

**LAS SALAMANCAS MESTIZAS.  
DE LAS RELIGIONES INDÍGENAS  
A LA HECHICERÍA COLONIAL.  
SANTIAGO DEL ESTERO, SIGLO XVIII**

*Judith Farberman\**

---

\* Universidad Nacional de Quilmes. CONICET. E-mail: jfarberman@unq.edu.ar

**RESUMEN**

La mayoría de los folcloristas ha coincidido en el origen hispano del estereotipo de escuela de magia conocida como salamanca, de amplia difusión en el noroeste argentino. Este trabajo postula la configuración mestiza del mismo y su desarrollo, a partir de la hibridación de elementos religiosos y culturales entre los siglos XVI y XVIII. Como fuentes principales me he valido de dos procesos civiles contra hechiceras sustanciados en Santiago del Estero y, secundariamente, de materiales como Cartas Anuas jesuíticas, catecismos y confesionarios de indios.

**Palabras clave:** mestizaje - Santiago del Estero - brujería.

**ABSTRACT**

In general folklore studies agreed upon the Spanish origins of the magic school known as Salamanca, widely spread in the northwest of Argentina. Based on the existence of hybrid elements, found in culture and religion, this article poses the existence of a mestizo influence in its development in Santiago del Estero during the XVI and XVII centuries. The main sources analyzed were judicial processes held against witches in the area under study, and secondarily some material such as the Jesuits' Cartas Anuas, and Indian catechisms and confessionaries.

**Key words:** mestizaje - Santiago del Estero - witchcraft.

## INTRODUCCIÓN

Las narrativas folclóricas sobre la salamanca se encuentran entre las más difundidas del noroeste argentino. Son muchos los estudiosos que las han recogido y publicado; también abundan las referencias al estereotipo en la *Encuesta Nacional de Folclore* de 1921<sup>1</sup>. De su sección santiagueña, extraje el relato que sigue a continuación y que resume bien los contenidos fundamentales de la leyenda:

Se llaman brujas a las personas que tienen relación con el diablo para hacer mal al prójimo. Éstas estudian en las salamancas, hoyos invisibles para otras personas, donde existe toda clase de animales que se envuelven en el cuerpo de la que entra. Dicha persona debe tener coraje para penetrar en las salamancas, solo así será bruja, en caso contrario no tiene efecto el estudio (Encuesta 1921: 14)<sup>2</sup>.

Los componentes más destacables y que más a menudo aparecen en los relatos folclóricos son: la existencia de un *espacio mágico virtual* -en esta versión se habla de un “hoyo invisible para otras personas” pero puede tratarse de una cueva o del cauce de un río seco, reconocible a través de la *música* que de allí emana-, el *pacto diabólico*, el *aprendizaje* de un *arte* -aunque sobresale el de la brujería también otras habilidades como la danza, la ejecución de instrumentos, la destreza en la doma, etc. pueden adquirirse- y el *coraje* que los candidatos a brujos han de tener para pactar con el Demonio y superar diversas y exigentes *pruebas* -en particular, el contacto con “los animales que se envuelven en el cuerpo de la que entra”-. Otros contenidos que el relato folclórico suele recoger, ausentes o implícitos en la versión transcrita, son la desnudez de los participantes -que sugiere la orgía y el desenfreno sexual-, la diferenciación de las salamancas entre las “de agua” y

<sup>1</sup> En adelante *Encuesta*. Utilicé las carpetas correspondientes a Santiago del Estero localizadas, como el resto de los materiales, en el Instituto Nacional de Antropología.

<sup>2</sup> *Encuesta*, Carpeta 15. Feliciano Cejas de Amil Feijoo. Ancocha. Escuela 248 (informante: Alfredo Leguizamón. 64 años).

las “de tierra”, el renegar de la religión cristiana escupiendo crucifijos o insultando imágenes sagradas y la pérdida de la razón que espera al arrepentido o al temeroso.

Sin embargo, más allá de las variaciones de contenido, los tópicos dominantes de la leyenda son los del *pacto diabólico* y el *aprendizaje*. Desafiando las contradicciones, aunque no se ponga en duda la maldad absoluta del diablo, algunas versiones folclóricas sostienen que en la salamanca es también posible estudiar “magia blanca” para “hacer el bien”. De aquí la existencia de cierto consenso en torno a la idea de que los curanderos o “médicos” estudian junto a los brujos en el antro infernal.

La mayor parte de los folcloristas se pronunció acerca del origen hispano de la leyenda; algo que el mismo nombre de la diabólica escuela sugiere intensamente. Félix Coluccio (2000), por ejemplo, sostiene esta hipótesis mientras que Pablo Fortuny (1965), sin renunciar a ella, se pregunta acerca de una posible derivación de la voz quichua *sallac manca* (olla maligna). Lo cierto es que, en rigor, aprendizaje y pacto diabólico son también los núcleos principales de una leyenda popular española que Cervantes, Ruiz de Alarcón y el padre Benito Jerónimo Feijoo, entre otros autores, evocan en sus obras<sup>3</sup>. En la comedia alarconiana el marqués de Villena, curioso por conocer la existencia de la mentada *cueva de Salamanca*, se traslada a un profundo espacio subterráneo en cuyo interior una cabeza de bronce -colocada sobre una cátedra- le enseña las ciencias ocultas a siete discípulos. Por su parte, el padre Feijoo le dedica en su *Teatro crítico universal* unos cuantos párrafos a la cueva de Salamanca -y también a su similar de Toledo- y varias páginas más a su legendario estudiante de magia, el Marqués de Villena. Su objetivo es demostrar su inexistencia y rastrear los orígenes de la leyenda, que él vincula a la presencia árabe en la península. Por último, tanto en Cervantes como en Ruiz de Alarcón sobresale un rasgo -común también a las versiones folclóricas del noroeste argentino-: la *velocidad* del aprendizaje. Así es que el mágico del entremés cervantino afirma que en la cueva se aprende sin esfuerzo, al punto que “el estudiante más burdo, ciencias de su pecho arranca”.

