



## Los mohanes como protagonistas del tercer espacio: Análisis de un juicio por hechicería en la Mérida del siglo XVII\*

Alexandra Álvarez\*\*

Enrique Obediente\*\*\*

y Elvira Ramos\*\*\*\*

### Resumen:

Este trabajo estudia el tercer espacio (Bhabha 2002) creado por las autoridades coloniales en Mérida, Venezuela, quienes por mimesis del sistema judicial europeo, ignorando las creencias y valores autóctonos, acusan a dos viejos indios de ser hechiceros (mohanes). También sus iguales indígenas testifican en su contra por miedo y desconocimiento. El análisis se basa en un legajo contentivo del juicio que contra aquellos tuvo lugar en la antigua Provincia de Mérida en los años 1654-1655, que forma parte de los fondos del Archivo General del Estado Mérida. El foco es la tergiversación del concepto de mohán, que se traduce como 'hechicero', por lo que se les juzga como tales, entendiéndose sus prácticas como delictivas.

**Palabras clave:** magia, juicios por hechicería, Mérida, mimesis, tercer espacio.

### Abstract:

This study focuses on the third space (Bhabha 2002) created by colonial authorities in Mérida, Venezuela, who by mimicry of the European justice system, and ignoring autochthonous beliefs and values accuse two old Indians of being sorcerers (mohanes). Accordingly, their Indian comrades testify against them out of fear and ignorance. The analysis is based on a file containing the trial against those Indians held in the old province of Merida between 1654 and 1655, belonging to the General Archive of the Merida State. The study builds on the tergiversation of the concept of "mohán", translated as "hechicero" (sorcerer) and judged as such, understanding their practices as civil offenses.

**Key words:** magic, sorcery trials, Mérida, mimicry, third space.

\* Artículo terminado en noviembre de 2014. Entregado para su evaluación y aprobado en diciembre del mismo año..

\*\* Profesora Titular jubilada de la Universidad de Los Andes. Licenciada en Letras en la UCV, Ms. en Lingüística y Ph.D en Sociolingüística de la Universidad de Georgetown, se dedica actualmente al análisis del discurso. Email: alvarezmuro@gmail.com.

\*\*\* Doctor en Lingüística. Profesor Titular jubilado de la Universidad de Los Andes. Individuo de Número de la Academia Nacional de la Lengua. Áreas de investigación: fonética, la fonología y la historia del español. Email: enriobe@gmail.com.

\*\*\*\* Antropóloga (UCV), Ms en Lingüística (ULA). Profesora titular jubilada de la Universidad de Los Andes. Miembro fundador activo del Grupo de Investigación sobre Historia de las Ideas en América Latina (Centro de Investigaciones HUMANIC, ULA). Email: eramos00@hotmail.com.

## 1. Introducción

En el siglo XVII se lleva a cabo en Mérida un juicio por hechicería en contra de dos indios, a quienes se les acusa de haber causado la muerte de algunos de sus semejantes. Este trabajo analiza el discurso de un legajo que contiene los escritos correspondientes al juicio que se incoó contra ellos (Francisco y Pedro Cojo) perteneciente al fondo documental del Archivo General del Estado Mérida, Venezuela. Se muestra cómo en las denuncias respectivas se asimilan los conceptos de ‘hechicero’ y ‘mohán’, que hacen referencia a dos culturas, a la peninsular y a la indígena, respectivamente. Las autoridades coloniales desconocen la idiosincrasia de los acusados y los juzgan de acuerdo con una justicia calcada sobre la justicia española de la época. Los acusados, por su parte, aseguran su inocencia, pero los testigos indígenas parecen acogerse al pensamiento dominante, quizás por miedo o acomodación al poder. Al confundirse los conceptos de ‘hechicero’ y ‘mohán’ y tratarse como equivalentes, se crea un *tercer espacio*<sup>1</sup> que no es ni peninsular ni autóctono.

En lo que sigue se describen algunos estudios que anteceden al nuestro, se definen los conceptos de *tercer espacio* y *mímica* de Bhabha<sup>2</sup>, se explica la metodología empleada y se analiza el corpus a la luz de los conceptos anteriormente citados, haciendo énfasis en la naturaleza del juicio, los cargos imputados a los acusados, la imagen de las víctimas y las causas de su muerte, así como los motivos de la acusación, para llegar a la discusión del análisis y las conclusiones del estudio.

## 2. Antecedentes del estudio

Hay numerosos estudios sobre hechicería en América. Nos interesa sobre todo el de Millet y Espinosa<sup>3</sup> que estudia un juicio similar por brujería llevado a cabo ante el obispado de Chiapas en México en 1798. El estudio muestra cómo la muerte de cuarenta y siete personas, posiblemente por silicosis, se atribuye a la acción de curanderos-hechiceros. En este juicio se condena a los acusados a la cárcel pública por haber empleado “materias” tales como huesos de

animales, plumas de gallinas, gusanos, hojas diversas, etc., que luego los enfermos echaban por la boca. Se acusa de hechiceros a varios ancianos indios, que actúan, según los textos, por distintos motivos, entre ellos, apetencia sexual hacia las víctimas o ira. El juicio se basa en la opinión general (“era como en voz común de todo el pueblo”<sup>4</sup>) sobre la hechicería de los acusados, en cuyas manos también se descubren libros de medicina tradicional. La defensa se basa en la razón, alegando que los indios actúan tanto por ignorancia de las letras como de la religión, así como los testigos se mueven por malicia y por venganza al proceder contra sus paisanos. Después de la condena, los acusados se escapan, como en el juicio merideño, pero no es éste el lugar para conjeturar las causas de esa similitud.

Sobre la figura del mohán como personaje de la medicina y de la magia, Tania Villamizar<sup>5</sup> la estudia en la zona andina venezolana según se desprende de textos documentales, entre los cuales el del juicio a Don Francisco y Pedro Cojo, nuestros protagonistas<sup>6</sup>. En su trabajo la autora define el concepto de ‘mohán’ y sostiene que esta figura reunía las funciones de médico, sacerdote, hechicero y a veces de jefe político, por lo que fue considerada como un obstáculo para la propagación del cristianismo y el sometimiento de la población indígena. El mohán tenía una importancia social, cultural y religiosa y era el guardián de las costumbres y creencias del grupo, por lo que era un elemento fundamental en su cohesión cultural. No solo curaba las enfermedades de los hombres, sino también las de la tierra; sin embargo, el encomendero español y luego el criollo no vieron lo positivo de su hacer, sino solo lo negativo, su capacidad de hacer daños y matar; esto se debió a la oposición bien-mal, diabólico-divino del mundo religioso cristiano. Asimismo, hay que tomar en cuenta que debido a que la medicina europea de la época era incipiente y todavía tenía raíces mágicas, no solo los indígenas temían la acción del mohán, los españoles también.

En su estudio sobre la magia en la región neogranadina, Ceballos<sup>7</sup> sostiene que las políticas coloniales obedecían a la tendencia europea de cristianización de las clases populares y por ello buscaban el exterminio de sus creencias; sin embargo, en la cultura popular

continuaron floreciendo las prácticas hechicerescas, por lo que fueron perseguidas sobre todo a comienzos del siglo XVII, cuando se publicaron en Logroño nuevas instrucciones que regulaban los procedimientos a seguir en estos casos. Las acusaciones, como las del juicio que nos ocupa en este trabajo, fueron posibles solo gracias a la penalización y persecución de las prácticas mágicas. Subraya Ceballos el temor que tenían los españoles a las prácticas indígenas por las que temían ser envenenados o maleficiados, que la autora entiende como el “miedo al otro”. Interpreta las figuras de los brujos, hechiceros, curanderos, etc., como arquetipos culturales, lo cual explica el choque entre las visiones étnicas acerca de temas como la magia, la religión y la medicina que se consideraron delitos en el derecho de la época.

J. Clarac<sup>8</sup> estudia la enfermedad como lenguaje en Venezuela y sostiene que la prohibición de los ritos terapéuticos indígenas se debió menos al aspecto médico (el cual también quisieron dominar los españoles) que al hecho de que estos ritos se insertaban en un contexto mágico-religioso que los europeos consideraron como un deber moral destruir. Cabe señalar que la autora interpreta la enfermedad como un hecho trascendental para acercarse a la comprensión del ser humano, por la naturaleza a la vez biológica y cultural de tal hecho: en efecto, la considera como un fenómeno que permite constantemente en nuestra especie el paso de lo biológico (*natura*) a lo sociocultural (*nurtura*) y viceversa.

Para esta autora, la elaboración discursiva de la enfermedad es múltiple: los médicos construyen sobre la realidad patológica una realidad científica; los antropólogos, por su parte, relacionan los distintos sistemas terapéuticos entre sí, así como con la dinámica socio-cultural generada por esa relación. La enfermedad (y el infortunio) son para la autora representaciones sociales ligadas a un contexto determinado y variable. En culturas como la andina, lo mágico-religioso pasa de ser un evento a ser un hecho para la comunidad, lo que explica la existencia de enfermedades como el “mal de madre” o el “padrejón”, o el “mojanazo” causada por la acción del mohán; por otra parte explica la incredulidad de quienes viven en la cultura autóctona americana ante a los médicos “occidentales”.

En el presente trabajo mostramos cómo en estos juicios se evidencia una especie de corredor entre las dicotomías de términos en oposición referidos a lo civil-religioso, lo mágico-cristiano, lo científico-mítico, lo peninsular-autóctono, que remiten a paradigmas diferentes. El tránsito por este inter-espacio da lugar, a nuestro modo de ver, a una interpretación incompleta, errada y posiblemente tendenciosa de las evidencias que llevan a la condena de los acusados. Este espacio intermedio y diferente, que se abre entre las partes de estos binomios, puede interpretarse como un *tercer espacio* en el sentido de Bhabha, creado por imitación o *mimesis* de los sistemas semióticos europeos, que deja de lado los valores y creencias de las minorías autóctonas.

### **3. El término *mohán* en las obras de referencia**

Por todo lo antes dicho, nos ha parecido de interés hacer un acercamiento al uso del término en la documentación, así como su vigencia y la relación del significado actual con el que tuvo durante la colonia<sup>9</sup>. Para ello consultamos diccionarios generales del español así como diccionarios diferenciales para el español americano y venezolano, incluyendo algunos vocabularios de regionalismos andinos de Venezuela.

#### **3.1. Diccionarios generales**

El término no se encuentra en los diccionarios generales consultados, a saber, los diccionarios académicos<sup>10</sup>; sin embargo, encontramos en el *Fichero General de la RAE*<sup>11</sup> (que en adelante citaremos como *Fichero*) 52 papeletas relacionadas. Una parte de estas solo recoge la palabra, sin otra información, a excepción de una fecha o algunas iniciales. Otro grupo recoge el término en un contexto literario o en fragmentos provenientes de crónicas coloniales, sobre todo de Pedro de Aguado<sup>12</sup>. Por último, cerca de un tercio de las papeletas del *Fichero* son referencias a entradas en diccionarios que definen el término, de las cuales la mayoría corresponde a su uso en Colombia, pues se trata de varios diccionarios de colombianismos y

regionalismos colombianos, así como diccionarios de americanismos en los que la voz *mohán* o *moján* tiene marca diatópica para ese país<sup>13</sup>.

