

Forjando la “realidad” colonial en el Reino de la Nueva Granada: brujería y hechicería en *El Carnero*

George Palacios
Saint Mary’s College

Pretendo presentar en este texto una lectura crítica en torno de un evento en particular narrado en el capítulo IX de *El Carnero* (1636-1638) de Juan Rodríguez Freyle (1566-1642 ca.). En este capítulo el narrador describe hechos que encajan dentro de lo que se concibe comúnmente como brujería y hechicería. Cuando dichos hechos son atribuidos en su autoría a un grupo de mujeres, sobre todo las racializadas, ameritan la atención y sanción del clero (a través de la Inquisición y sus Autos de Fe) y las autoridades locales, y en el plano estético-literario hacerlos ficción o comentario social jocoso.

Procuró ampliar el alcance de las posibles lecturas del capítulo mencionado desde dos presupuestos esbozados por Michael Taussig en su importante texto *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (1986). Primero, expondré cómo se puede percibir su idea de que la realidad colonial —su creación— se llevó a cabo “[in] the space of death where the Indian, African and White gave birth to a New World” (5). Segundo, señalaré cómo “Most of us know and fear torture and the culture of terror only through the words of others. Hence my concern is with the mediation of terror through narration, and with the problem of writing effectively against terror” (3). Estos dos presupuestos juegan un papel importante en la comprensión de que la narración de eventos *fantásticos* en *El Carnero* y las acusaciones de brujería y hechicería emanadas de allí en tanto funcionan como elementos centrales en la construcción de *lo real* en la vida colonial de la sociedad santafereña del Nuevo Reino de Granada. Construcción que emerge, a mi modo de ver, de la intrínseca relación del espacio de muerte que surgió del encuentro de variados pueblos y sus cosmovisiones, y la aplicación reiterativa del terror en todas sus formas a los sujetos coloniales por parte de quienes ejercían el control en los esquemas del poder colonial.

Estos dos elementos críticos serán muy útiles en la ampliación de las lecturas del evento narrativo señalado en *El Carnero*. Considero que un análisis textual apoyado en dichos presupuestos hace menos transparentes y mucho más complejos los conceptos de *ficción y realidad*, y permite más posibilidades de interpretación del contexto social,

religioso y racial durante la formación y consolidación de los procesos de significación en los ámbitos sociales del mundo colonial en general y de la Nueva Granada en particular.

El “evento literario” y la “realidad” en *El Carnero*

El capítulo IX que se comenta en este ensayo es apenas un pequeñísimo fragmento —pero comentario bastante jocoso— de una obra extensa que dice tener unos propósitos distintos a lo esbozado en tal aparte. A cualquier lector de hoy día llamaría la atención un evento en particular que aparece descrito en este capítulo y que nos recuerda “lo real maravilloso de América” en los términos que describiera Alejo Carpentier en la introducción a su novela *El reino de este mundo* (1949). A este último punto volveré en la parte final de este ensayo. En dicho capítulo, el narrador nos cuenta que un vecino de la ciudad de Santa Fe de Bogotá sale de viaje dejando allí a su “moza” y “hermosa mujer”. La cual resulta embarazada durante la ausencia de éste. Los rumores de que la flota en la cual él viajaba ya había tocado puerto de regreso en Cartagena de Indias preocupan mucho a la embarazada, quien busca desesperadamente ayuda para tener un aborto. Al resultar esta búsqueda infructuosa, esta mujer trata el tema con su “comadre” Juana García, quien, de acuerdo con el narrador, “ésta era una *negra hora* [...] esta negra era *un poco voladora*”; también resalta que Juana García “tenía dos hijas que [en] la ciudad arrastraron mucha seda y oro y aún trajeron arrastrados muchos hombres de ellas” (énfasis agregado 211).