Por supuesto que los estudiantes salmantinos del siglo XVII acceden a una *variante culta y libresca* de la magia. En las cuevas, dicen los personajes teatrales, se enseña la quiromancia, la astrología y la nigromancia. Por otra

---

<sup>3</sup> Juan Ruiz de Alarcón, *La cueva de la salamanca*, [www.coh.arizona.edu/spanish/comedia/alarcon/cuevsala.html](http://www.coh.arizona.edu/spanish/comedia/alarcon/cuevsala.html), 20.8.02); Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), *Teatro crítico universal*. Tomo séptimo, discurso séptimo, donde discute con Martín del Río de la tradición “crédula” ([www.Filosofia.org/bjf/bjf/707.htm](http://www.Filosofia.org/bjf/bjf/707.htm), 20.8.02); Miguel de Cervantes, *Entremés de la cueva de la salamanca* (1600) ([www.coh.arizona.edu/spanish/comedia/cervantes/cuesal1/html](http://www.coh.arizona.edu/spanish/comedia/cervantes/cuesal1/html), 20.8.92)

parte, en las tres versiones hispanas abundan las referencias a libros de magia. En sentido opuesto, el “estudiante” de la leyenda folclórica nortea se apropia de un saber práctico que le permitirá descollar en su comunidad. Sus vecinos podrán envidiarlo, temerle o admirarlo pero no permanecerán indiferentes ante él <sup>4</sup>.

Dejando de lado la cuestión de los orígenes de la leyenda, José Luis Grosso ha formulado, en un trabajo reciente, una hipótesis que compartimos según la cual “en la mesopotamia santiagueña -y tal vez en todo el actual Noroeste Argentino- se fue construyendo una trama sociocultural chola y las salamancas fueron uno de sus productos” (Grosso 1999:206). En el marco de un sólido estudio sobre la identidad santiagueña -caracterizada por la negación de las marcas negras y el consenso acerca de la “remotísima muerte” de los ancestros indígenas- Grosso rescata, en particular, la incorporación de elementos de origen africano al estereotipo. Así los custodios de las salamancas suelen ser negros, el mismo Diabolo tiende a ser representado como negro y el malambo -danza de origen afro- figura entre las destrezas que pueden aprenderse en el espacio mágico. Aunque la tesis de Grosso no desdeña las fuentes históricas, el grueso de su evidencia proviene del trabajo de campo antropológico. Mi análisis, en cambio, es histórico y recorre un sendero inverso al transitado por Grosso. Como se verá, en esta trayectoria la historia indígena ocupa un lugar más destacado y la información etnográfica será utilizada como complemento de la que proveen los documentos de archivo.

## LOS PROCESOS CONTRA HECHICERAS DE SANTIAGO DEL ESTERO

El Archivo Provincial de Santiago del Estero atesora en su fondo criminal una decena de procesos contra hechiceras. Todos ellos se sustanciaron en el siglo XVIII, remontándose el más temprano a 1715 y el más tardío a 1761. No fueron, sin embargo, los únicos episodios de persecución en esta cabecera colonial; se sabe a ciencia cierta que a fines del siglo XVI el gobernador Ramírez de Velasco mandó a quemar a 40 ancianos “hechiceros” y algunos datos dispersos contenidos en los expedientes remiten a otros procesos judiciales que tuvieron lugar en el siglo XVII <sup>5</sup>. Por ende, aunque con

<sup>4</sup> En versiones recogidas en la década de 1970 por Hebe Vessuri sí aparecen los libros de magia. Pero parece tratarse de una variante más reciente y, por cierto, ausente del todo en la *Encuesta*. Ver Vessuri 1970 y 1971.

<sup>5</sup> Según relató el gobernador en una carta dirigida al Rey, “en la maior parte de los pueblos de los indios había cantidad de hechiceros e que hacían mucho daño entre ellos” al punto que “un hombre de los quemados [...] confiesa haber muerto de veinte personas arriba”. El

cierta discontinuidad, la hechicería del “daño” y la muerte mágica parece haber suscitado preocupación y alarma entre los vecinos, los funcionarios estatales y, como se verá, también entre las autoridades y moradores de los pueblos de indios.

Solamente en uno de los documentos hallados -el más tardío- existen referencias explícitas a las salamanca. Se trata de un proceso iniciado en un pueblo de indios del río Dulce, Tuama, que comienza por involucrar a dos mujeres -las indias Lorenza y Pancha- para ampliar posteriormente el grupo de perseguidos por la justicia a una decena de personas <sup>6</sup>. Bajo el rigor del tormento, Lorenza reconoce haber dañado a una china de su pueblo a través de la hechicería, *arte* aprendido en una salamanca. Así es que en su segunda confesión, y en la ratificación subsiguiente, la india describe con detalle dos salamanca; una situada en Brea Pampa y la otra en Ambargasta. De la primera, dice Lorenza, habrían participado también Pancha, otras cuatro mujeres de Tuama y un único hombre, Marcos Azuela, morador de un pueblo cercano; de la segunda, ella misma y otros sujetos que no son nombrados. Finalmente, Pancha describe una tercera salamanca situada en la jurisdicción de Tucumán (Los Sauces). Lo hace sin ser sometida a tormentos -se desmayaba en cuanto se los aplicaban y el juez optó por suspenderlos- y su descripción es aún más minuciosa que las de Lorenza.

Los relatos que surgen de las confesiones de las dos reas tienen mucho en común con los recogidos por los folcloristas en el siglo XX. En primer lugar, el aprendizaje sigue manteniéndose como componente central del estereotipo, si bien solo se habla del *arte* de la hechicería -para el que se entregan a los salamanqueros insumos tales como cabellos, polvos y hierbas-. En segundo lugar, también el pacto con el demonio tiene un lugar destacado en las confesiones. Así es que Lorenza afirma que en Ambargasta “vinieron dos vestidos a lo español, muy grandes eran los Demonios y dos Chivatos” que la “llevaban para Aprender el Arte”, mientras que Pancha agrega que en Los Sauces un agresivo viborón se erguía de manera amenazante y le “pedía le diese de su sangre”. En tercer lugar, se señala aquí el carácter festivo y secreto de los encuentros. Según Pancha, en Los Sauces “había fandango” y “baile y canto con arpa y guitarra” y si había sido tentada a pesar de sus iniciales

---

gobernador auguraba que su decisión predicara con el ejemplo y desalentara a los especialistas mágicos “que quedan encubiertos”. Finalmente, su escueta descripción trazaba el perfil de los ajusticiados “viejos de más de sesenta años e algunos de más de ochenta”. Cita en Torre Revello 1941, tomo I: 128.

<sup>6</sup> Archivo Provincial de Santiago del Estero, Trib. 13, 1052 [1761]. Trabajé extensamente sobre este proceso en Farberman 2005.

reticencias era porque “como se había de saber tan lejos de su tierra” -aunque no se hablase de cuevas, las salamancas estaban ocultas en el monte, un lugar de refugio poco accesible para los no iniciados-. Finalmente, pese a que Lorenza y Pancha no mencionan las pruebas a atravesar, a la segunda se le advierte que “que aunque viese cualquiera cosas no tuviese miedo ni nombrase el nombre de Jesús, María y Jph porque se perdería y no sabría donde estaba”. En consecuencia, el pacto y la renuncia a la fe cristiana, amén del coraje preciso para tomar tal determinación, constituirían “la prueba” en la confesión de Pancha.