En las definiciones que recogen las papeletas del *Fichero* la mayor parte señala a *mohán* como sinónimo de hechicero, aunque no pocas lo definen como “ser mítico”, que en algunos casos funge como protector de los campos y siembras. Hay además una referencia al uso de la voz como médico o sanador y otra como topónimo. Todas, según Villamizar<sup>14</sup>, recogen el término como masculino (*mohán*), no obstante, es sabido por la documentación colonial que hubo mujeres “mohanas”, por cierto, también llevadas a juicio acusadas por hechicería.

En cuanto a su etimología, se habla en unas pocas papeletas acerca del origen chibcha del vocablo, aunque no hay detalles suficientes como para asegurarlo<sup>15</sup>.

### 3.2. Diccionarios diferenciales

El documento objeto de análisis en este artículo se originó en Mérida, Venezuela, tierra que si bien para la época de su emisión estaba bajo la jurisdicción de la Audiencia de Santa Fe (Bogotá), en la actualidad es territorio venezolano. Es por eso que quisimos sumar a lo encontrado en el *Fichero*, lo que pudieran aportar otros diccionarios diferenciales de americanismos, venezolanismos, indigenismos y andinismos como se resume y expone a continuación.

1. En el voluminoso *Diccionario de Americanismos* de la Asociación de Academias de la Lengua Española (2010) encontramos las entradas “*mohán*” y “*moján*”, cada una con distinto significado. “*Mohán*”, con marca diatópica para Colombia, es definido como “Personaje de la mitología indígena que habita en los ríos acechando a niños, lavanderas y pescadores nocturnos”, mientras que “*moján*” —y su femenino “*mojana*”— con marca diatópica para el occidente de Venezuela, hace referencia a “Persona que practica la brujería o la hechicería”. Todo lo cual no deja de llamar la atención, pues hasta donde se haya podido averiguar solo este diccionario hace tal diferencia.

2. El *Diccionario del español de América* de Marcos Morínigo<sup>16</sup> también recoge el término, pero como *moján*, de uso en Colombia

y Venezuela, aclarando que viene de *mohán*, voz a la que confiere origen caribe o tupí-guaraní (lo que contradice lo propuesto por Alvar, citado anteriormente y ciertamente más plausible). Define el vocablo como 1: ser fabuloso protector de los campos y 2: hechicero, brujo, ambas acepciones en uso en Colombia y Venezuela. Y una tercera, con marca diatópica solo para Colombia: manantial oculto de agua potable. También está definido un derivado del término con marca para Venezuela: “mojanazo”, esto es, maleficio o mal de ojo.

3. Pudimos encontrar en el *Diccionario de voces americanas*, redactado por Manuel Ayala entre 1751 y 1777<sup>17</sup>, la entrada *moanes*, de la cual dice el autor: “assi llaman los indios del Perú a sus sacrificadores o sacerdotes”. Nótese que en esta definición no hay connotaciones negativas ni alusivas a contravenciones a las prácticas del catolicismo, siempre condenadas por las leyes civiles y eclesiásticas.

4. En el *Diccionario de venezolanismos* (DIVE), bajo la dirección de M. J. Tejera<sup>18</sup> (1993), nos encontramos con que *mohán* es forma en desuso, y remite a *moján*, vocablo definido como 1: sinónimo de piache<sup>19</sup> en el occidente de Venezuela y 2: coloquial, “brujo, hechicero o curandero” en Trujillo y Falcón. Entre los testimonios que cita la directora de la obra destaca uno de Carlos Contramaestre (1979) por estar relacionado con el uso del término en los Andes venezolanos durante la colonia, que termina diciendo lo siguiente: “En realidad, lo que ocurre es que el moján representa: al sabio, al sacerdote y al curandero”.<sup>20</sup> En este diccionario encontramos el derivado *mojanazo*, definido como “maleficio o hechizo causado por los mojanos o brujos. Brujería”, definición marcada para Trujillo y Falcón.

5. En el *Diccionario del habla actual de Venezuela*<sup>21</sup>, la voz está marcada como andinismo, zulianismo y coloquial, y está definida como “Persona que practica la brujería o la hechicería, especialmente para sanar enfermos o como parte de un ritual de ciertas culturas indígenas”. También aquí está recogido el vocablo *mojanazo* con un sentido similar al del DIVE.

6. Consultamos el *Léxico popular venezolano* de F. Tamayo<sup>22</sup> y si bien no encontramos el término *mohán* o *moján*, está presente “*mojonazo*”, tal vez una forma errada de *mojanazo*, pues está definido

como “embujamiento, hechicería”, coherente con lo expuesto en los diccionarios mencionados anteriormente para esta voz<sup>23</sup>.

7. En el *Glosario de voces indígenas* de L. Alvarado<sup>24</sup>, también está recogido el término con la forma *moján*, el cual define el autor como “hechicero, brujo” y “médico santero”. Para ilustrar la definición, toma párrafos de Aguado y una cita de las *Relaciones Geográficas de Tamalameque*<sup>25</sup>. Alvarado, al igual que los diccionarios anteriores, recoge el derivado *mojanazo*, que define como “maleficio, brujería, sortilegio, mal de ojo”.

8. La Tabla de Aguado<sup>26</sup>, publicada en 1627, define el término como sigue: “es el sacerdote de los Indios por cuya mano se hazian todos los sacrificios, lee la palabra Xequé, que todo es uno”<sup>27</sup>. Esta definición se aleja de la que pueda inferirse de lo que encontramos en el texto de la crónica, donde el significado de la voz está más acorde con el que ofrecen los diccionarios, es más, muchos de sus autores usan la crónica de Aguado como referencia para sus definiciones.

9. Por último, resulta interesante que en vocabularios que recogen términos usados en los Andes venezolanos, como el *Diccionario de andinismos* de Ocampo Marín<sup>28</sup> y el vocabulario de J. Ribas Torres<sup>29</sup>, no aparezca el vocablo en ninguna de sus formas gráficas; sin embargo, encontramos esta voz en el estudio léxico que hace E. Obediente<sup>30</sup>, lo cual resulta interesante porque se basa en un corpus de entrevistas realizadas a habitantes de la sierra andina en 1990, lo que nos habla de la vigencia del uso del término en el español actual de esta zona de Venezuela. Obediente define la voz como “curandero, hechicero”, y recoge las marcas diatópicas que dan el *DIVE* y el *DHAV*.

En resumen, estamos ante un vocablo que parece tener uso actual en algunos poblados de Venezuela y Colombia, aunque con un significado tal vez diferente al que tenía en la documentación colonial. En esta *mohán* está asociado con el hecho de hacer daño físico que lleva eventualmente a la muerte, de allí que al que lo es se le califique también de *hechicero*, *brujo*, *matagente*, *matador*; así como de *santero*, *herbolario* y *yerbatero* con un sentido peyorativo. El uso actual del término en Venezuela carece de connotación negativa, aunque esta sí está presente en el derivado *mojanazo*.

## 4. Metodología

### 4.1. El corpus de estudio

En el Archivo General del Estado Mérida reposa un legajo que contiene el juicio que por hechicería se les hizo a dos indígenas. La signatura archivística de dicho legajo es la siguiente: Protocolo Causas Diversas, Tomo I, folios 1 recto a 40 vuelto<sup>31</sup>. Es de hacer notar que el conjunto documental está en un relativo buen estado de conservación, salvo los primeros folios, cuyo deterioro es notable a tal punto que en ocasiones las manchas o las roturas impiden o dificultan su lectura.

El legajo fue dividido en varios documentos relativamente independientes, es decir, se consideró como documento cada uno de los escritos con características textuales bien definidas por el tema y su estructuración discursiva; así, por ejemplo, cada deposición se consideró un documento, al igual que la sentencia o el testimonio de la fuga de los inculpados. Del conjunto de documentos en que se dividió el legajo se escogieron diez y se editaron siguiendo las pautas del proyecto CHARTA<sup>32</sup>, de modo que de cada uno se tiene la transcripción paleográfica, la presentación crítica y el facsímil del original. Fue esta edición la que se utilizó para este trabajo; sin embargo, las citas textuales que damos en este artículo se han modernizado para facilitar su lectura y comprensión.

A continuación presentamos los diez documentos analizados con sus respectivas cabeceras<sup>33</sup>:

CDHM-0001

GLH-ULA

AGEM, Protocolo Causas Diversas, Tomo I, f. 1r

1654 s.m. s.d. (Mérida, Mérida, Venezuela)

Denuncia de Agustín Durán de la Parra contra dos indígenas hechiceros.

CDHM-0002

GLH-ULA

AGEM, Protocolo Causas Diversas, Tomo I, f. 2v-3r

1654 abril 10 (Mérida, Mérida, Venezuela)

Testimonio de Mateo, indio ladino, en el juicio que por hechicería se les sigue a los indios Francisco y Pedro Cojo.

CDHM-0003

GLH-ULA

AGEM, Protocolo Causas Diversas, Tomo I, ff. 9r-9v  
1654 junio 28 (Mérida, Mérida, Venezuela)

Testimonio de Domingo Buructec, indio chontal, en el juicio que por hechicería se les sigue a los indios Francisco y Pedro Cojo.

CDHM-0004

GLH-ULA

AGEM, Protocolo Causas Diversas, Tomo I, f. 13r  
1654 s.m. s.d. (Mérida, Mérida, Venezuela)

El indio Francisco, acusado de hechicería, solicita su excarcelación.

CDHM-0005

GLH-ULA

AGEM, Protocolo Causas Diversas, Tomo I, ff. 19r-21v  
1654 julio 22 (Mérida, Mérida, Venezuela)

Testimonio del indio Pedro Cojo, acusado de hechicería.

CDHM-0006

GLH-ULA

AGEM, Protocolo Causas Diversas, Tomo I, f. 24v  
1654 s.m. s.d. (Mérida, Mérida, Venezuela)

Bartolomé de Izarra solicita castigo por hechicería para los indios Francisco y Pedro Cojo.

CDHM-0007

GLH-ULA

AGEM, Protocolo Causas Diversas, Tomo I, ff. 25r-26v  
1654 s.m. s.d. (Mérida, Mérida, Venezuela)

Defensa que hace Juan de Benavente y Castro de los indios Francisco y Pedro Cojo, inculpados por hechicería.

CDHM-0008

GLH-ULA

AGEM, Protocolo Causas Diversas, Tomo I, ff. 38r-38v

1654 noviembre 28 (Mérida, Mérida, Venezuela)

Sentencia dictada contra el indio Francisco y notificación de la dilación de la causa de Pedro Cojo.

