudad intermedia de Viacha y sus comunidades, son lugares de maestros y maestras espirituales que practican rituales de curación en las ciudades de El Alto y La Paz, y que manejan conocimientos ancestrales que parecen provenir de prácticas religiosas del siglo XVIII.

6. Referencias

6.1. Referencias documentales

ALP (Archivo de La Paz, La Paz).

—. Fondo Corregimiento e Intendencia de La Paz, Expedientes Coloniales, caja 113, E6, f. 1r-23r: “Autos Criminales contra la Bruja Aparicio”, 1789.

6.2. Referencias bibliográficas

Abercrombie, Thomas. 2006. *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia de una comunidad andina*. La Paz: SIERPE Publicaciones.

Barragán, Rossana. 1992. “Entre polleras, lliqllas y ñañaqas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república”, en *Etnicidad, economía y simbolismo los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico*, Silvia Arze, Rossana Barragán, Luisa Escobari y Ximena Medinaceli, eds., pp. 85-127. La Paz: HISBOL/IFE/ASUR.

Behoteguy Chávez, Gabriela. 2013. “La virgen de Letanías y sus dos hermanas. Representaciones de la memoria colonial”, en *Otras miradas / Presencias femeninas en una historia de larga duración*, Walter Sánchez y Claudia Rivera, eds., pp. 239-257. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Museo Arqueológico.

Berg, Hans van den, O.S.A. 2005. “La tierra no da así nomás”. *Ciencia y Cultura* 9 (15-16): 11-320.

Burman, Anders. 2016. *Descolonización aymara/ritualidad y política (2006-2010)*. La Paz: Plural editores.

Caro Baroja, Julio. 1994. *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Trifidus editorial digital. <https://emakbakea.files.wordpress.com/2020/04/caro-baroja-el-sencc83or-inquisidor-y-otras-vidas-por-oficio.pdf>.

Choque, Roberto. 2003. *Jesús de Machaqa: La marka rebelde*. Tomo 1. Cinco siglos de Historia. Cuadernos de Investigación CIPCA. La Paz: Plural editores.

Covarrubias, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vsa-en-espana-compuesto-por-el--0/html/>.

- Del Valle Siles, María Eugenia. 1994. *Diario del alzamiento de indios conjurados contra la ciudad de Nuestra Señora de La Paz 1781*. La Paz: Banco Boliviano Americano.
- Fernández Juárez, Gerardo. 1995. *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.
- . 2015. “Desde la sacristía del Alax Pacha. ‘Calvarios de Poder’ en el Altiplano aymara paceño (Bolivia)”. *Revista Española de Antropología Americana* 45 (2): 533-550. <http://dx.doi.org/10.5209/REAA.54941>.
- Garcés, Alberto. 1997. *Brujas y adivinos en Tucumán (siglos XVII y XVIII)*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Garcés, Fernando y Walter Sánchez. 2016. “Inscripciones y escrituras andinas. Un sistema complejo y denso de visualidades, oralidades y espacialidades”. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 21 (1): 115-128. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942016000100008>.
- Gell, Alfred. 2016. *Arte y agencia: una teoría antropológica*. Buenos Aires: Sb editorial.
- Gilly, Adolfo. 2010. “Historias desde adentro: La tenaz persistencia de los tiempos”, en *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Forrest Hylton, Félix Patzi, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson, eds., pp. 19-36. La Paz: La mirada salvaje.
- Ginzburg, Carlo. 2003. “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario”, en *Tentativas*, Carlo Ginzburg, ed., pp. 93-155. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- . 2016. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Buenos Aires: Ariel.
- Girault, Louis. 1988. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. El Alto: Talleres gráficos “Escuela Profesional Don Bosco”.
- González Navarro, Constanza. 2009. “La estancia: su génesis y su estructura en Córdoba (gobernación del Tucumán, Virreinato del Perú, 1573-1700)”. *Secuencia* 74: 15-51. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i74.1075>.
- Guattari, Félix y Suely Rolnik. 2006. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Henningsen, Gustav. 2010 (1980). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Layme, Félix. 2004. *Diccionario bilingüe aymara castellano*. La Paz: Consejo Educativo Aymara (CEA).
- Levack, Brian. 1995. *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Loza, León. 1939. *Historia del Obispado y de la Catedral de La Paz*. La Paz: Editorial Voluntad.
- Mercado, Melchor. 1991 (1841-1869). *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*. La Paz: Banco Central de Bolivia. Archivo Nacional de Bolivia. Biblioteca Nacional de Bolivia. Servicio Gráfico Quipus.
- Oricaín, José Pablo. 1790. “Compendio breve de discursos varios sobre diferentes materias y noticias geográficas comprehensivas à este Obispado de Cuzco. Discurso V. de las supersticiones, agujeros y otras sisañas que no se han podido destruir”, en *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia, prueba peruana presentada al Gobierno de la República de Argentina*, Tomo 1. Víctor Maurtua, 1906, Obispado y audiencia del Cuzco. Barcelona: Imprenta Henrich y Comp.
- Paredes Iturri, Manuel Rigoberto. 1955. *Tiwanaku la Provincia Ingavi*. La Paz: Ediciones Isla.
- . 1976. *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.

- Poma de Ayala, Felipe Guaman. 1981 (1615). *Primer nueva corónica y buen gobierno*. Tomo 1. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez del Águila, Pedro. 1978 (1639). *Noticias de Indias*. Sucre: Archivo y Bibliotecas Nacionales de Sucre.
- Rivera, Silvia. 2014. *Hambre de huelga/ Ch'ixinakax Utxiwa y otros textos*. Querétaro: La mirada salvaje.
- Santos, Roberto. 1987. "Dos casos de "brujería" durante el periodo colonial en La Paz Siglo XVIII", en *Anales de la Reunión Anual de Etnología (25 al 27 de agosto de 1987)*. Tomo I, pp. 366-377. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).
- Schenone, Héctor. 1992. *Iconografía del Arte Colonial*, T. I y II. Buenos Aires: Fundación Tarea.
- Spedding, Alison. 2005. *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- Thomson, Sinclair. 2007. *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo Editores, Aruwiyiri editorial del THOA.
- Yujra, Carlos. 2005. *Los grandes pensamientos de nuestros ancestros. Laq'a achachilanakan Jach'a Tayka Amuyt'awinakapa*. La Paz: C y C Editores.