Juana García intenta tranquilizar a su comadre informándole que aunque es verdad que la flota tocó puerto en Cartagena de Indias no hay nadie que dé noticias de su marido. Ante la insistencia de la mujer por un remedio para terminar su embarazo, Juana García le responde:

‘No hagáis tal hasta que sepamos la verdad, si viene o no. Lo que podéis hacer es. . . ¿veis aquél lebrillo verde que está allí?’ Dijo la señora ‘sí’. ‘Pues, comadre, henchídmelo de agua y metedlo en vuestro aposento, y aderezad que cenemos, que yo vendré en la noche y traeré a mis hijas, y nos holgaremos, y también prevendré algún remedio para lo que me decís que queréis hacer’. (212)

El narrador continúa describiendo cómo se logran reunir las mujeres y en un fragmento particularmente interesante se nos informa que Juana García, en privado, exhorta a su comadre a que mire en el agua del lebrillo para ver qué noticias encuentran. Es allí donde observan que el marido está todavía en Santo Domingo, y que además hay una mujer (una presunta amante) a quien un sastre le hace un vestido de grana. Ante este

panorama pregunta Juana García a su comadre: “¿Queréis que le quite aquella manga a aquel sastre?” Y respondióle: ‘¿Cómo se la habéis de quitar?’ Respondióle: ‘Como vos queráis, yo se la quitaré’. Dijo la señora preñada: ‘Pues quítasela, comadre mía, por vida vuestra’. Apenas acabó la razón cuando le dijo: ‘Pues vedla aquí’, y le dio la manga” (212). Al ver que el regreso del marido no estaba cerca, la embarazada se tranquiliza y guarda en un baúl la manga de grana extraída a través del lebrillo. Acto seguido regresan la embarazada y su comadre a la sala donde el grupo de mujeres celebran, cenan y al final parten a sus casas.

Ante el evento de la manga la reacción del narrador es afirmar que el “demonio” ha sido el inventor de semejante “maraña” y continúa:

No reparo en lo que mostró en el agua a estas mujeres, porque a esto respondo: que quien tuvo atrevimiento a tomar a Cristo, Nuestro Señor, y llevarlo a un monte alto, y de él mostrarle todos los reinos del mundo, de lo cual no tenía Dios necesidad, porque todo lo tiene presente, que esta demostración sin duda fue *fantástica*; y lo propio sería lo que le mostró a las mujeres en el *lebrillo* del agua. (Énfasis agregado 213)

Con la explicación arriba citada, el narrador intenta llevar al lector de su texto a que comprenda los acontecimientos descritos dentro del marco de una cosmovisión o religiosidad cristiana que encuadra a este particular grupo de mujeres reunidas en su festejo como médiums de la acción del demonio o el mal. El narrador hace esto utilizando dos estrategias retóricas. Por un lado, parece ser un simple descriptor al pintar la escena: mujeres (especialmente entre ellas Juana la “voladora” y sus hijas “arrastradoras” de seda y oro), un festejo, un lebrillo, agua, un vestido de grana y una manga. Por otro lado, nuestro narrador es uno que emite juicios de valor con el hecho de calificar lo acontecido allí como nada más que actos del demonio, marañas, patrañas, en una palabra contundente: *fantasía*. Es decir, lo que allí ha sucedido significa el peligro del equilibrio de los procesos de significación sociales y, para confrontar las posibles fugas de significado de tal evento, las encuadra como fantasía demoníaca. De allí que para amarrar esto a la *realidad* deseada se tenga que construir el evento a través de una narración-mediación que aplique el terror y convierta el encuentro en un espacio de muerte en donde mujeres —particularmente las racializadas— dejen de ser lo que son (solidarias, afectivas entre sí, independientes, etcétera) y retornen a sus roles asignados por las actuaciones sociales: sometidas a un mundo predominantemente masculino, cristiano y de orden de castas, entre otros aspectos.

Esto es más evidente en la parte final del relato. La historia continúa con la descripción de la vuelta del marido a casa y lo armónico de su relación con su mujer, hasta que ésta última reclama insistentemente a su marido por un vestido; esto a razón de sus celos, nos dice el narrador. Ello desemboca en problemas e inevitablemente sabiéndose lo de la manga y del lebrillo. El marido reacciona yendo a informar del caso al obispo-juez inquisidor de la localidad. Se hacen las averiguaciones del caso y se logran las confesiones pertinentes. La inquisición se encuentra con que no sólo el evento de la manga, sino otros parecidos se habían consumado, lo mismo que la participación no sólo de Juana García, sus hijas y otras mujeres, sino de personas principales de la localidad. Ante la implicación de casi todos los habitantes de la villa, tal fue el tráfico de influencias que depusieron el auto, excepto para Juana García y sus hijas que fueron desterradas del Reino. Según el narrador, Juana García expresó: “*Todas, todas lo hicimos, y yo sola lo pago*” (énfasis agregado 214).