CDHM-0009

GLH-ULA

AGEM, Protocolo Causas Diversas, Tomo I, ff. 39r-39v

1655 enero 12 (Mérida, Mérida, Venezuela)

Auto en el que el alcalde ordinario de Mérida informa de la fuga de prisión de los indios Francisco y Pedro Cojo.

CDHM-0010

GLH-ULA

AGEM, Protocolo Causas Diversas, Tomo I, f. 39v

1655 enero 12 (Mérida, Mérida, Venezuela)

Fe en la que el escribano público de Mérida, Capracio Trejo de la Parra, certifica la fuga de prisión de los indios Francisco y Pedro Cojo.

Dado que no se reproducen en este artículo los documentos sobre los cuales se hizo la investigación, se consideró pertinente hacer un resumen más amplio del contenido de cada uno de ellos para que el lector tenga más información sobre el caso.

Resumen del contenido de cada documento:

0001- Agustín Durán de la Parra denuncia, en nombre de su hermano Bartolomé Durán de Izarra, a dos indígenas: Pedro Cojo, indio de la encomienda de don Francisco Uzcátegui, y Francisco, cacique encomendado a don Alonso de Mesa, como los presuntos responsables de la muerte por encanto o hechizo de cuatro piezas de indios. Durán solicita se les arreste con el fin de averiguar los delitos denunciados.

0002- Mateo, indio ladino de Las Acequias, da testimonio de conocer al indio Francisco, a quien ha tenido y tiene por hechicero, porque hace unos tres años que anda huido, sin ir a misa ni a la doctrina. Afirmó saber que el dicho Francisco había causado la muerte de varios indígenas,

utilizando hechizos y venenos, por desavenencias con aquellos; todas las muertes, según Mateo, son producto de la venganza ejercida por el cacique.

0003- Testimonio de Domingo Buructec, indio chontal, de la encomienda de Cacute, en el que confirma lo afirmado por Mateo y agrega detalles sobre algunas muertes. Tal es el caso de la india Beatriz, quien fuera manceba de Francisco, a quien hechizó ocasionándole una gran hinchazón “por las partes bajas” que le colgaba “como mochila de toro”, mal del que murió días después. Respecto a Pedro Cojo, afirmó que solo había oído decir que “era muy mohán y sabía matar con veneno”, pero que no sabía si había muerto a alguien.

0004- El indio Francisco solicita su excarcelación. Lleva más de tres meses preso acusado de culpas que no ha cometido, lo cual no es justo ni cristiano siendo como es “cacique y viejo de más de setenta años”.

0005- Deposition, mediante lengua, del indio Pedro Cojo, en la que declara lo siguiente: es de oficio tejedor de mantas, reconoce que es mohán desde hace tres años, pero que no ha matado a nadie. Niega ser responsable de todos los casos de muerte de los que se le acusa. Resalta en su declaración el que afirme y luego niegue su carácter de mohán; en efecto, a una pregunta del interrogatorio respondió que “lo que ha dicho es no más de porque todos los indios han dicho que es mohán y santero, y por eso lo dice él también. Y en esto se cierra y no da más razón”. Preguntado más adelante quién le enseñó a ser santero dijo que “no le ha enseñado nadie a ser santero, y que aunque ha dicho que lo es, no quiere decir más ni lo ha de decir”.

0006- Bartolomé Durán de Izarra, encomendero, en la causa criminal que les sigue a los indios Francisco y Pedro Cojo por las muertes alevosas que han causado en su encomienda, solicita que, para que se pueda averiguar todo lo referido a dichas muertes, “se les dé tortura con el rigor que casos semejantes piden, para que se ataje tanto daño”.

0007- Defensa que hace Juan de Benavente y Castro de los indios Francisco y Pedro Cojo, inculpados por hechicería. Sostiene que ninguno de los acusados es capaz de haber cometido los crímenes que se les achacan, primero, por ser de edad avanzada, buenos cristianos y,

en el caso específico de Francisco, por ser cacique, de donde no puede pensarse que pueda hacerle mal alguno a ninguno de sus vasallos, gente de su propia nación. En segundo lugar, ninguno de los que han declarado ha sido testigo de las muertes, todos hablan de lo que han oído decir, de lo que supuestamente es público y notorio. Todo son falsos testimonios “por la mala querencia que les tienen”. En consecuencia, el defensor pide declarar sin lugar la solicitud de tortura y liberarlos.

0008- Don Andrés Cortés de Mesa, alcalde ordinario de Mérida, considerando diversas circunstancias, entre las cuales la larga prisión padecida, y por obviar “otros inconvenientes que pueden resultar en la incapacidad de los indios de esta calidad”, condena al indio Francisco a seis años de destierro, que cumplirá “en servicio de su majestad en las trincheras y castillo del puerto de San Antonio de Gibraltar”. En cuanto a Pedro Cojo, suspende la prosecución de la causa por ausencia del querellante don Bartolomé Durán de Izarra.

0009- Auto en el que el alcalde ordinario de Mérida don Andrés Cortés de Mesa informa de la fuga de prisión de los indios Francisco y Pedro Cojo, y ordena que el escribano, Capraccio Trejo de la Parra, vaya a la cárcel y dé fe de lo ocurrido.

0010- Fe en la que el escribano público de Mérida, Capraccio Trejo de la Parra, certifica la fuga de prisión de los indios Francisco y Pedro Cojo. En compañía de Francisco Lazo, alguacil y alcaide de la cárcel, constata que en ella no están los dichos indios y que hay “un gran agujero que, al parecer, cabrá una persona”.

A esos diez documentos añadimos tres fragmentos de otros del mismo legajo por considerarlos pertinentes para la discusión del concepto de ‘mohán’. En ellos se contraponen la figura del indio mohán dañino (el cacique Francisco) a la del indio médico benefactor (el cacique Juan):

...el dicho Francisco, cacique, es mohán y hechicero y matagente [...] estando un hermano de este testigo muy malo llamado Perucho Gañán de la dicha encomienda, que se le puso tieso un brazo y una pierna con mucho dolor, llamó este testigo al dicho Juan, cacique, que es médico, y le pagó por que curase al dicho su hermano. Y estando así curándole dijo a este testigo y al dicho su hermano Perucho que el dicho Francisco,

cacique, era el que le había hecho mal porque era muy mohán y tenía malas yerbas para matar (f. 3v).

...porque este testigo estuvo muy malo del encogimiento de un brazo y de todo el lado izquierdo y pierna, y que le curó el cacique don Juan de Tabay, el que le dijo eran yerbas y hechizos que había hecho el dicho cacique Francisco [...] como tiene tanta fama el dicho cacique de ser mohán, reconoció que había hecho mal como le había amenazado, con que doña María de Bedoya envió a buscar al dicho don Juan, cacique, médico y lo curó (f. 5r).

...y que también hizo mal y untó para morir a un mestizo Caureán, del dicho Diego de la Peña, pero que este no murió porque un indio médico, y sabía curar, curó a este dicho Caureán y vivió (f. 10r).

#### **4.2. El método del análisis**

En cuanto al análisis discursivo, nuestro abordaje es el del análisis crítico tal y como se ha descrito en Wodak y Meyer y van Dijk<sup>34</sup>. Se trata de desentrañar significados que no son evidentes sino que están disimulados, o que simplemente se verbalizan de manera sutil y dificultan su percepción. Van Dijk sostiene además la importancia cognitiva de las estructuras del habla, puesto que la reproducción a través de ellas afecta las estructuras de cognición social.

Para analizar los recursos de afectividad nos basamos en Caffi y Janney<sup>35</sup> y en las categorías emotivas propuestas en ese estudio: evaluación, proximidad, evidencia, firmeza y especificidad.

Hemos tomado las nociones de *mimesis* y *tercer espacio* del trabajo de Bhabha para analizar esa especie de limbo donde los límites se vuelven difusos e incompletos por el encuentro de dos sistemas semióticos diferentes.

La *mimesis* o *mimetización* es para Bhabha un fenómeno de las sociedades coloniales y corresponde a un sujeto que es casi igual, pero no completamente, al que imita, y que se reconstruye en la continua re-creación de esa diferencia; su identidad sería una imitación de otra identidad que considera modélica; pero como no logra que esa

imitación sea cabal, lo que realmente muestra es justamente lo que lo separa de su meta ideal como persona.

La mimetización colonial corresponde al deseo de un Otro reconocible, sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente, lo que equivale a decir que el discurso del mimetismo se construye alrededor de una ambivalencia; para ser eficaz, el mimetismo debe producir continuamente su deslizamiento, su exceso, su diferencia<sup>36</sup>.

El discurso colonial, que es asimétrico por naturaleza, supone la desaprobación de la diferencia, lo que en nuestro caso es la negación de una identidad distinta de la española. El indígena, según esta visión, imitaría a quien simboliza el poder, pero se entiende a sí mismo como un ser distinto, que no corresponde a la norma.

Por otra parte, Bhabha define en el multiculturalismo una hibridad, un espacio de transición que llama el *tercer espacio*, con lo cual descarta como inapropiado lo binario para el estudio del multiculturalismo. Bhabha se propone entonces una forma de escritura de la diferencia cultural enemiga de las fronteras binarias, ya sea entre el pasado y el presente, el adentro y el afuera, el sujeto y el objeto o el significante y el significado. Esta forma de pensar es útil para la concepción del mohán, que no es un hechicero en el sentido occidental, pues su función no es solamente la de hacer el mal o de aplicar bebedizos o venenos, sino que cumple, como sostiene Villamizar<sup>37</sup>, un papel mucho más abarcador en la cultura indígena autóctona, como el de jefe político y sanador de los hombres y de la tierra. Para Bhabha, este tercer espacio se compone de realidades históricas discontinuas, un espacio intermedio [*in-between*] que supone la imposibilidad de la traducción de la diferencia cultural, de manera que la cultura minoritaria se ve despojada de la posibilidad de asimilación a la mayoritaria.

## 5. Análisis de los textos del juicio

El análisis del presente juicio se basa en la indefinición de los campos semánticos; en estos textos documentales, en efecto, se insertan nociones nucleares que hoy en día se considerarían pertenecientes a

campos semánticos distintos. Si bien puede argumentarse que estos campos se diluían o se confundían para el momento de la escritura de los documentos, nuestra intención es hacer ver cómo, no solo en la cultura europea de la época, sino sobre todo en la confluencia de culturas que se dio en la época colonial, se crearon espacios semióticos que no se correspondían con los de las culturas originales y que, como en este juicio, desfavorecían a los acusados, ya que se les juzgaba por delitos que en su cultura original no eran considerados como tales.