¿Cuáles serían, por el contrario, las diferencias que les otorgan especificidad a las salamancas coloniales? Un rasgo notable que las separa de las actuales y que las une, al mismo tiempo, a otros varios procesos de la muestra es la *cooperación y el intercambio* entre participantes mientras se hallan en ese espacio mágico. Aunque los demonios, en sus diferentes apariciones, enseñen y provean la materia para dañar, lo mismo hacen los salamanqueros entre sí. Horizontalmente, en perfecta comunidad, los aprendices de hechiceros intercambian conocimientos y se divierten gozando de la música y el baile. Luego, ya fuera de la salamanca, podrán tomar venganza individual o colectivamente. Siguiendo la confesión de Pancha, el objeto de las agresiones mágicas de los hechiceros serán “los que les mezquinaban alguna cosa”. Lorenza, por su parte, amplió el círculo de las víctimas potenciales cuando reconoció que los estudiantes de Tuama habían concertado en la salamanca “hacer daño a todos los que pudiesen”.

Por lo menos otros tres procesos coloniales de nuestro corpus, aunque no se refieren explícitamente a las salamancas, sugieren poderosamente su presencia. Uno es el caso del expediente contra la curandera Pascuala Asogasta procesada en 1728<sup>7</sup>. En su confesión, la india reveló haber encantado al ex alcalde del cabildo “sin otras circunstancias que *una junta que tenían sobre el río en cierto paraje para aprender a bailar* y que con esta ciencia cierta tiene confesado” (el destacado es mío). No casualmente, el promotor fiscal interpretó que detrás del baile se ocultaban actividades poco santas, convicción tal vez abonada por la declaración de un testigo que narró cómo Pascuala abandonaba su compañía para refugiarse en el monte y reaparecer mucho más tarde “muy alegre y risueña”. En la misma dirección, un testigo de un proceso de 1730 describe a una madre y una hija, sospechosas ambas de practicar la hechicería, en el acto de regreso a su casa tras largas horas de ausencia nocturna<sup>8</sup>. Significativamente, las dos mujeres están desnudas como quienes ingresan a las salamancas...

<sup>7</sup> Archivo Provincial de Santiago del Estero, Trib. 9, 703 [1728].

<sup>8</sup> Archivo Provincial de Santiago del Estero, Trib. 10, 806 [1729].

No obstante, es un expediente de 1715 el que mejor permite presentir los rastros indígenas presentes en el estereotipo y, por lo tanto, deseo detenerme algo más sobre él <sup>9</sup>. La rea del proceso en cuestión es una india de nombre Juana Pasteles procedente, al igual que Pancha y Lorenza, del pueblo de Tuama. Juana es detenida junto a varias otras mujeres, en el marco de una verdadera campaña antihechiceril emprendida por el teniente de gobernador Alonso de Alfaro. Como sucedía al confeccionarse “sumarias generales” -tal era el procedimiento al encarar una campaña sistemática- no se acusaba a la rea de un único delito sino de múltiples fechorías mágicas, entre las que descollaban el maleficio de dos sacerdotes, de un indio de otro pueblo y de su propio esposo <sup>10</sup>. Al igual que Lorenza, también Juana terminó por confesar bajo tormento haciéndose cargo de otros varios crímenes mágicos inicialmente desconocidos por el juez.

En breve síntesis, estos son los contenidos principales de la declaración de Juana Pasteles:

- Juana reconoce haber atravesado por una etapa de *iniciación* en el *arte*, que parece ser individual. Siendo aun muy joven, Juana entra en contacto con una india de Tucumán, Juanita, quien la presenta, a su vez, al demonio. Este demonio tiene la apariencia de un chivato y para poder acercársele, como si se tratase del *sabbat* europeo, Juanita le ordena a la Pasteles deshacerse del rosario que lleva al cuello. Acto seguido, la novata le besa el rabo; a partir de entonces el chivato no se le apartará. Dado que las indias cuentan con sus propios rebaños de cabras, aquel “rosillo” que siempre la acompaña pasará casi desapercibido entre sus vecinos y parientes ¿Cuál es el lugar de los encuentros entre maestra y discípula? Un espacio temido, difícilmente accesible y huésped de salamancas: el monte.

- A la iniciación suceden los ensayos. De hecho, siendo una jovencita Juana *experimenta* el “efecto” de los polvos mágicos que recibe de, por lo menos, dos personas: su abuela y el indio Pedro Isla, este último víctima mortal de la prueba.

- Ya ducha en el *arte* Juana ejecutará sus venganzas individuales. Según confiesa, a la india Elvira la última “por haber reñido con ella”; a su marido

<sup>9</sup> Archivo Provincial de Santiago del Estero, Trib.14, 1145 [1715].

<sup>10</sup> Las sumarias generales recogían los testimonios de los testigos contra varios reos simultáneamente. La de 1715 se ha perdido pero sí constan en el proceso contra Juana las ratificaciones de los testigos que reiteran y completan los testimonios originales.



“que la martirizaba y maltrataba” le proporciona una bebida a base de estiércol de gallina; al indio Quimsa, resentida por una estafa en la venta de unos animales, lo envenena con unos “polvos sacados de las piedras disueltos en chicha pasada”.

- Aunque las afrentas mágicas responden a motivaciones individuales y la hechicera se confiesa como única responsable, Juana se reconoce como parte de una suerte de “secta de hechiceros”. En su confesión hace referencia a cuatro indios e indias pertenecientes a pueblos del río Salado: su comadre María, el indio Juan y otras dos personas ya difuntas, una de las cuales aparece como víctima del mal arte de su propio hijo. Con todos ellos Juana “comunica” el arte, del mismo modo en que lo hacen los salamanqueros.

- Por último, así como existe una secta de hechiceros, otros sujetos -la referencia es a los “indios de Amaicha”- parecen operar como médicos o contrahechiceros, deshaciendo los efectos de los hechizos. Así ocurre con dos de las víctimas de la Juana primeriza, cuyas vidas ellos se ocupan de salvar.