Saltan a la vista varios interrogantes acerca de la descripción de los eventos narrados en este aparte de *El Carnero*. Por lo menos cabe proponer tres cuestiones generales para avanzar la discusión de los pasajes citados. En primer lugar, efectivamente existen unas prácticas socio-culturales que unen a los distintos integrantes del pueblo santafereño a pesar de las diferencias socioculturales establecidas institucionalmente, por esos espacios se ven consiguientemente racializados, feminizados, codificados y discriminados una vez entra la visión institucional del narrador —amparado por el procedimiento de la institución inquisitorial— a explicar y juzgar los eventos y a asignarles un significado transparente cuando la evidencia es de que hay un mundo social complejo y fluido en existencia.

En segundo lugar, ¿por qué las mujeres racializadas son las que finalmente cargan con el peso de la “ley” a pesar de que hombres y mujeres de todo el espectro social resultan envueltos en el asunto? Se evidencia aquí la constitución de un supuesto “otro” diferenciado y la justificación de su aislamiento de la sociedad general para que no continúe retando los procesos de significación y legitimación social de los aparatos institucionales de la inquisición y, por extensión, la narrativa e identidad oficialista del narrador, entre otros aspectos.

En tercer lugar, ¿cómo es que se logra la confesión de Juana García? El narrador entrega a secas al lector la afirmación de la condenada pero no el probable proceso de tortura para lograr tal confesión. En síntesis, ¿no es acaso la fluidez de las relaciones, creencias y prácticas socioculturales en la villa santafereña el *espacio de muerte* que da vida

a todos estos sujetos coloniales diversos? ¿Cómo interpretar todo esto? Las “castas” socio-culturales y religiosas neogranadinas que el narrador pretende glosar jocosamente se nos revelan problemáticas cuando hacemos una lectura atenta de los eventos.

Algunas interpretaciones y comentarios críticos

Narración y archivo

Un contraste entre los archivos históricos, como los presentados por las investigaciones de Luz Adriana Maya Restrepo, y la narración literaria, si se permite dicha clasificación, del aparte de *El Carnero* que se viene comentando, servirá para revelar las pretensiones de transparencia y supresión del espacio de muerte aludido por Taussig en el proceso de construcción de *la verdad* y de *lo real* por los narradores en los contextos de interés: dentro de *El Carnero* y los tribunales de Inquisición en territorio neogranadino.

Maya Restrepo en su trabajo *Las brujas de Zaragoza: Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia 1619 -1622*, señala cómo se acusa de brujería a dos africanas, Guiomar Bran y Leonor Zape, y la manera en que es llevado el proceso de inquisición. Allí destaca la autora que la “*demonización y paganización del negro* en el siglo XVII, formaron la lente mediante la cual inquisidores y amos percibieron las prácticas religiosas tanto de los africanos en su territorio, como de sus descendientes en la Nueva Granada” (87). Esto se observa en el hecho de que en el archivo histórico quedaron asentados de manera explícita los puntos de vista y voces de los jueces y acusadores, y de manera muy solapada —tal vez abierta para el lector de hoy— se silencian casi totalmente las voces de las acusadas, pero afortunadamente no sabemos de ellas sólo por voces interpuestas —escribano y narrador— y la evidente relación de desventaja en el juego de poder del tribunal inquisitorial. Los cargos imputados, los procesos llevados a cabo, y la tortura y destierro aplicados evidencian la fuerte amenaza sentida en el establecimiento por la fuerza de los roles y conocimientos socio-culturales que retan el impulso dominante tanto en los dominios del mundo simbólico de la significación de lo real como en los de lo pragmático del día a día. Esto es lo que generan la presencia, las prácticas y relaciones socio-afectivas de las desterradas y castigadas por el tribunal inquisitorio.