### **5.1. ¿Juicio civil o juicio religioso?**

A diferencia del juicio estudiado en Millet y Espinosa<sup>38</sup>, que es un juicio religioso ante la Inquisición, el que se lleva a cabo en Mérida es un juicio civil: las acusaciones se hacen ante el alcalde; cabe recordar que el Santo Oficio de la Inquisición excluía de su ámbito de operación materias relacionadas con las religiones indígenas. Los cargos de los acusados son de asesinato, aunque los medios para cometerlos estén relacionados, en la acusación, con magia y hechicería. Evidentemente que no hay en ello una confusión cultural, sino una continuidad entre los campos de lo mágico-religioso y la jurisprudencia civil. Ahora bien, en nuestros textos se observa además el resultado de la confluencia cultural de lo peninsular con lo autóctono indígena, puesto que los acusados pertenecen a las etnias locales y ejercen funciones relacionadas con la cultura local. Don Francisco y Pedro Cojo son supuestamente mohanes, un concepto cuya definición autóctona es crucial en este trabajo, pues, como se dijo anteriormente, fue una figura de autoridad política y religiosa que encarnaba al sacerdote y en algunos casos al cacique, es decir, el mohán tenía una función de guía y de sanador en la comunidad indígena<sup>39</sup>, en todo caso, no solo la de ‘hechicero’ como se pretende hacer ver.

Amodio, en su trabajo sobre la represión a brujos y curanderos<sup>40</sup>, explica cuáles son las ofensas consideradas delitos en el siglo XVIII en la Capitanía General de Venezuela. Aunque ese estudio se refiere a una época posterior, creemos que puede dar luces sobre la gravedad de los delitos de los que se acusaba a nuestros protagonistas:

De esta manera llegamos a concretar que para las autoridades inquisitoriales, pero también para la gente que, verdadera o falsamente, urdió las denuncias, las transgresiones importantes de los habitantes de la Capitanía de Venezuela, en ese final de la época colonial, estaban constituidas por, en orden de importancia: hacer proposiciones heréticas, leer libros prohibidos, ser hechicero, proferir blasfemias y solicitar sexo a las mujeres fuera del matrimonio<sup>41</sup>.

En los siglos XVI y XVII se afianza la brujería como delito civil y son muchos los procesos que se llevan a cabo, aunque los hubo menos en la península ibérica; las acusadas son generalmente mujeres viejas y campesinas, aunque también hubo hombres. La justicia civil fue, según Armengol<sup>42</sup>, más severa que la religiosa y provocó numerosas condenas a muerte, quizás porque se remitían los casos que merecían castigo al brazo secular.

## 5.2. Los cargos: ¿por hechiceros o mohanes?

Como se dijo anteriormente, una de las dificultades del presente estudio es la distinción entre los conceptos de hechicero, mohán y santero que en los textos estudiados se emplean indistintamente<sup>43</sup>. En los textos documentales aparecen como sinónimos *encanto / hechizo* (1), *hechicero / mohán* (2), *mohán / matador con hechizos y venenos* (3), *hechicero / mata gente* (4), *mohán / yerbatero* (6). Nótese, por otra parte, que el hacer del mohán incluye, además de instrumentos o medios (*verbas y piedras venenosas y otros hechizos*) (5), ritos y ceremonias (6).

Puede verse en los ejemplos que siguen que estos conceptos se asocian mediante las conjunciones *y/o*, relacionando realidades similares. En el caso (1), *o* no funciona, ciertamente, como conjunción disyuntiva, sino como nexos que une los dos conceptos. En cuanto a los binomios unidos por *y*, coincidimos con Gómez Jaimes<sup>44</sup>, quien, en su estudio sobre pares sinónimos en documentos coloniales merideños, afirma que algunas de estas estructuras podían estar formadas por un cultismo y otra palabra aclaratoria. En el caso que nos ocupa, de la

expresión “mohán y ...” (3, 4, 6) no hay que descartar que la primera, siendo una voz indígena, fuera tomada como un elemento no común que debiera ser aclarado por el segundo, es decir, que se buscaba con ello erradicar ambigüedades en el contexto. Asimismo, en estos casos, si la palabra ya era conocida, su empleo podía tener entonces la intención de lentificar el discurso, dándole pausa y solemnidad, y con ello ornamentar el discurso o legitimar el documento. Pero la conjunción permite también que la voz *mohán* se mimetice con las voces españolas que lo acompañan en el binomio.

1. [...] de que se infiere con evidencia es encanto o hechizo (0001- f. 1r).
2. [...] dijo que conoce a Francisco, cacique del maestro don Alonso de Mesa, ha más de veinte años y que en todo este dicho tiempo lo ha tenido y tiene por hechicero (0002 – f. 2v) [...] y no se sabe el nombre de pila, cómo tenían mucho miedo al dicho cacique Francisco por mohán (0002 - f. 3r).
3. [...] no le había dado en comida sino puesto hechizo (0003 – f. 9r) [...] Y que todos los indios tienen miedo al dicho Francisco porque dicen que es mohán y matador con hechizos y venenos (0003 – f. 9v).
4. [...] Dijo por la dicha lengua que lo trujeron a la cárcel donde está porque dicen todos los indios que es mohán y hechicero y que mata gente (0005 - f. 19r) [...] Dijo que ha tres años que usa el ser mohán y que no ha muerto a nadie (0005 – f. 19v) [...] Fuele preguntado qué hechizos de piedras, yerbas son de los que usa y ha usado en el tiempo que dice que ha usado el ser mohán (0005 – f. 19v-20r) [...] Dijo [...] que lo que ha dicho es no más de porque todos los indios han dicho que es mohán y santero (0005 – f. 20r).
5. [...] por las muertes alevosas que han causado en los indios de mi encomienda y servicio, y una esclava con yerbas y piedras venenosas y otros hechizos (0006 – f. 24v).
6. [...] en que por ella parece les acusa y depone de los susos dichos que son mohanes y yerbateros y hechiceros de gentes (0007 – f. 25r) [...] los testigos ninguno dice haberlos visto haberles hacer algunos ritos y ceremonias como tales mohanes (0007 – f. 25v).

Estos binomios léxicos —*mohán* y *xxx*— refuerzan en el texto la idea de un tercer espacio, creado en el mundo colonial, en el que los términos que los forman caben como iguales —sin serlo— y donde el término indígena se cargó de un significado diferente al que originalmente tuvo, tanto así que, cuando declaran como testigos, los mismos indígenas lo usan en el sentido negativo que lo utilizan los españoles. Que entre los descendientes indígenas se observe ahora el uso del término resemantizado con sus dos cargas, positiva y negativa, se debe posiblemente a la resistencia pasiva de estos pueblos. El empleo de los términos indígenas en los textos se da con la finalidad de darle legitimidad al discurso notarial. En estos textos, a partir de esas estructuras binarias que abarcan dos voces de campos semánticos provenientes de culturas distintas, el concepto indígena de *mohán* se asocia en el discurso judicial con los de *hechicero*, *mata gente* o *yerbatero*, que ya existían en Europa.

Las acusaciones en el juicio merideño se centran en el empleo de yerbas u otros medios para hacer daños, con lo que podemos decir, siguiendo a Armengol, que los cargos son concretamente de hechicería, o sea, del empleo de materiales empíricos para lograr fines concretos, en este caso, muertes. Armengol<sup>45</sup> explica que si bien en el discurso sabio se entendía la brujería como una práctica con intervención diabólica —no siéndolo así la hechicería—, en el discurso popular europeo se diferenciaban ambas prácticas no por la intervención demoníaca sino por los recursos utilizados. Cabe señalar que en el juicio seguido a estos indios nunca se les acusa de mediación del diablo, sino del empleo para matar de sus capacidades y métodos, aun cuando estos fueran esotéricos.

Respecto al discurso intelectual, académico y eclesiástico, la cultura sabia elaboró desde el siglo XIII la cualificación herética de las expresiones concretas de la magia: brujería y hechicería. Ambos conceptos quedaron englobados bajo el de superstición. La brujería y la hechicería serían diferenciadas por la presencia del diablo a través de un pacto como recurso de mediación, en el primer caso, y la ausencia de dicho pacto en el segundo. Por otro lado, el discurso popular diferenció brujería y hechicería no por la intervención demoníaca sino en función

del instrumental utilizado. La hechicería utilizaba materiales empíricos y la brujería, en cambio, se valía esencialmente de la imaginación y sugestión, en muchos casos a través de hierbas, ungüentos o alucinógenos.<sup>46</sup>

Sin embargo, al emparentar al mohán con el hechicero, se le considera como persona non sancta, desmembrada de lo religioso e incluso su antagonista. Ser hechicero es, para la época en que se produce este juicio, un delito que se castiga con prisión, con tortura e incluso con la muerte. Según Armengol, la magia busca dominar o controlar a la naturaleza, y su origen se remonta a los rituales paganos generalmente relacionados con la fertilidad; a partir del siglo XIII, la magia se aleja de la religión y se va relegando a la cultura popular.

### 5.3. Las víctimas y sus síntomas

Los síntomas del presunto hechizo se repiten en los textos estudiados: sueños y alucinaciones (7, 9), estados de locura (7, 8), vómitos (7), hinchazones (9, 10), flujo de sangre por la nariz (7)<sup>47</sup>.

7. La cual (Magdalena) asimismo le dijo que siempre estaba viendo y soñando al dicho cacique, y este testigo la vio y estaba cuando murió como loca, y echaba sangre por las narices y materia por la boca (0002 - f. 2v).

8. [...] y que luego que riñeron cayó malo el dicho Marcos y estuvo un mes malo, unos días como loco desvariando y otros días mejoraba, y luego volvía a estar malo hasta que murió (0002 - f. 2v).

9. [...] y que siempre lo estaban soñando y viendo [a Francisco] junto de ellos, y que su madre murió en dos días de enfermedad. Y su padre estuvo ocho días malo y se murió todo hinchado (0002 - f. 2v).

10. [...] y no le había dado en comida sino puesto hechizo para que le saliera, como le salió, por las partes bajas una grande hinchazón que le colgaba como muchilla<sup>48</sup> de toro (0003 - f. 9r).

#### 5.4. Las causas de las muertes

Es posible que en el caso de los indios que mueren en la Mérida rural, hubiera habido alguna enfermedad, alguna epidemia de la que no tenemos noticia, pues es conocido que los indios fueron vulnerables a enfermedades que no conocían, tales como el tifus, la viruela y el sarampión<sup>49</sup>. Las muertes causan miedo tanto entre los dueños de las haciendas como entre los indios, que se ven afectados por la epidemia. Los decesos son inexplicables, los síntomas se parecen: *todos con unos mismos accidentes* (11), y se recurre a la explicación de la magia como origen de los mismos. En Europa sucedía lo mismo casi coetáneamente; así Amorós<sup>50</sup> opina que las enfermedades inexplicables acentúan la creencia en espiritados y embrujados, creencias en cuya perpetuación jugaron un papel importante tanto médicos como exorcistas. En el ejemplo (11) Agustín Durán de la Parra, hermano del encomendero Bartolomé Durán, expresa su certeza (*se infiere con evidencia, hemos sabido*) de que el origen de las muertes de la hacienda de su hermano está en la acción de Pedro Cojo, un indio de la encomienda de Francisco Uzcátegui, y del cacique Francisco, de la encomienda de don Alonso de Mesa.