Como mencioné antes, Juana no utiliza en su confesión el término “salamanca” -o por lo menos el amanuense no lo consigna- pero, como se infiere de lo dicho hasta ahora, varios elementos del estereotipo están presentes y lo evocan intensamente. Aprendizaje del *arte*, pacto diabólico, el monte como espacio de reunión, la relación demonio (chivato) /maestra / discípula, aparecen entre los componentes más visibles. Habría que agregar que también el ambiente festivo es característico de los encuentros de estos hechiceros. De hecho, la tucumana Juanita es para la Pasteles “una mujer [que] me enseñó a bailar en Chiquiligasta, donde hubo un arpa en casa de Lasarte”. Sin embargo, si hasta aquí nos topamos con representaciones europeas del demonio -incluyendo el “ósculo infame”- e imágenes ya familiares y repetidas en el proceso de 1761 y en las versiones folclóricas, el resto del relato de la Pasteles nos remite a un mundo indígena seguramente arduo de imaginar para quienes interrogaban. Tres cuestiones cruciales nos conducen hacia él:

- Los insumos y dispositivos mágicos que la hechicera recibe. Así es que en su primer encuentro en el monte, la maestra Juanita le regala “una piedra por Vacanquí”, es decir un amuleto andino para “cuando los hombres no la quisiesen”. Aún más significativa es la presencia de tres especies vegetales mencionadas en el proceso, en su doble papel de remedio y de *encanto*: el coro (*nicotiana longiflora*), el chamico (*datura stramonium*) y el cebil (*adenanthera colubrina*). Se trata de sustancias alucinógenas de amplia

circulación entre las regiones chaqueña y andina, que habían jugado un papel muy importante tanto en los sistemas religiosos prehispánicos como en la terapéutica indígena (Pérez Gollán y Gordillo 1994).

- La ocasión de las celebraciones. En la confesión de Juana se sitúa la fiesta de hechiceros que Juana describe en coincidencia con la recolección de la algarroba. Es decir que el encuentro remite a uno de los eventos comunitarios más importantes de las comunidades de la región, en términos materiales y simbólicos. Textualmente, la Pasteles confiesa “q es hechicera cuia comunicación con otros más la tiene en su casa de esta confesante en donde se suelen juntar por tiempo de algarroba”. Son las famosas “juntas y borracheras” las que ahora aparecen en conexión con la hechicería y el aprendizaje, a la manera de “protosalamancas”.

- Una representación atípica del demonio que difiere sustancialmente con las ya presentadas, incluso por la misma Juana Pasteles. En efecto, en aquellas “juntas y borracheras”, dice Juana, “se les aparece el demonio en figura de indio y puesto un cuchillo vailan, cojiendo brasas en las rocas”. Este demonio con semblanza indígena aparece una vez más en la confesión: el encuentro se produce en el monte, donde Juana se halla recogiendo leña. “Aquí ando por enseñar a que seais hechicera”, le dice amigablemente el indio y en el mismo acto le entrega un atado de coro ¿No remite este sujeto, de algún modo, a los antiguos chamanes andinos o chaqueños? El ritual que se describe, la resistencia al fuego y la misma demonización del personaje - apropiación del discurso colonial- podrían leerse en ese sentido.

En otra parte he sostenido la hipótesis de que el estereotipo de la salamanca resignifica en clave demonista los contenidos de los antiguos rituales indígenas ligados al ciclo de recolección de la algarroba (Farberman 2005). La salamanca sería, entonces, la heredera mestiza de las “juntas y borracheras” indígenas, aquellos complejos festivos con contenido religioso de vasta dispersión entre los Andes y el Chaco que los agentes eclesiásticos y estatales se empeñaron con gran esfuerzo en suprimir <sup>11</sup>. Por supuesto que

---

<sup>11</sup> El combate contra las borracheras indígenas es un *leit motiv* de catecismos y confesionarios. Por ejemplo el *Tercero Catecismo* (1583) le dedica un sermón específico que titula “contra las borracheras. En que se enseña como la embriaguez de suyo es pecado mortal y los daños que hace en el cuerpo, causan enfermedades y muertes y en el sentido entorpecióndole y en el alma obrando grandes pecados, de incestos y homicidios y sodomías y sobre todo que es el principal medio para destruir la fe y sustentar las supersticiones y ydolatrias”. En el Confesionario de Pérez Bocanegra, de amplísima circulación durante el

en la medida que los consumos de aloja de algarroba se generalizan a toda la población campesina, estas fiestas irán perdiendo su antigua sacralidad y ganando nuevos sentidos. Así, la aloja de algarroba seguirá siendo el “alma” de los convites, animará las celebraciones que suceden a la *minga* y continuará despertando suspicacias entre las autoridades pero, esta vez, por los “desórdenes” y la disipación moral producto de las borracheras <sup>12</sup>.

Empero, las salamanca descritas por las reas indígenas en los procesos se parecen pero también se diferencian de los fandangos rurales de la sociedad mestiza. Como en aquellas fiestas, una variopinta concurrencia baila, bebe y celebra un evento socialmente significativo. Sin embargo, el motivo demonista que las acusadas introducen en los procesos *las acerca a la perspectiva eclesiástica sobre las juntas indígenas*. En efecto, como es sabido, las juntas fueron bien presto objeto de demonización: la documentación jesuítica local ofrece amplia evidencia de esta mirada sobre las religiones indígenas. Las descripciones de las Cartas Anuas del siglo XVII embisten parejamente contra las prácticas rituales (la borrachera y sus “excesos”), los productos de consumo ritual (alucinógenos y aloja de algarroba) y, sobre todo,

---

período colonial, la borrachera aparece ligada al incumplimiento de varios mandamientos pero en especial del quinto (no matarás). Entre otras muchas preguntas, se sugiere interrogar al penitente de esta forma: “¿emborracháste hasta perder el juicio? ¿Qué tantas veces te has emborrachado de esta manera? ¿Cuántas veces te has emborrachado quedando en tu juicio o casi borracho? ¿Sabiendo que te emborrachas y que pierdes el juicio, bebiendo pocas veces de chichas, has bebido todavía, no se te dando nada de te emborrachar? ¿Estás siempre con propósito de emborracharte? ¿Vas a las casas donde bebe, solo por beber y emborracharte? ¿Has dicho que Dios te crió para comer y beber y para emborracharte? ¿Cuando estás borracho, haces algunas idolatrías o haces algún daño? ¿Llevas a tu casa indios para que se emborrachen, con la chicha que tu haces y para que se venda más breve, sabiendo que es buena y que emborracha más presto?” (Pérez Bocanegra 1631: 194 - 195). A nivel local, el primer sínodo tucumano de 1597 reitera una preocupación ya presente en los concilios limenses y en diversos materiales eclesiásticos como los confesionarios e itinerarios para párrocos de indios, ampliamente utilizados y leídos en el virreinato del Perú. Así, el título de la séptima constitución de la tercera parte exige “que se quiten las borracheras y supersticiones de los indios” y recomienda que “tengan los curas cuidado de inquirir y castigar los indios hechiceros, porque son pestilencia que inficiona los pueblos, y de quitar los llantos y ritos supersticiosos que tienen en las muertes de los indios. Y asimismo les encargamos que procuren evitar en cuanto pudieren algarroba, en el cual suelen matarse y herirse muchos en las borracheras” (Arancibia y Dellaferrera 1978: 159).