¿De qué otra manera interpretar en este contexto que sólo a Juana García y sus hijas se les haya juzgado y el resto de los implicados en el caso hayan sido absueltos a sabiendas

de su participación en los hechos? Maya Restrepo explica que los inquisidores “al calificar las prácticas religiosas de los africanos con los términos ritos y ceremonias o cultos al demonio, las descontextualizan. Pues *el poder colonial erige lo religioso africano en un dominio aparte, cortado de lo político, de lo social, de lo cotidiano y de lo afectivo*” (Énfasis agregado, *Las brujas de Zaragoza* 88). Y es justamente en el entramado de relaciones político-sociales, cotidianas y afectivas que se fija el narrador de *El Carnero* para informarnos del jocosos caso, queriendo resaltar cómo se formó una especie de identidad urbano-colonial santafereña diferenciada de lo africano (aunque evidentemente participa con ello) y basada en el restablecimiento del orden y la autoridad religiosa como ejes transversales de la vida cotidiana. Esto último explica parcialmente el hecho de que solo Juana García y sus hijas hayan sido juzgadas al final de cuentas. Sin embargo, lo que pasa por alto el narrador de Rodríguez Freyle son los hechos *cotidianos* y *afectivos* que hacen que mujeres diversas se llamen *comadres* entre sí y generen espacios psicoafectivos para la solución de sus problemas más frecuentes. Esto por vías alternas a las establecidas por el orden masculino dominante.

En su artículo “Paula de Eguiluz y el arte del bien querer, apuntes para el estudio de la sensualidad y el cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII”, Maya Restrepo trae a colación otra perspectiva desde la cual se pueden leer las funciones asumidas, entre otros aspectos, por la mujer africana y/o afrodescendiente en el orden de las relaciones socio-políticas en los entornos urbanos del Reino de la Nueva Granada. Paula de Eguiluz, como tantas mujeres de ascendencia africana de la costa Caribe de estos territorios, es acusada de brujería y hechicería ante el estrado inquisitorial. El saber que Paula de Eguiluz poseía era “el arte del bien querer”, el cual consistía en la preparación de “pócimas, baños, ungüentos, y amuletos para ligar a los amantes o a los maridos infieles” (“Paula de Eguiluz” 101). Saberes como este y las prácticas y redes socioafectivas que le acompañaba, era solicitada profusamente por sus *comadres* cartageneras, fueran éstas *principales* o no. Es más, como explica Maya Restrepo, la situación de ser consideradas como “esclavas del rey” daría pistas sobre la calidad de las prendas de vestir de estas mujeres, así como lo señala Freyle sobre las hijas de Juana García, además de las posibles vínculos afectivos y sexuales generados entre “amos” y “esclavas” (“Paula de Eguiluz” 110-11). Por supuesto que un ropero fino en negras horras, es decir, mujeres que han comprado su libertad o se les ha concedido por *voluntad testamentaria* de su amo, para un espacio como el descrito por Freyre, que está cada vez más recibiendo este flujo de “foráneos”, la explicación de tales prendas no sea más

que el resultado de actos *extraños* a la institucionalidad eclesiástica y civil y no el fruto de una red social de intercambio de saberes y prácticas variadas. Por ello, para el ingenio de nuestro autor, este elemento sirve como prefiguración y explicación de la “volatería” y “maraña” de tales mujeres y no la evidencia concreta de la existencia que se les quiere negar constantemente.

Diana Luz Ceballos en su texto *Hechicería, brujería, e inquisición en el Nuevo Reino de Granada, un duelo de imaginarios* (1994), anota que la brujería y su uso central en los procesos de acusación de hechicería durante el período colonial permiten pensar en dos funciones. La primera, una función institucional, ya que se apoya en ésta para estigmatizar “desde arriba” y “controlar” tanto a individuos como a grupos culturales y de allí que sea brujo o demonio aquello que amenace un “orden” o una “idea de orden”; la segunda, una función social, la cual, una vez instalado un “arquetipo” de lo que es brujería, se expande a la comprensión de todos y ello sirve como “catalizador” de sus problemas. De allí que las sospechas caigan en sujetos como los amerindios, africanos y mujeres, mayormente (86). En otras palabras, en estas interacciones se puede prever lo que estaba en juego: la amenaza que significaba al supuesto orden social establecido un grupo de mujeres, que a través de sus prácticas y alianzas en redes psicoafectivas y cotidianas, resquebrajaba el orden dado a las cosas por un discurso diferenciador y discriminatorio (mujeres libertinas) y racializante (negras horras y voladoras), lo que ayudaba a sostener el régimen del poder religioso y gnoseológico de un estatus quo de señores y señoras principales opresores y explotadores.