11. [...] muerto de cuatro a cinco meses a esta parte cuatro piezas de indios [roto] servicio de casa todos con unos mismos accidentes, y hoy actualmente están en casa de dicho mi hermano otras cuatro piezas de indios y un muchacho para morir sin [roto] remedio ni quien entienda el atraque ni accidentes de él, de que se infiere con evidencia es encanto o hechizo [...] hemos sabido que Pedro Cojo, indio de la encomienda de Francisco Uzcátegui, y el cacique de don Alonso de Mesa, han hecho este daño (0001 – f. 1r).

En los testimonios se emplea el verbo *saber* (0002), la expresión *es la verdad* (0003), *muerdes alevosas que han causado* (0006), *las muertes que han hecho* (0006), *como notoriamente se ha visto* (0006); el empleo del futuro simple: *es cierto que de la fragilidad de dichos indios continuarán mayores alevosías y daños* (0006). Todas estas expresiones corresponden a la categoría de *evidencia* de Caffi y Janney con la cuales se regula la confiabilidad, la corrección, la autoridad,

la validez o el verdadero valor de lo que se expresa; además, sugiere actitudes de confianza con respecto a la información expresada por parte del hablante. Esta evidencia será disputada más tarde en la defensa, cuando se afirma que ninguno de los declarantes vio realmente a los acusados cometer los crímenes que se les imputan.

En el testimonio de Pedro Cojo, a quien se le acusa de varias muertes, puede verse el contrapunteo entre las preguntas del maestro Andrés Cortés de Mesa y las respuestas del indio. Las preguntas se refieren a su culpabilidad en las muertes y en el empleo de hechizos, mientras que las respuestas del indio constatan los hechos acontecidos. De esa manera se contraponen la sospecha de que el indio le *untó veneno por el pescuezo y le sopló* (a la difunta) a la explicación de Pedro Cojo, que afirma que la mujer *murió de parir un monstruo* (12). Respecto al deceso del muchacho Gabriel, afirma que *se hartó de suero, y de eso le dieron cursos de sangre y de eso murió* (12), en tanto que Miguel murió, según el acusado, *de calenturas y fríos* (12). No mató a Francisco, ni a Marcela, ni a Marcos con plátanos y yucas envenenados, sino que el primero *murió de cursos de sangre*, y los demás no sabe de qué (13). Tampoco sabe por qué murió Bernabé (14), pero sí por qué fallecieron Dionicio, Santiago y Cipriana: por haber tenido *cursos de sangre* (15).

12. Fuele preguntado si conoció a Inés, india del dicho Francisco Uzcátegui, mujer de Andrés, indio ladino de la dicha encomienda, a quien este confesante, estando cercana a parir, untó veneno por el pescuezo y le sopló, de que murió otro día. Y así mismo si conoció a Gabriel, muchacho hijo del dicho Andrés, y a Miguel, indios del dicho Francisco de Uzcátegui, y que qué les dio a estos para que muriesen. Dijo que los conoció a todos y que la dicha Inés murió de parir un monstruo. Y el dicho Gabriel, por haberlo descalabrado su padre, dijo que le había de dejar morir y se hartó de suero, y de eso le dieron cursos de sangre y de eso murió. Y que el dicho Miguel murió de calenturas y fríos del puerto, y que este testigo no les dio con qué matarlos (0005 - ff. 20v-21r).

13. Fuele preguntado si conoció a Francisco, molinero, y a Marcela, hermana de Ambrosio, de las Acequias, a quien

le dio unos plátanos que así como los comió cayó mala y murió luego. Y así mismo si conoció a Marcos, indio, todos de las Acequias, encomienda del dicho Diego de la Peña, que murieron de veneno que les dio, y al dicho Marcos, en una muchila de yucas. Dijo que los conoció y que este confesante no les dio los plátanos ni yucas ni con qué se murieran, y que el molinero murió de cursos de sangre, y los demás no sabe de qué (0005 - f. 21r).

14. Fuele preguntado si conoció a Bernabé, indio tejedor, de Francisco Uzcátegui, y que qué le dio este confesante para que muriese. Dijo que conoció al dicho Bernabé, y que es muerto y no sabe de qué, ni este confesante le dio nada para morir (0005 - f. 21r).

15. Fuele preguntado si conoció a Dionicio, hijo de Pascual, y a Santiago y Cipriana, su mujer, de la encomienda del dicho Diego de la Peña de Tabay, y que qué les dio para muriesen. Dijo que conoció a los susodichos, que murieron estando este confesante en Tabay, y que murieron de cursos de sangre y que no porque este confesante les diese nada (0005 - ff. 21r-21v).

### 5.5. Los motivos de los acusadores

Podemos distinguir dos grupos de acusadores: el primero es el de los encomenderos, el segundo, el de los indios que deponen en contra de los acusados. En esta sección veremos los motivos que llevan a los acusadores a solicitar la apertura de una causa criminal y a brindar testimonio contra los acusados. En primera instancia oímos, en los siguientes testimonios, la opinión de Bartolomé Durán de Izarra, quien dice seguir la causa criminal para saber la verdad: “para que se pueda en el todo averiguar las muertes que han hecho y modo de venenos que usan para ellas” (16). Lo mueve el temor de que se extiendan los daños acaecidos y que sigan muriendo los indios de su encomienda que, al fin y al cabo, son la base de la producción de sus tierras. Busca, según su declaración, la seguridad de todos los pobladores (17), y muestra premura en alcanzarla. Aquí también se emplea un recurso afectivo, la *proximidad*, según Caffi y Janney, referida a las opciones

que emplean los hablantes para variar la distancia metafórica entre ellos y los tópicos, los tópicos y los interlocutores, y/o los hablantes e interlocutores en el espacio o el tiempo del discurso. En efecto, el hablante manifiesta la urgencia que se tiene de condenar a los hechiceros para evitar que se sigan propagando las muertes y los daños a su propiedad (18).

16. [...] para que se pueda en el todo averiguar las muertes que han hecho y modo de venenos que usan para ellas (0006 – f. 24v).

17. [...] para que las repúblicas de españoles e indios puedan vivir seguros de semejantes daños, pues se está viendo que con él se han menoscabado los naturales de esta tierra (0006 – f. 24v).

18. Y que se les ejecute con el rigor que conviene, luego y sin dilación, porque hoy se me están muriendo en mi casa los indios, y otros enfermando. Y esto pide con brevedad el remedio (0006 – f. 24v).

Por otra parte, está el miedo que les tienen los indios de las encomiendas a estos mohanes (19-20), ya viejos, de quienes se dice saben matar con venenos. Pero también puede interpretarse esa especie de traición de los indios a su gente, en este caso a sus mohanes, al deseo de asimilarse a la cultura de los encomenderos, de quienes, además, son subalternos. El testimonio de estos indios se muestra a los ojos contemporáneos como poco confiable.

19. Y asimismo ha oído decir a los indios de Tabay y en general que Pedro el cojo, de la encomienda de Francisco de Uzcátegui, era muy mohán y sabía matar con venenos y le tienen todos mucho miedo (0003 – f. 9v).

20. Que solo ha oído que dicen los indios cuando lo ven en Mucurgeia y al dicho Francisco: “¿A qué viene acá?”, y es por el miedo que le tienen (0003 – f. 9v).

La defensa sostiene desde la razón que no hay datos concretos, que no hay hechos, puesto que las acusaciones se basan en las habladurías de los vivos y en lo que supuestamente habrían dicho las víctimas antes de fallecer (21). Nadie, pues, ha visto actuar a

los presuntos hechiceros (22). Más aún, afirma que los testigos son “chontales”, un concepto que en este contexto se opone semánticamente al de “ladino”. Estos indios ni siquiera pueden decir su edad, y mucho menos entienden “la fuerza del juramento” (23). Todas las acusaciones son pues, según el defensor, patrañas producto de la animadversión que les tienen a los supuestos hechiceros (24).

21. Lo otro verá vuestra merced por la probanza, que solo contestan todos los testigos de la sumaria con decir que son matadores y que lo saben porque se lo dijeron los muertos, que atestiguan con personas que no lo pueden declarar, que no porque lo vieron (0007 – f. 25v).

22. Además de que los testigos ninguno dice haberlos visto haberles hacer algunos ritos y ceremonias como tales mohanes, sino que dicen que lo dicen los indios (0007 – f. 25v).

23. Y también por la facilidad con que declaran los testigos y ser los más chontales, pues todos no saben la edad que tienen, menos sabrán la fuerza del juramento, que si les preguntasen qué es lo que han jurado y les preguntasen cosas que no hubiesen pasado, dijeran que sí por su mucha facilidad (0007 – f. 26r).

24. [...] darles por libres del testimonio que se les levantan por la mala querencia que les tienen (0007 – f. 26r).

El defensor emplea la categoría de *evidencia* en su discurso mostrando, al contrario de lo que hacen los acusadores, que está en duda la validez de lo que expresan y sugiere la duda y la desconfianza de lo que expresan.

## 5.6. Los motivos de los acusados

Los motivos que tendrían los acusados para cometer los supuestos crímenes que se les achacan son, según los testimonios aducidos, de dos grandes tipos según la víctima sea mujer u hombre. Las mujeres mueren por negarse a tener sexo con el hechicero (25) o por haber sido su concubina (26-27). Los hombres, porque por diversas razones han reñido con aquellos (28-30); incluso los perros mueren por la enemistad de sus dueños con los presuntos hechiceros (31).

25. El dicho Francisco ha muerto con dichos hechizos y veneno a Magdalena, india de la encomienda de Francisco Albarrán de Los Guáimaras, a la cual le oyó decir que porque no consintió en la amistad ilícita que pretendía el dicho cacique con la dicha Magdalena, le dio con qué matarla, y que dentro de un día murió la susodicha (0002 – f. 2v).

26. Y que había muerto a una india de dicha encomienda, no sabe cómo se llama, porque había estado en mal estado con ella y se había muerto como loca (0002 – f. 3r).

27. Que la mató el dicho cacique Francisco porque había estado con ella en mal estado, y que la propia india le dijo a este testigo que el dicho cacique la había hechizado para que se muriera porque había sido su manceba (0003 – f. 9r).

28. Francisco cacique le había hecho mal para que se muriese porque le quería mal, y habían reñido por un caballo, y que luego que riñeron cayó malo el dicho Marcos y estuvo un mes malo, unos días como loco desvariando y otros días mejoraba, y luego volvía a estar malo hasta que murió (0002 – f. 2v).