<sup>12</sup> La *minga* es el trabajo solidario de parientes y amigos, “convidados” del beneficiario de la ayuda. Tradicionalmente, una vez realizado el trabajo (cosecha, levantamiento de un cerco, etc.) se reconocía la colaboración invitando con comida y bebida. Las referencias a la *minga* son numerosas en los documentos coloniales y también en la *Encuesta* de 1921, lo que habla de su larguísima perduración.

los especialistas religiosos que identifican como hechiceros y ministros diabólicos<sup>13</sup>. Este discurso descalificador, aplicado en las *Cartas* a los grupos andinos, se traslada a las misiones del Chaco en el siglo XVIII (Vitar 2001), si bien el diablo tiende ahora a meter menos la cola y las prácticas indígenas son más ridiculizadas que diabolizadas.

Sin duda las *Cartas Anuas* y las “etnografías” chaqueñas que produjeron los jesuitas remiten a mundos muy diferentes de aquel que Juana Pastel, Lorenza y Pancha conocieron. En el siglo XVIII Tuama era un pueblo de “indios cristianos”, sometido desde la conquista a la tutela de un encomendero y estrechamente integrado a la economía y a la sociedad coloniales. Sin embargo, el discurso religioso antihechiceril que domina los materiales jesuíticos referidos también había sido escuchado, alguna vez, por los tributarios de Tuama. El catecismo, la doctrina cristiana y la predicación se ocuparon con abundancia en asimilar la figura del chamán a la del hechicero y en condenar las prácticas “supersticiosas” de la población anciana, la más aferrada a las viejas tradiciones<sup>14</sup>. Es de suponer que, a pesar de la débil presencia

---

<sup>13</sup> Los ejemplos que recorren las *Cartas Anuas* son múltiples. El demonio puede aparecer “haciéndose ofrendar el brebaje que sirve en sus borracheras”, “presidiendo aquella bestial junta”, amancebado con una india como “un demonio incubo que se le mostraba en figura de un indio desnudo y con unos cuernos horribles al cual también adoraba” o bien bajo la forma “de venado con disformes cuernos y orejas”, persuadiendo a los indios de la falsedad de las enseñanzas jesuíticas. Hasta las funciones terapéuticas de los chamanes tienen que ver con el demonio, como el caso de la india que negó la fe con tal de recuperar la salud. El pacto con el demonio, de quien el médico es “ministro”, es refrendado en la descripción por “otros demonios en figuras de hombrecillos que se entretuvieron lascivamente con la enferma” (Maeder 1984: 34).

<sup>14</sup> Los ejemplos colmarían varias páginas por lo que escojo solo algunos pocos. En el *Terce-ro Catecismo* (1583) la palabra hechicero suele ser asociada a la de viejo, algo coherente con la idea de que estos sujetos procuran, a toda costa, la preservación de rituales y costumbres antiguas. Su principal objetivo, siguiendo el catecismo, es meramente material: engañar a los indios para que les den plata y comida. El sermón XIX, consagrado por entero a los “hechiceros y sus supersticiones y ritos vanos”, condensa buena parte de lo enunciado en su afán por “desenmascarar” a los especialistas religiosos: “Así el diablo envía sus ministros que son estos viejos hechiceros para que engañen a los hombres. ¿Vosotros no veis que estos hechiceros son unos necios y tontos, y miserables que no saben nada más de mentir y engañar? ¿No véis como todo cuanto hacen y dicen es por comer y beber para que les deis plata, ropa, comida? ¿No veis que las más veces y casi siempre os mienten y apenas sale verdad una vez lo que dicen? ¿No veis como viven mal y son peores que vosotros, que ni saben lo que está por venir ni saben las cosas secretas y que está lejos, ni saben curar enfermedades ni hacen cosa buena y si alguna vez aciertan es a caso y no porque ellos sepan nada y cuando no sucede lo que dicen echa la culpa a vosotros diciendo que no ofrecéis bien y por vuestra culpa está la guaca enojada y no os quiere decir lo que os conviene y finalmente tienen mil embustes y mañas para traeros engañados como a

eclesiástica en las zonas de menor congrua, el impacto de estos discursos fue significativo y en buena medida apropiado por las comunidades indígenas.

Sin embargo, la demonización de las prácticas culturales tradicionales -homogéneamente consideradas como “borracheras”- y complementaria de la evangelización fue solo una de las direcciones del proceso de mestizaje. La operación intelectual involucrada alojaba en el polo negativo a los antiguos rituales y deidades nativas -originariamente neutrales desde el punto de vista moral- en el esquema binario y maniqueo proporcionado por la teología cristiana (Taussig 1980 y 1987; Silverblatt 1990). Así, la presencia del demonio -Zupay- en la salamanca, a la vez que señalaba la apropiación del discurso eclesiástico por parte de los celebrantes cambiaba por completo el sentido de aquellos ritos. Estos implicaban ahora la separación de un subgrupo (el de los hechiceros) capaz de funcionar como una suerte de contra sociedad.

Ahora bien, no menos relevante fue un proceso inverso y simultáneo al ya descrito, un mestizaje “de abajo hacia arriba” perceptible también a otros niveles <sup>15</sup>. En la causa de 1761 este fenómeno es bastante claro: de las

---

unos niños sin serlo para que les deis que coman y beban, que ningún otro fin tienen sino su vientre? A estos hechiceros manda Dios en su *Sagrada Scriptura* que no les preguntéis lo que está por venir, ni les pidáis remedio para vuestras necesidades (Catecismo 1583: 246-47). También los confesionarios están plagados de citas sobre los hechiceros. El ya citado de Pérez Bocanegra los registra en sus múltiples funciones. Por ejemplo, se pregunta al penitente “[c]uando se te pierde algo ¿vas a los viejos o viejas o a los sabios, o licenciados para que te digan donde lo hallaras? Cuando te hurtan algo ¿vas a los hechiceros para que te lo hagan parecer? ¿Has alquilado algún hechicero para que te ayude en alguna cosa? Cuando estás enfermo tu mujer o hijo o hija o alguno de tu casa ¿sueles llamar los hechiceros que te los curen?” (Pérez Bocanegra 1631: 129-130). Una de las reprensiones que se sugiere que el párroco debe dirigir a los penitentes está consagrada a los hechiceros, si bien se concentra en las prácticas “supersticiosas” y, en particular, en los agüeros y búsqueda de objetos perdidos. Concluye: “Hijo, solo Dios sabe las cosas por venir con certeza y con verdad. Y si alguna dice el Demonio por boca del hechicero o hechicera es envuelta con muchas mentiras. El hechicero es criado del Demonio, que siempre es mentiroso. Y lo que pediste no te lo dio, ni lo que perdiste, o te hurtaron, pareció: ¿no ves que te engañó? Y solamente lo hizo por cogerte tu dinero, o el maíz, o el cui, o lo que le diste” (Pérez Bocanegra 1631: 390). Por último, vaya un ejemplo rescatado de la *Doctrina* contenida en la obra recién citada. En el segundo capítulo, dedicado a los mandamientos, se lee “¿Cómo honramos a Dios con la Fe? No teniendo ni adorando los Idolos, ni huacas, ni dando crédito a herejías, ni a sueños ni a hechicerías, ni a agüeros que son vanidad y engaños del demonio. Según esto, todas las ceremonias que enseñan los indios viejos, que no son conforme a lo que los cristianos usan, son engaños del Demonio? Sí, hermano, y los que las usan son condenados con los Demonios” (Pérez Bocanegra 1631: 664).