En suma, la forja de la realidad colonial en el archivo histórico muestra cómo en el caso inquisitorial seguido a Paula Eguiluz y, por extensión a Juana García y sus hijas,

“[...] muchas [...] mujeres de ascendencia africana nacidas en el Caribe, fue[ron] obligada[s] por el poder inquisitorial a narrar su[s] cuerpo[s], sus emociones, sus afectos y su sexualidad. Sus testimonios manifiestan una búsqueda incansable de afecto y reiteran el uso de la magia amorosa para que a otras las quisieran bien. Para los inquisidores, mujeres como Paula eran ‘brujas’ y ‘hechiceras’”

(Paula Eguiluz 101).

Aquí nos encontramos en un contexto en donde *la realidad* se fragua, siguiendo a Taussig, a través de la inscripción de poder hablar, narrar y escribir *la realidad*, que en este caso es una historia de la aplicación del terror y del destierro por parte de un aparato institucional y una organización social determinada.

Cultura del terror y espacio de muerte

Como se anotaba al comienzo, Taussig propone que la mayor parte de las personas conoce y tiene miedo de la tortura y la cultura del terror exclusivamente a través de las palabras de otros. Esto supone que como lectores —y escritores— nos enfrentamos a la “[...] mediation of terror through narration” y a la problemática “[...] of writing effectively against terror” (3). Dicho esto de otro modo, la realidad colonial neogranadina forjada en el caso narrado por Rodríguez Freyle que ya he señalado —así como el de los inquisidores en los archivos históricos de los que habla Maya Restrepo— nos enfrenta a una dificultad gnoseológica importante, a saber, la evidencia de que al pensar la *realidad* como resultado del reiterativo proceso de instauración y creación de un entramado de significados unívocos como lo supondría el marco del pensamiento cristiano implantado en el “Nuevo Mundo”, ésta es enorme y fundamentalmente contradictoria y *mágica* como el universo de la *brujería* y la *hechicería* que pretende invalidar a través del ejercicio del terror. Si las prácticas de la *brujería* y la *hechicería* se persiguen es porque son consideradas —mejor, temidas— como *reales/existentes* y por tanto *conocimientos* capaces de *fagocitar* y *dislocar* otros conocimientos y prácticas como los institucionalizados por la cosmovisión y fe cristianas. Esto es lo que efectivamente sucede desde la colonia hasta nuestros días, por ejemplo, con la permanencia del vudú, la santería y otras expresiones religioso-culturales en amplios espacios sociales de las Américas.

Interpretar este contexto socio-cultural narrado en *El Carnero*, siguiendo a Taussig, nos recuerda que las Américas como lugar

[...] where the Indians and African ‘irracionales’ became compliant to the reason of a small number of white Christians [...] Whatever the conclusions we draw about how that hegemony was so speedily effected, we would be unwise to overlook the role of terror. And by this I mean us to think-through-terror, which as well as being a physiological state is also a social one whose special features allow it to serve *par excellence* of colonial hegemony: the space of death where the Indian, African, and white gave birth to a New World (*Shamanism* 5).

Si concedemos que el terror desborda los evidentes ámbitos fisiológicos y se instala en el proceso de la construcción de lo social, la memoria, lo identitario y cultural del *Nuevo Mundo* a través de las imágenes/fantasías que resultaron de la pugna por el poder de significar *lo real*, el espacio de muerte creado en las dicotomías hegemónicas del bien y el

mal, lo humano y lo inhumano, lo cristiano y lo pagano, lo africano frente a lo indio frente a lo europeo y viceversa, emerge una dinámica de relaciones y prácticas sociales de los distintos sujetos clasificados y racializados tanto en el mundo urbano colonial de antaño (los comentados en Santa Fe de Bogotá y Zaragoza en la Nueva Granada) como el mundo urbano de hoy día. Considérese, entre otros, la Miami cosmopolita en donde se consulta a los babalaos o las romerías turísticas en las colinas de Salvador de Bahía para obtener una limpia con la ayuda de los orichas.