29. Francisco cacique les había hecho mal para que se muriesen porque siempre estaba regañando con ellos (0002 – f. 2v).

30. Fuele preguntado si conoció a un muchacho de la encomienda del dicho Diego de la Peña de Tabay, hijo de Pascual y Úrsula, y si es verdad que este confesante le mató porque había reñido con su padre (0005 – f. 20r).

31. [...] a este testigo fue a quien le pidió el dicho Francisco un perro que tenía, cazador, y no se lo dio porque mataba los zorros. Y que luego se le hinchó la cabeza y el pescuezo y murió dicho perro (0003 – f. 9v).

## 6. Discusión

Este trabajo quiere mostrar cómo en un tercer espacio producido por el contacto cultural que se da en la colonia, se asimilan y se tratan como sinónimos dos voces provenientes de mundos diferentes: las de *hechicero* y *mohán*. En efecto, el juicio estudiado se basa en la acusación de hechicería a dos viejos indios mohanes. Si el concepto

de hechicero tiene una connotación negativa en el viejo continente, no lo tiene así el concepto de mohán en el nuevo, puesto que este, sirviéndose de medios mágicos, es un sanador y posiblemente un guía. Ahora bien, uno de los problemas encontrados en el trabajo ha sido precisamente el de poder aseverar, con propiedad suficiente, que ambos conceptos se tratan como sinónimos.

Este tema, el de la sinonimia de ambos términos, sería quizás digno objeto de un estudio posterior. La indeterminación del significado es, según Espar<sup>51</sup>, una condición de las lenguas, y la misma autora concede que

De cualquier manera, los lingüistas consideran que es muy difícil encontrar palabras que puedan ser consideradas como verdaderos sinónimos porque en general tienen diferentes connotaciones y en ese caso se prefiere hablar de *parasinónimos*, *variantes*, *acepciones* o *alomorfos*<sup>52</sup> (Espar 2006:138).

En todo caso, lo que se ha podido comprobar en nuestro estudio es que, en el juicio analizado, se ignora el lado positivo que el concepto de mohán tiene en la cultura indígena y se le reduce y asimila al de hechicero, propio de la cultura española. Con ello, podemos decir al menos que las voces de hechicero y mohán se emplean, si no como sinónimos, sí como parasinónimos en el juicio que nos ocupa.

Asimismo, el estudio de Millet y Espinosa se refiere a la dificultad que se presenta en el juicio mexicano por el desconocimiento de la lengua autóctona; así, uno de los testigos dice lo siguiente:

al romper la noche el día 15 del mes expresado, tomé el camino de la casa de la enferma Margarita Julián, a quien vi en la cama enferma, pero como todos los presentes hablaban zoque nunca percibí cosa de hechizo y brujería, pero sí vi varias materias que arrojaba la enferma por la boca aunque no puedo expresarlas con sus propios nombres por tenerlos diferentes el idioma castellano.<sup>53</sup>

En este texto el testigo afirma que hay un problema de comunicación por desconocimiento de la lengua del lugar. En el

caso merideño, los indios juran *por Dios nuestro Señor y sobre la señal de la cruz*; sin embargo, hay que hacerles entender la fuerza del juramento prestado *por lengua e interpretación*, es decir, por un intérprete. Así, vemos en (32) que por mandato del alcalde ordinario comparece

32. Domingo Buructec, indio chontal, cacique que dijo ser de la encomienda de Cacute del maestro de campo don Bartolomé de Alarcón, para que el sobredicho cacique declare en lo que es citado por Mateo, indio ladino, en esta causa. Y del dicho cacique, su merced recibió juramento y lo hizo por Dios nuestro Señor y sobre una señal de cruz que hizo. Y propuso decir verdad habiéndosele dado a entender la fuerza del juramento por lengua e interpretación del presente escribano (0003 – f. 9r).

Este aspecto del desconocimiento de la lengua por los testigos es ampliamente aprovechado por la defensa, tal como puede apreciarse en la siguiente cita (33):

33. Y también por la facilidad con que declaran los testigos y ser los más chontales, pues todos no saben la edad que tienen, menos sabrán la fuerza del juramento, que si les preguntasen qué es lo que han jurado y les preguntasen cosas que no hubiesen pasado, dijeran que sí por su mucha facilidad; con que no se debe estar a las dichas declaraciones pues ninguno de los testigos dicen de afirmativa haberles visto cometer tales delitos sino que es público y notorio (0007 – f. 26r).

El hecho de ser chontal, es decir, indio aún no hispanizado, no pasa desapercibido, pero llama poderosamente la atención lo que añade en seguida el defensor Juan de Benavente y Castro:

34. [...] y aun los muy expertos españoles si les preguntasen qué es público y notorio, no darían razón suficiente (0007 – f. 26r).

Así, si un “experto español” no sería capaz de dar razón de lo que es “público y notorio”, ¡cuánto menos un indígena chontal! Juan de Benavente quizá exagera, pero ha tenido la astucia de servirse de tal comparación para sustentar aún más su argumentación en favor de sus defendidos.

Cabe entonces preguntarse si ha habido realmente una fusión de elementos de las culturas peninsular y autóctona, incluso habiendo aprendido la lengua del otro, o adoptado palabras de la lengua del otro en la propia. La voz indígena *mohán*, ciertamente, no cubría semánticamente el concepto que *hechicero* tenía en una mente europea; habría solapamiento semántico mas no recubrimiento. Sin embargo, en la realidad americana ‘mohán’ se hizo cuasisinónimo de ‘hechicero’ por sus prácticas mágico-religiosas (aparentemente similares en uno y otro); pero, ¿dónde quedaba su arte de ‘curandero’. De cualquier modo, todo su actuar se consideró contrario tanto a los principios de la religión oficial como a la medicina que la cultura europea consideraba lícita para aquella época. En este sentido, afirma Amodio:

De cualquier manera, frente a la superposición de elementos culturales religiosos y curativos de diferente origen, suficientemente homogeneizados en la vivencia de los actores populares, la percepción del inquisidor fatiga a encontrar un recorrido categorizador, terminando por apelar a las categorías clásicas europeas de brujería, hechicería e idolatría para rendir cuenta de prácticas decididamente ajenas a su ideario religioso.<sup>54</sup>

Hay una conjunción de creencias culturales, en el sentido de que los españoles se apropian del léxico indígena y de sus conceptos. Sin embargo, esta apropiación es superficial, pues solo conocen la forma de la palabra que aplican a un concepto existente, con lo cual ‘mohán’ se considera igual a ‘hechicero’. Pero con ello adjudican a la voz indígena, sin conocer el sistema semiótico en que se inserta, el significado y el sentido de la palabra hispánica. Es decir que *mohán* pasa a integrar el sistema semiótico de la brujería europea, con la carga antirreligiosa y herética, y deja de lado la carga que tiene en el sistema semiótico nativo, que es de sanador y posiblemente de sacerdote. En palabras de Amodio, los conceptos provenientes del mundo de la inquisición se traspasan al contexto americano aunque forzosamente, casi torciéndose para adaptarse a los nuevos hechos.

Se trata evidentemente de categorías nacidas de la experiencia europea de la inquisición medieval, pero que encuentran una manera de adaptarse al desafío representado por el aporte

transgresivo de origen cultural diferente. Sin embargo, esta adaptación parece más de orden casuístico que categorial, es decir, el marco de referencia general se mantiene y lo que se añaden son los nuevos “hechos”, reducidos a los conocidos con una espectacular obra de torsión cognitiva.<sup>55</sup>

El mohán indígena se convierte con ello en delincuente, porque tiene funciones ilícitas en la sociedad colonial rural y cae en desgracia no solo en la apreciación de la población blanca, sino también en la indígena que le tiene miedo y quiere venganza.

A la vez se muestra, por la parte indígena, la dificultad que implica la traducción cultural del concepto de ‘mohán’ en las acusaciones de los testigos, quienes testimonian en contra de los acusados al sostener que estos son capaces de producir enfermedades, pero que nunca revelan —al menos en el caso que estudiamos— los “poderes” de curación y las capacidades de liderazgo de estos mohanes. Esta dificultad la analizamos con el concepto de *mimetización* de Bhabha<sup>56</sup> que implica una asimilación imperfecta de la cultura, a la vez que un deseo de ser como el otro.

Los testigos indígenas se adaptan, quizás por miedo a los amos y al poder de los acusadores, a esta forma de justicia; los acusados, quienes se declaran inocentes, también se acogen al tercer espacio, justamente al negarse a ser considerados mohanes, que muy probablemente lo eran, porque entienden que el término ha cambiado de significado y ha recibido una connotación negativa, delictual.

Cuando Pedro Cojo (0005) asiente ser mohán, lo hace porque lo han dicho los otros: “lo que ha dicho es no más de porque todos los indios han dicho que es mohán y santero, y por eso lo dice él también. Y en esto se cierra y no da más razón. Y esto responde”. Francisco (0004), por su parte, simplemente niega la acusación de mohán y santero, por lo que solicita, como lo hará también el defensor, su excarcelación por no ser culpable de ningún delito y por ser cacique viejo. Con ello apela también al tercer espacio, el de la intraducibilidad, dejando entender que un cacique no puede ser objeto de una acusación de esa índole, lo cual evidentemente no surte efecto en el tribunal.

Lo mismo ocurre cuando se contraponen la figura del cacique Francisco como mohán, a la del cacique Juan como médico y, por lo tanto, benefactor. En esos textos (ver 4.1), la asimilación del concepto de médico como benefactor y de mohán como matagente queda en evidencia tal como se ve en los ejemplos que retomamos a continuación (35 y 36):

35. ...Y estando así curándole dijo a este testigo y al dicho su hermano Perucho que el dicho Francisco, cacique, era el que le había hecho mal porque era muy mohán y tenía malas yerbas para matar (f. 3v).

36. ...porque este testigo estuvo muy malo del encogimiento de un brazo y de todo el lado izquierdo y pierna, y que le curó el cacique don Juan de Tabay, el que le dijo eran yerbas y hechizos que había hecho el dicho cacique Francisco (f. 5r).

Nótese en esos ejemplos el discurso reportado respecto a lo que se le atribuye al cacique Francisco.

## 7. Conclusiones

En los textos anteriores, hemos analizado cómo se acusa de asesinato a dos viejos indígenas, mediando delitos de hechicería contra sus semejantes y, por consiguiente, de alterar la paz en los dominios de los acusadores y de menoscabar su propiedad. La acusación se basa en que ambos son mohanes, concepto que se traduce por hechicero, y por lo tanto, delincuentes en la cultura española vigente en la colonia, puesto que realizan actividades penadas no solo por la iglesia, sino sobre todo por la misma ley civil.