<sup>15</sup> Por ejemplo la difusión del quichua entre los sectores subalternos de diversas condiciones socioétnicas o la ampliación del consumo de la algarroba, inicialmente un producto de consumo exclusivamente indígena, entre otros.

demoníacas “juntas” -aquellos espacios de reproducción social indígena hipotéticamente devenidos en salamancas- participan hombres y mujeres de diversas etnias y sectores sociales. Mientras suena la música ejecutada con instrumentos europeos, los demonios que “visten a lo español” intercambian insumos ligados a la herbolaria y a la magia indígena. Se explicita además la inclusión de mestizos y zambos en la fiesta: diversidad socioétnica que en la sociedad colonial se traduce en diferencias de casta y que parece diluirse en el espacio mágico. Desde el mismo acto de la desnudez, los salamanqueros participan casi como iguales en una nueva comunidad cuyos iniciados están reunidos por un afán común: el de tomar revancha frente a quienes los ofenden.

Es, en efecto, la venganza la que anima e iguala a los salamanqueros cuando aprenden los secretos de la hechicería. Y en el *arte*, la potencia de los *encantos* para dañar -al igual que la de los remedios- *deriva entre otras cosas de la superposición de tradiciones* por lo cual nos parece pertinente pensar en los encuentros salamanqueros como momentos de intercambio y mestizaje. En este sentido si las indias tienen un conocimiento centenario de las hierbas, las piedras y los insectos, el pacto diabólico llegado con los españoles será capaz de reforzar su eficacia.

## SALAMANCAS Y MESTIZAJE

El vasto territorio de la magia -y el de la hechicería, la medicina y la religión, dimensiones que tradicionalmente le son asociadas- resulta un ámbito privilegiado para la hibridación y el mestizaje. Como ha señalado Solange Alberro (1992: 101), su imperativo es que la operación ritual o el dispositivo mágico “funcionen”, vale decir, que produzcan los efectos esperados -una buena cosecha, la enfermedad del enemigo, la curación del cliente o del ser querido-. En consecuencia, la suma, superposición y mezcla de prácticas y especialistas de diferente origen, su imbricación en un heterogéneo y contradictorio conjunto, no presenta mayores objeciones ni conflictos ni a los especialistas mágicos ni a sus eventuales clientes (Estenssoro Fuchs 1997).

De los múltiples aspectos que la larga historia de la salamanca invita a analizar, en relación con los procesos de mestizaje, escogí cuatro que me preocuparon especialmente. Quiero presentarlos como problemas abiertos que, hasta ahora, he explorado con diferentes grados de sistematicidad. Los dos primeros se ocupan, por un lado, de las tensiones entre lo universal y lo local y, por el otro, de las aparentes contradicciones entre las nociones de alteridad y mestizaje. En tercer lugar, me detendré en un tópico recurrente en los estudios sobre mestizaje hoy disponibles, el de los intermediarios o pasadores culturales papel que, como se verá, desempeñan con frecuencia

los especialistas mágicos. Por último, y ahora pensando más estrictamente en el carácter ritual asignado a las juntas y borracheras y a las salamancas, intentaré evaluar el papel de los especialistas religiosos en el marco de la resignificación de las prácticas culturales del ciclo de la algarroba.

### Universal vs. local

Dos fundamentos permiten explicar el terreno de convergencia que representan los mestizajes en el campo de la magia: el primero remite a un universal -la magia es una estructura que responde a determinadas configuraciones sociales y culturales y, por lo tanto, está casi omnipresente- mientras que el segundo, en dirección opuesta, conduce al escenario local, a la “variante” chaco-santiagueña.

Lo primero ha sido ampliamente desarrollado por la antropología en discusiones que se remontan a fines del siglo XIX y que fueron temas centrales de la agenda de la disciplina, hasta hace unas dos décadas <sup>16</sup>. De estos desarrollos, y a los efectos de tender un puente entre lo universal y lo local, me interesa rescatar a Mary Douglas (1973), quien se preocupa por caracterizar el tipo de sociedad que hospeda aquella “cosmología propia del temor al brujo”. Esta última es una racionalidad que se resiste a naturalizar determinados infortunios, a los que interpreta como resultado de agencias personales -la acción de un hechicero o brujo- y que es típica de las “unidades sociales estrechamente limitadas”. No extraña, entonces, que la muy difundida teoría del *daño* -incluidos sus móviles (envidia, venganza, resentimiento), dispositivos mágicos y técnicas (“tormento” de muñecos y sapos, contaminación de la comida o la bebida, maldiciones y conjuros)- aluda a un lenguaje compartido por buena parte de la familia humana y en consecuencia localizado prácticamente “fuera de la historia” (Sahlins 1988: 129-144; Tambiah 1990: 139).

Uno de los desafíos de mi investigación consistía, justamente, en *contextualizar* los usos y las funciones de la magia, conferirles contenido histórico y evaluar los procesos de cambio. A mi juicio, en el marco de una sociedad cada vez más mezclada como la santiagueña del siglo XVIII, estos cambios se tradujeron en la proliferación de saberes y prácticas mestizas. Es

---

<sup>16</sup> Sobre la magia y sus relaciones con la ciencia y la religión existen múltiples trabajos antropológicos. En pro de la economía de este trabajo, remito a la selección de “clásicos” a cargo de Ernesto de Martino (1965) y a la reciente puesta a punto sobre esta problemática en Pier Paolo Viazzo (2003: 188-293).



aquí donde entra a jugar el segundo fundamento que enuncié, el anclaje local de este universal que es el pensamiento mágico ¿Qué características locales definían a las actividades mágicas coloniales tucumano-santiagoueñas que, en lo formal, se diferenciaban muy poco de las de otros tiempos y geografías? La respuesta apuntaba a reconstruir el entramado social en el que estallaron los episodios de persecución, el mundo en que los sujetos involucrados desarrollaron su existencia. Intentar desentrañar las actividades mágicas y su persecución desde la extrapolación mecánica de fenómenos formalmente similares -la brujomanía europea de los siglos XVI y XVII y, en menor medida, la extirpación de idolatrías en el área andina- solo podía resultar en un acercamiento muy parcial al mundo de los hechiceros que pueblan los expedientes judiciales coloniales <sup>17</sup>.