En esta dirección del análisis cabe recordar la idea que tenía Alejo Carpentier sobre el papel de lo que llamó *lo real maravilloso* en la construcción de textos *americanos* y su importancia en el entendimiento de *la realidad* del llamado *Nuevo Mundo*:

Pisaba yo una tierra donde millares de hombres ansiosos de libertad creyeron en los poderes licantrópicos de Mackandal, a punto de que esa fe colectiva produjera un milagro el día de su ejecución [...] Había respirado la atmósfera creada por Henri Christophe, monarca de increíbles empeños [...] pensaba, además, que esa presencia y vigencia de lo real maravilloso no era privilegio único de Haití, sino patrimonio de la América entera [...]. (*El reino de este mundo* XIII)

Aquí la tesis del “silenciamiento del pasado” esbozada por Michel-Rolph Trouillot nos permite repensar lo acabado de citar, la historia misma, el caso que nos interesa en *El Carnero*, la forja de la realidad, de una manera diferente. Para usar las palabras de Trouillot acerca de la Revolución de Haití, el acontecimiento de las mujeres en el carnero emerge como una “historia impensable” o un “no evento” (70). Esto es, al enfrentarnos como lectores al aparte reseñado de *El Carnero*, hay que pensar a la vez en el papel del escribano de la Inquisición como en el del narrador que refiere los eventos de la manga y el destierro de las mujeres racializadas y acusadas de hechicería. En otras palabras, leer este texto implica preguntarse por el proceso de producción de las fuentes usadas; qué se ocultó y qué no; en qué silencios se incurrieron en la creación del archivo; qué es lo que no nos dice el narrador; qué otras narrativas se quedaron fuera del proceso de escritura del evento; por qué solamente se citaron las voces de las imputadas cuando aceptaron la acusación y no cuando repudiaron dicho proceso, entre otros interrogantes. En suma, parafraseando los comentarios de Trouillot sobre el caso haitiano, lo que está en juego aquí es el hecho que:

[T]he historical process is always messy, often enough contradictory. But what happened in Haiti [for our interest, in Chapter IX of *El Carnero*] also contradicted most of what the West has both told itself and others about itself [...] How many of

us can think of any non-European population without the background of domination that now looks preordained? And how can Haiti, or slavery, or racism be more than distracting footnotes within the narrative order?

The silencing [of Juana García and her daughters] is only a chapter within the narrative of global domination". (*Silencing the Past* 107)

Finalmente, habría que señalar, como lo propone Jean Dangler en su artículo "Memory and the Book in Rodríguez Freyle's *El Carnero*", que la manera en que uno entienda *El Carnero* "como un todo y lo que éste conmemora dependerá de las opiniones generales que uno tenga acerca de textualidad, las palabras, y sus significados" (1). Y tal vez por ello también se pueda decir que "las repercusiones políticas de una lectura e interpretación están íntimamente ligadas a la identidad del lector en *El Carnero*" (22). De allí que en este caso, como lo anota Manuel Hernández en su artículo "El Carnero Hoy. Rodríguez Freyle: cronista de conquista y ciudad", leer *El Carnero* es encontrarse con "[...] un barroco de realidades en donde se ha entronizado ya la preocupación de un orden nuevo abierto" (56).

Obras citadas

- Carpentier, Alejo. "Prólogo." *El reino de este mundo*. La Habana: Ediciones Unión, 1964. Impreso.
- Ceballos Gómez, Diana Luz. *Hechicería, brujería, e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1994. Impreso.
- Dangler, Jean. "Memory and the Book in Rodríguez Freyle's *El Carnero*." *Revista de Estudios Colombianos*. 20 (1999): 1-22. Impreso.
- Hernández, Manuel. "El Carnero hoy: Rodríguez Freyle, cronista de conquista y ciudad." *Texto y Contexto*. 17 (1991): 50-65. Impreso.
- Maya Restrepo, Adriana. "Las brujas de Zaragoza; resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia, 1619-1622." *América Negra*. 4.12 (1992): 85-98. Impreso.
- . "Paula Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio de la sensualidad y el cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII." *Historia Crítica*. 24 (2003): 101-124. Impreso.
- Rodríguez Freyle, Juan. "Capítulo IX". *El Carnero*. Ed. Darío Achury Valenzuela. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992. Impreso.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. Impreso.
- Trouillot, Michel-Rolph. "Un Unthinkable History". *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995. Impreso.