En cuanto a la aparente oposición mohán-indio médico, el primero tenía en las antiguas tradiciones indígenas, en tanto que sacerdote y líder espiritual, el control de la naturaleza, por lo cual poseía el poder de hacer tanto el bien como el mal. Con la conquista y colonización española, esta doble condición se pierde y el término sufre entonces un proceso de *desemantización* (según Greimas y Courtés)<sup>57</sup> de modo que fue usado solamente para designar a la persona que hace daño, acomodándose así a la ideología española dominante, tal como lo encontramos en el corpus analizado. De allí la contraposición de la

figura del mohán a la del indio médico, que sana y remedia los males causados por el otro<sup>58</sup>.

Hemos podido observar que, por lo que se nota en este juicio, lo que hoy pertenece a campos diferentes y se distingue de un modo más claro, no lo estaba en aquella época; es el caso de algunos conceptos pertenecientes a los campos religioso y civil, lo mágico y lo religioso, lo razonable y lo mítico, lo peninsular y lo autóctono. En efecto, en Europa se discutía en el siglo XVI la existencia misma de la magia y se oían voces que deslegitimaban la caza de brujas, como la de Johann Weyer, para quien las brujas eran simplemente personas con alteraciones mentales. Aunque el luteranismo se pronunció a favor de la condena civil de la brujería, hubo también quienes dudaban de la capacidad de las brujas para hacer todo lo que se les atribuía<sup>59</sup>.

Hay que resaltar, en el sentido de Clarac<sup>60</sup>, que las enfermedades son elementos de tránsito entre lo natural y lo cultural, que por lo tanto son complejas y demandan por ello un tratamiento complejo. Pero además sostiene la autora que el sanador, sea este el médico o el chamán, es el “creador” de la enfermedad, en el sentido de que construye su representación mental; por lo tanto, es el único capaz de curarla. Según Clarac, “un grupo de enfermedades no tiene existencia entonces sino porque existe el médico que es capaz de reconocerlas, nombrarlas y tratarlas”<sup>61</sup>. Así como algunas enfermedades pertenecen a la representación mental de la medicina occidental, otras como el “mohanazo” son creación de los mohanes y solo ellos las curan. Clarac sostiene que en el discurso terapéutico hay una interpretación y elaboración de los hechos. Los españoles fueron más sensibles, según esta autora, al aspecto religioso de los ritos terapéuticos y a su aspecto mágico, y no dejaron de despreciarlos sino también de temerlos. Quizás sea este uno de los elementos centrales del tránsito entre lo español y lo indígena en este juicio.

La defensa muestra en este juicio una posición basada en lo racional cuando argumenta que los acusados, por su edad y condición social —uno de ellos era cacique— no podían haber cometido esos delitos. Además, pone en duda la veracidad de los testigos por su ignorancia de la lengua y de la religión; pero a pesar de emplear

argumentos apropiados, como apelar a la razón y a la justicia, la defensa no menciona lo que hoy en día sería el núcleo de la discordia, la traducción inapropiada del concepto cultural de ‘mohán’. El defensor es un hombre de su tiempo, sin embargo, a lo largo de toda la defensa está como trasfondo su incredulidad en la mohanería, que resume en un símil:

37. Y para poder probar que uno mató a otro había de haber siquiera un testigo de vista, siquiera que los vido dar las yerbas que mal dicen usaban los dichos reos. Además de que los testigos ninguno dice haberlos visto haberles hacer algunos ritos y ceremonias como tales mohanés, sino que dicen que lo dicen los indios. Que para decir que uno es saestre es fuerza haberle visto cortar de vestir y coser para darle ese nombre y usarlo (0007 - f. 25v).

Se observa pues en este juicio la existencia de un tercer espacio creado como especie de corredor entre la cultura europea y la indígena, donde el contacto cultural, en cierto modo incompleto, produce la incomprensión de la cultura del otro de ambos lados y perjudica a la población indígena dominada.

### Notas:

- <sup>1</sup> Homi K. BHABHA. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial. 2002.
- <sup>2</sup> Homi K. BHABHA. *El lugar de la cultura*.
- <sup>3</sup> Luis MILLET C. y Guadalupe ESPINOSA P. “Proceso de hechicería formado a los indios de Sayula y Ostucacán, Chiapas, año de 1798”. Tlalocan. *Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*. Vol. 9. 1982. págs. 339-365. <http://www.ojs.unam.mx/index.php/tlalocan/article/view/38158/0>. Consulta: 26.05.2014.
- <sup>4</sup> *Ibíd.*, pág. 350. 1982.
- <sup>5</sup> Hay dos trabajos de la autora: Thania VILLAMIZAR. “Magia, medicina y religión en Mérida: juicios por hechicería a los ‘mohanés’ durante la colonia. Aproximación etnohistórica”. En *Presente y Pasado. Revista*

*de Historia.* Año IV, N° 8, julio-diciembre 1999. Págs. 77-98. Mérida, Universidad de Los Andes, y Thania VILLAMIZAR. Causa criminal contra Silveria Angel, acusada de mohanerías y hechicerías (Merida, 1774) (Fragmentos). En *Presente y pasado. Revista de Historia.* Año 13, N° 26. julio-diciembre 2008. Sección “Documentos”, págs. 379-382. Mérida, Universidad de Los Andes.

- <sup>6</sup> La autora hace referencia a otros dos juicios, realizados ambos en el siglo XVIII, uno a Don Salvador, cacique del Morro y otro a una mujer, Ignacia Silveria Ángel, acusada de “hechicería y maldades” contra la fe católica (Villamizar, “Magia, medicina y religión en Mérida: juicios por hechicería a los ‘mohanés’ durante la colonia. Aproximación etnohistórica”, pág.79).
- <sup>7</sup> Diana Luz CEBALLOS Gómez. *Quyen tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: Ministerio de Cultura, Colección Premios Nacionales de Colcultura. 2002.
- <sup>8</sup> Jacqueline CLARAC DE BRICEÑO. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela.* Mérida: Universidad de Los Andes. 2009.
- <sup>9</sup> Cuando hablamos de la vigencia del uso del término, lo hacemos en relación con las referencias que tenemos de su empleo actual entre la población indígena de Lagunillas, Estado Mérida, Venezuela, para denominar a quien ejerce la autoridad dentro del grupo y dirige las prácticas religiosas. Ver al respecto en Belkis ROJAS. “Fiesta y revitalización étnica en Lagunillas”, Mérida, Venezuela. En *Presente y pasado. Revista de Historia.* Año 17, N° 34, julio-diciembre 2012. Págs. 89-114. Mérida, Universidad de Los Andes, cómo hace la autora una cita de Jacqueline CLARAC de Briceño y Francisca RANGEL. (“Censo de Población Indígena del Municipio Autónomo Lagunillas. (Primer Informe)”). En *Boletín Antropológico*, No. 12, enero-junio 1987., págs. 5-16. Mérida, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico-Universidad de Los Andes, p. 6), donde resalta el hecho de que “el grupo ha sido controlado por los mojanés, cuyo poder de hechicería siempre ha sido reconocido y tomado en cuenta”, y la nota 32 de su artículo, donde Rojas dice: “Mohán es el término antiguo, que los primeros historiadores y etnólogos, así como los actuales antropólogos, han considerado para calificar a los especialistas religiosos indígenas, quienes al parecer, en algunos casos, también eran jefes políticos”). Por otra parte, y siempre en relación con el uso actual del término, en la

toponimia venezolana tenemos la población “El Moján”, en el Edo. Zulia, y en Colombia, “La Mohana” es el nombre de un brazo del río Cauca, en el Dpto. de Sucre.

- <sup>10</sup> Se hizo la consulta en línea en la página de la Real Academia Española, buscando el lema en todos los diccionarios a disposición sin que obtuviéramos ningún resultado. Ver <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>. Última consulta en marzo, 2015.
- <sup>11</sup> El *Fichero* está disponible para su consulta en línea en <http://web.frl.es/fichero.html>. Última consulta en marzo, 2015.
- <sup>12</sup> La crónica de Fray Pedro de AGUADO. *Recopilación Historial de Venezuela*, Tomos I y II, Caracas. 2ª ed. Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela Nos. 62 y 63, 1987 [1627], contiene varias referencias al término y está recogido además en la “Tabla para la inteligencia de algunos vocablos desta Historia”, contenida como apéndice al final de la versión original de 1627, aunque no en la edición de 1987. Para su consulta, utilizamos copia del ejemplar microfilmado que reposa en la Sección de libros raros de la Biblioteca Nacional, Caracas, Venezuela. Se encuentra una edición facsimilar de esta Tabla en Luis C MANTILLA Ruiz. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 1986.
- <sup>13</sup> Real Academia Española. Fichero General: Leonardo TASCÓN. *Diccionario de Provincialismos y Barbarismos del Valle del Cauca y Quechuismos usados en Colombia*. Cali: Editorial Norma. 1961. Augusto MALARET. *Diccionario de Americanismos* (sin datos editoriales), 1944; Francisco J. SANTAMARÍA. *Diccionario general de americanismos*; 3 v. México, Edit. Pedro Robredo. 1942.; Filippo ALAPIO. *Lexicón de Colombianismos*. Bogotá: Banco de la República, Biblioteca Luis-Ángel Araujo. 1983; y Rubén VARGAS Ugarte. *Glosario de peruanismos*. Lima: Edit. San Marcos. 1953. Así mismo, encontramos citas a obras donde se define de cierta forma el término, como en Hugo MEJÍAS. *Préstamo de lenguas indígenas en el español americano del siglo XVII*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1980; y Roberto RESTREPO. *Apuntaciones idiomáticas y correcciones del lenguaje*. Bogotá: Ediciones del Banco de la República, Edit. Cromos. 1943.
- <sup>14</sup> Thania VILLAMIZAR. “Magia, medicina y religión en Mérida”, págs. 77 y 78.