Como se ha dicho ya, el mundo de Juana Pasteles, de Lorenza y de Pancha era el pueblo de indios de Tuama, prolongado en otras aldeas y estancias cercanas, en la ciudad de Santiago del Estero y en algunos parajes de la vecina jurisdicción de San Miguel de Tucumán. No era casual que también otras acusadas de hechicería vivieran o hubieran vivido en pueblos de indios: ello orientaba la búsqueda en esa dirección.

Significativamente, los pueblos de indios de Santiago resultaban bastante excepcionales en el contexto macrorregional. Para empezar, no habían atravesado por las traumáticas experiencias que golpearon a otras comunidades indígenas desmembradas después de las rebeliones calchaquíes, trasladadas a zonas ecológicas diferentes para mayor comodidad de los encomenderos, recreadas en estancias privadas en las que señoreaba el régimen de servicio personal (Boixadós y Farberman, en prensa). Bien que sobre bases demográficas muy débiles y bajo un severo régimen de explotación, el mantenimiento del sistema de autoridades, la preservación de la base territorial y de las capillas que los convertían en núcleos importantes de adoctrinamiento religioso y sociabilidad, los pueblos de Santiago del Estero alcanzaron una relativa solidez de sus estructuras comunitarias. En otros trabajos me he ocupado de las razones que explican la persistencia: la estructuración fuerte del campo de la alianza -repetición de matrimonios entre las mismas familias, no siempre pertenecientes al mismo pueblo de indios- la integración voluntaria de los tributarios a los circuitos comerciales y, por lo menos desde fines del siglo XVIII, la migración estacional (Farberman 2001 y 2002).

---

<sup>17</sup> Por ese motivo es que los libros que Carlos Garcés (1997) y Alicia Poderti (2002) han dedicado a esta problemática resultan por demás insatisfactorios: los episodios que estos autores narran carecen de densidad por su descontextualización.



Estos procesos simultáneos de cierre y de apertura de los pueblos de indios tuvieron consecuencias en el plano cultural. Es más, la existencia misma de ese doble proceso complica la idea de un mestizaje orientado exclusivamente en el sentido de la hispanización. Parafraseando a Boccara (2000), uno de los fenómenos que parece haber operado aquí es el de *asimilación de lo mestizo a lo indígena*. En otros términos, los “soldados” y “cholas” provenientes de parajes vecinos que ingresan al pueblo de indios a través del matrimonio con hombres y mujeres “originarios” y los “agregados” -indios libres, mestizos, hombres y mujeres de las “castas” que acceden al usufructo de las tierras de comunidad mediante el pago de un canon al cacique- se “convierten” también ellos en indios (Farberman 2001). Se trata, pues, de una microsociedad muy mezclada de sujetos extremadamente móviles pero que conserva, sin embargo, el sesgo indígena de la lengua (el quichua), el vestido, las prácticas de trabajo (minga) o los hábitos alimentarios.

Esta apretada descripción me conduce a retomar nuevamente el modelo que propone Mary Douglas para caracterizar las sociedades que creen en hechiceros: grupos reducidos, de bajo nivel de organización, con límites externos bien definidos pero con gran confusión de lazos sociales al interior. En este caldo de cultivo, la sociedad habrá de utilizar las creencias en la brujería como instrumento de control y como “una llamada a la conformidad”. En otras palabras, la acusación de brujería es funcional para *aclarar los límites* en la medida que “exalta la pureza y la bondad de una parte de la humanidad y condena la maldad del resto” (Mary Douglas 1973: 138). Me parece que el modelo de Douglas se ajusta bien a estos pueblos siempre amenazados en deshacerse por su fragilidad demográfica -que contrarresta abriéndose a otros grupos- y por la dispersión de las migraciones. También la escasa estratificación y la debilidad del sistema de autoridades -presumiblemente no reconocido por todos sus miembros, en la medida en que muchos no lo son plenamente- recuerdan esos contextos.

Sin embargo, como se dijo desde el inicio, la creencia en las capacidades destructivas de la magia excedía largamente al pueblo de indios para atravesar los diferentes sectores sociales y la tenue barrera que separaba las aldeas campesinas de la ciudad. En efecto, los procesos judiciales muestran que jueces, testigos y reos parecían creer por igual en la eficacia del *mal arte* de la hechicera. Si bien los significados culturales que el *daño* revestía para los actores, el lugar que este ocupaba en la explicación del infortunio y la identificación de sus profesionales habían sido inicialmente distintos; lo cierto es que dos siglos de historia y convivencia coloniales habían acercado bastante las posiciones y los procesos marcan un gran consenso al respecto. El episodio de 1761, especialmente, señala que bien entrado el siglo XVIII, la magia indígena, confinada al peligroso arte de la hechicería, había escapado

ya al dominio del operador religioso (el chamán) para transformarse en la artimaña de la mujer pobre, sola, envidiosa y resentida que la comunidad y los vecinos debían suprimir o, por lo menos, tener a raya. Junto a ella, el demonio -que en la salamanca va ajustándose gradualmente a las representaciones europeas- celebraba con los hechiceros el tiempo que había sido el más caro para los indígenas de esta región: el tiempo de la algarroba.

### **Alteridad y mestizaje**

Después de que Juana describiera aquel misterioso demonio indígena que bailaba junto a sus acólitos “cogiendo brasas en las rocas”, el amanuense interrumpió su tarea por considerar el juez que las “otras más circunstancias” que la rea prosiguió describiendo en su confesión no eran “esenciales ni de útil” para esclarecer los casos de hechicería. En mi opinión, el estupor de los oyentes frente a un relato que comenzaba a resultarles ininteligible tuvo mucho que ver en la decisión de pasar a otras preguntas. En otros términos, la alteridad cultural de la acusada le había interpuesto a la comprensión del alcalde de primer voto una barrera infranqueable: el discurso de Juana se había vuelto opaco e impenetrable para quienes la juzgaban.