- <sup>15</sup> Para el origen chibcha del término, se pudo observar la referencia recurrente a Manuel ALVAR. *Juan de Castellanos. Tradición española y realidad americana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1972, donde encontramos una cita de Aguado: “*salió tan buen mohan o físico...*” (pág. 262). Y en el índice de palabras (pág. 341), tenemos, textualmente: “*mo’an (mwiska) brujo*”. Un argumento para conferir origen chibcha a este término es, según el autor, que aparece solamente en textos de autores (cronistas) que hablan sobre Colombia.
- <sup>16</sup> Marcos MORÍNIGO. *Diccionario del español de América*. Madrid, Anaya y Mario Muchnik, 2° ed. 1996.
- <sup>17</sup> Manuel José de AYALA. *Diccionario de voces americanas*. Madrid, Arco Libros. Edición de Miguel Ángel Quesada Pacheco. 1995 [1751-1777].
- <sup>18</sup> M<sup>a</sup> Josefina TEJERA. *Diccionario de venezolanismos (DIVE)*, 3 v. Caracas, Universidad Central de Venezuela/Academia Nacional de la lengua. 1993.
- <sup>19</sup> En ese diccionario se define *piache* como “*curandero o sacerdote indígena*”.
- <sup>20</sup> La cita completa es: “...el moján resulta entonces una especie de puente entre lo divino y lo humano [...] y que con el advenimiento del conquistador, necesariamente tuvo que transformarse, adaptando esas prácticas religiosas a las circunstancias exterminadoras para no desaparecer. Carlos CONTRAMAESTRE. *La mudanza del encanto*. Mérida: Universidad de Los Andes, 1979. Pág. 29. Según investigaciones [...] la imagen del moján resulta un tanto ambigua, algunas veces aparece revestido con poderes malignos y en otras aparece como Gran Médico. En realidad lo que ocurre es que el moján representa: al sabio, al sacerdote y al curandero” (TEJERA. *Diccionario de venezolanismos*.)
- <sup>21</sup> Rocío NÚÑEZ y Francisco Javier PÉREZ. *Diccionario del habla actual de Venezuela. (DHAV)* Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. 1994.
- <sup>22</sup> Francisco TAMAYO. *Léxico popular venezolano*. Caracas, Alfadil Ediciones/Dirección de Cultura de la UCV. 1991.
- <sup>23</sup> *Mojanazo*, definido como “*maleficio*”, está recogido en el listado que hace Tulio CHOSSONE. 1987. “*Palabras consideradas como venezolanismos en los diccionarios de americanismos*”, *Misceláneas lexicográficas y*

- onomatológicas*. Caracas: Academia Venezolana de la Lengua, págs. 25-51, que en particular se refiere a Augusto MALARET. 1944. *Diccionario de Americanismos*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras.
- <sup>24</sup> Lisandro ALVARADO. Glosario de voces indígenas de Venezuela. En, *Obras completas* Tomos I. Caracas, Casa de Bello. Tomo I, 1984 [1921] págs. 23-387.
- <sup>25</sup> Población del Departamento del Cesar, Colombia. Estas *Relaciones geográficas*, escritas en 1579, se encuentran en el Archivo General de Indias y fueron publicadas por el Centro de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla (1919) y están contenidas en el Archivo General de Indias de Sevilla. La Hispano-América del siglo XVI: Colombia, -Venezuela- Puerto Rico-República Argentina. Editorial Zarzuela. Sevilla. En las *Relaciones* encontramos: “tienen un genero de sacerdote que llaman mayhan que los españoles llaman coRutamente mohan es entre los indios muy reverenciado como entre nosotros los clérigos y aun creo que mas. Hacen estos entender al común que hablan con el diablo” (pág. 23).
- <sup>26</sup> Fray Pedro de AGUADO. *Tabla para la inteligencia de algunos vocablos desta Historia*. 1627. Edic. En Facsimilar: Luis C. Mantilla Ruiz. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 1986.
- <sup>27</sup> Es de notar la relación que hace Aguado con *xequé* (jeque), palabra definida por Sebastián COVARRUBIAS. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición Facsimilar. 5ª ed. Barcelona, Edit. Alta Fulla, 2003 [1674], como “anciano, alcayde, señor de vasallos”, y que en los diccionarios académicos, desde el *Diccionario de Autoridades* (RAE, Edición facsimilar. Madrid: Gredos. 1990.) hasta la edición de 2001 (RAE. *Diccionario de la Lengua española*. 2 T. 21ª ed. Madrid: Espasa Calpe. 2001), se define como superior o régulo que entre los musulmanes manda en un territorio o provincia, ya que nos recuerda la coincidencia de autoridad civil y religiosa que en muchos casos tenía el mohán entre los indígenas, como Don Francisco, cacique de Las Acequias juzgado por hechicería.
- <sup>28</sup> Jaime OCAMPO Marín. *Diccionario de andinismos*. Mérida: Universidad de Los Andes. 1969.
- <sup>29</sup> José RIVAS Torres. *Voces populares del sur merideño*. Mérida, Universidad de Los Andes. 1980.

- <sup>30</sup> Enrique OBEDIENTE. Léxico. En, *Habla rural de la cordillera de Mérida*. Mérida, Universidad de Los Andes. 1998.
- <sup>31</sup> Archivo General del Estado Mérida (AGEM), Protocolos, Causas Diversas, Tomo I, folios 1r-40v, Mérida 1654-1655. Causa contra don Francisco [roto] sobre hechicería a instancias de Agustín Durán.
- <sup>32</sup> CHARTA: Corpus Hispánico y Americano en la Red: Textos Antiguos. Para mayor información sobre los objetivos y alcance del proyecto, consultar en: [www.charta.es](http://www.charta.es) Última consulta en marzo, 2015.
- <sup>33</sup> Las siglas corresponden a: CDHM = Corpus de documentos históricos de Mérida, GLH-ULA = Grupo de Lingüística Hispánica = Universidad de los Andes, AGEM = Archivo General del Estado Mérida, s.m. = sin mes, s.d. = sin día.
- <sup>34</sup> Ruth WODAK y Michael MEYER. *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa. 2003 y T.VAN DIJK, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa. 1999.
- <sup>35</sup> Claudia CAFFI y Richard W. JANNEY. Towards a pragmatic of emotive communication. *Journal of Pragmatics*, N° 22, 1994. Págs. 325-373.
- <sup>36</sup> Homi K. BHABHA. *El lugar de la cultura*, pág. 112.
- <sup>37</sup> Thania VILLAMIZAR. Magia, medicina y religión en Mérida, págs. 81 y 82.
- <sup>38</sup> Luis MILLET C. y Guadalupe ESPINOSA P. Proceso de hechicería formado a los indios de Sayula y Ostucán, Chiapas, año de 1798.
- <sup>39</sup> Esto contrasta con lo que encontramos en el documento que analizamos, pues se enjuicia a Don Francisco y a Pedro Cojo por mohanes y el argumento de mayor peso para la acusación es que con sus prácticas han enfermado y matado una gran cantidad de personas (e incluso animales), dos de ellas, por cierto, puestas en manos de un “yndio medico”, Don Juan, cacique de Tabay (ver apartado 4.1.). Se ve entonces en la documentación que están claramente diferenciadas las “cualidades” del mohán, que daña, enferma y mata (asociado con términos con connotaciones negativas, según los valores hispano, como hechicero, santero y matador o mata gente) y del indio médico o sanador, que no hace daño y, en ocasiones, llega a remediar los males que el mohán ha causado.
- <sup>40</sup> Emmanuel AMODIO. “Disciplinar los cuerpos y vigilar las conciencias. La represión inquisitorial de brujos y curanderos en la Provincia de Venezuela

durante el siglo XVIII”. *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*. Nº 18. Mérida: Universidad de Los Andes, págs. 2-23. 2010. Revista electrónica: <http://www.saber.ula.ve/procesoshistoricos/> Última consulta: marzo 2015

- <sup>41</sup> Emmanuel AMODIO. “Disciplinar los cuerpos y vigilar las conciencias. La represión inquisitorial de brujos y curanderos en la Provincia de Venezuela durante el siglo XVIII”. Pág. 11.
- <sup>42</sup> Ana ARMENGOL. “Realidades de la brujería en el siglo XVIII: Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”. *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna* - Vol. 3, No.6, 1-30. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona. 2002. <http://tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=23&layout=html>. Última consulta: marzo 2014.
- <sup>43</sup> Recordemos que, dado que este trabajo solo aborda cuestiones discursivas, los autores se han tomado la licencia de reescribir las citas documentales según la ortografía actual para facilitar su lectura.
- <sup>44</sup> Alexandra GÓMEZ JAIMES. *Pares sinonímicos: estudio en diez documentos protocolares del siglo XVII*. Archivo General del Estado Mérida. Memoria de Grado para optar al título de Licenciada en Letras. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes. 2011. Tutora: Elvira Ramos. Véase también José L. Herrero Ingelmo. *La amplificatio verborum: sinonimia y traducción en un texto renacentista (El Espejo del Pecador –1553–, de Fray Juan de Dueñas)*. 1999. Consultado en: <http://diarium.usal.es/joluin/publicaciones/> Última consulta: marzo 2015.
- <sup>45</sup> Ana ARMENGOL. “Realidades de la brujería en el siglo XVIII: Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”.
- <sup>46</sup> Ana ARMENGOL. “Realidades de la brujería en el siglo XVIII: Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”, pág. 2.
- <sup>47</sup> En Europa, se requería en los juicios de un testimonio que acusara la “expulsión por vómito o defecación de materiales extraños por parte del paciente” (Ana ARMENGOL. “Realidades de la brujería en el siglo XVIII: Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”, pág. 21).
- <sup>48</sup> *Mochila* (y sus variantes *muchila* y *muchilla*) es aquí término vulgar equivalente a ‘testículo’, acepción no registrada ni en los diccionarios

académicos ni en los bancos de datos de la RAE. Al parecer es acepción exclusiva de Venezuela, no registrada tampoco por ningún diccionario de americanismos pero sí en Rocío NUÑEZ y Francisco J. PÉREZ. *Diccionario del habla actual de Venezuela*, en la segunda acepción del término..

- <sup>49</sup> Hay importantes estudios médicos e históricos sobre las enfermedades en la época colonial, sin embargo no son el tema de este trabajo.
- <sup>50</sup> J. L. AMORÓS. *Brujas, médicos y el Santo Oficio*. Ed. Institut Menorquí d'Estudis y Torre del Puerto. 1990.
- <sup>51</sup> Teresa ESPAR. *Semántica al día*. Mérida: Universidad de Los Andes. 2006. J. GREIMAS A. y J. COURTÉS. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid, Editorial Gredos. 1990.
- <sup>52</sup> El énfasis es de la autora.
- <sup>53</sup> Testimonio citado por Luis MILLET C. y Guadalupe ESPINOSA P. "Proceso de hechicería formado a los indios de Sayula y Ostuacán", pág. 349).
- <sup>54</sup> Emmanuel AMODIO. "Disciplinar los cuerpos y vigilar las conciencias. La represión inquisitorial de brujos y curanderos en la Provincia de Venezuela durante el siglo XVIII". Pág. 7.
- <sup>55</sup> *Idem*.
- <sup>56</sup> Homi K. BHABHA. *El lugar de la cultura*.
- <sup>57</sup> GREIMAS y COURTÉS. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*.
- <sup>58</sup> Pasada la situación de dominación española, el término se *resemantizó* y retomó su significado primero y original; así, el mohán es en la actualidad la persona que conoce la naturaleza y es líder espiritual de su comunidad, pero que igualmente tiene la facultad de poder hacer daño, como lo revela el "mojanazo" en la región andina venezolana.
- <sup>59</sup> Ana ARMENGOL. "Realidades de la brujería en el siglo XVIII: Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico".
- <sup>60</sup> Jacqueline CLARAC de Briceño, *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, pág. 9.
- <sup>61</sup> *Ibíd.*, pág. 64.