La situación judicial suele plantear este tipo de confrontaciones entre alteridades. En este sentido, Carlo Ginzburg se ha referido al mundo de las creencias folclóricas que las confesiones inquisitoriales le descubrían al historiador como “de algún modo alternativo” a un catolicismo ortodoxo que no cejaría en sus intentos disciplinadores (Ginzburg 1972). Ingresando en la geografía indiana, y también centrado en el siglo XVII, el hermoso libro de Luz Ceballos Gómez sobre la Inquisición de Cartagena plantea los procesos contra hechiceros como un “duelo de alteridades”, de hombres doctos y poderosos que juzgan a una mayoría de reos y reas de casta con sus bagajes “supersticiosos” de raíz africana e indígena (Ceballos Gómez 1994). También es difícil escapar a este modelo si se estudian las campañas de extirpación del siglo XVII en el área andina. Las diferencias en esta última experiencia son todavía más ostensibles por tener los doctos visitantes “por clientela a las comunidades rurales no integradas culturalmente” (Duviols 1988: LXXIII).

En los últimos años el paradigma de la alteridad, que se expresa o implícitamente se sostiene en los trabajos mencionados ha sido criticado por quienes, como Serge Gruzinski, han concentrado su atención en los “espacios de mediación” en los que prospera el mestizaje (Gruzinski 2000: 62-63). La “retórica de la alteridad”, con su énfasis en la diferencia, especificidad y relativa autonomía de los conjuntos culturales, se encontraría emparentada

con conceptos que pueden resultar, a su juicio, igualmente tramposos como los de “cultura” e “identidad”, rechazados por apuntar a universos cerrados y, en última instancia, a una concepción esencialista. En contraste, la noción de mestizaje se propone como una categoría más relacional que, por su carácter fluctuante y movedizo, “pertenece al orden de la realidad de la nube” (Gruzinski 2000: 61). Los mestizajes son aleatorios, dice Gruzinski, capaces de integrar elementos irreductibles dada su naturaleza generalmente no intencional. En este sentido, el terreno religioso ofrece ejemplos históricos muy explicativos: cuando el clero católico, deliberadamente, procure a través de la evangelización anclar los nuevos conceptos religiosos en tradiciones ya existentes, los resultados impredecibles (y no deseados) de los procesos de mestizaje quedarán a la vista. En resumen, Gruzinski insiste en el carácter creativo del mestizaje, en la penetración recíproca de los mundos en contacto <sup>18</sup>.

Claro que el reconocimiento de la alteridad no niega necesariamente niega las creaciones híbridas. El concepto de sincretismo, hoy muy criticado y aplicado especialmente en el terreno religioso, es directamente tributario de aquel punto de partida (Nutini 2001: 13-72). La misma caracterización del *sabbat* europeo como una “formación cultural de compromiso: el híbrido resultado de un conflicto entre cultura folklórica y cultura docta” que ofrece Carlo Ginzburg (1989:XXIV) podría tomarse como el producto de una lucha entre alteridades. Por otra parte, la hibridación puede no ser la única respuesta frente al cambio cultural, incluso si este es impuesto represivamente como lo intentó, espasmódicamente y con suerte dispar, la Iglesia católica durante el régimen de cristiandad. Para explicar la trabajosa instalación del cristianismo andino colonial Thérèse Bouysse Cassagne (1997: 188) ha propuesto la seductora idea de posibles “miradas cruzadas en un mismo objeto, que permite a ambas partes [españoles e indígenas] desarrollar su propia interpretación”. La ortodoxia cristiana y el “bricolage” a partir de elementos familiares para la comunidad que se esperaba evangelizar representan dos posibles actitudes. Una tercera es la “duplicidad” del dominio del cristianismo en la esfera pública y el de la religión nativa, en la privada.

Me encuentro ahora en condiciones de regresar a los procesos. El estereotipo de la salamanca, como se expresó ya, llegaba a través de las confesiones de Juana, Lorenza o Pancha, confesiones vertidas en un interrogatorio

---

<sup>18</sup> No obstante, Gruzinski restringe el proceso temporalmente. En su opinión, el mestizaje es un fenómeno del siglo XVI, la herencia del gran choque que significó la conquista. Los procesos posteriores, “mezclas que se desarrollan en el seno de una misma civilización o de un mismo conjunto histórico -la Europa cristiana, Mesomérica- y entre tradiciones que a menudo coexisten desde hace siglos” entran en el concepto de hibridación (2000: 62 y 63).

construido sobre las informaciones de los testigos, las confesiones anteriores y las conjeturas del tribunal. Un forzado diálogo -no puede olvidarse el uso del tormento o la amenaza de aplicarlo- tenía lugar entre las partes, y la desigualdad extrema en la relación de fuerzas conducía irresistiblemente a enfatizar las diferencias. En efecto, de un lado, se encontraban los notables de la reducida élite santiagueña, los alcaldes ordinarios del cabildo que eventualmente se desempeñaban como jueces; en el polo opuesto, un reo cuyo perfil se dibujaba de modo bastante nítido: mujer, indígena o negra, de edad madura, sola y con rasgos de personalidad antisociales. Unos hablaban en español, los otros en quichua; unos poseían encomiendas de indios, los otros eran indios encomendados; unos vivían en la ciudad; los otros lo hacían sobre todo en las áreas rurales. Y si todo eso fuera poco, el “pueblo de indios”, en un caso, y la ciudad, en el otro, levantaban sus fronteras reales y simbólicas reforzando la idea de alteridad.

Sin embargo, una aproximación más ajustada a lo local vulneraba este esquema. Por empezar ya en el siglo XVIII, en esta deslucida jurisdicción de frontera y en el marco de una justicia de carácter vecinal como lo era la capitular, los contrastes parecían menos abruptos de lo que habían sido en el pasado. Vecinos y plebeyos formaban parte de una única y apretada trama, en la cual la ciudad no era más que una gran aldea, residencia muchas veces transitoria de los españoles que le daban su identidad hispana. Pero además, a diferencia de los inquisidores del Santo Oficio, los hombres del cabildo no eran sujetos doctos -apenas si conocían el derecho de forma-, ni ricos sino escuálidos encomenderos y mercaderes. En contacto cotidiano y fluido con el mundo rural -y en particular con pueblos de indios donde recogían tributos, hacían levantar cosechas e “internaban mercaderías”-, en convivencia con las “indias de servicio”, los “muchachos” y los peones extraídos de sus feudos, estos señores se hallaban ceñidos por estrechos vínculos personales a su mundo pequeño.

Aunque por un lado los discursos de fiscales y defensores “construían alteridad” apelando a ciertos estereotipos para caracterizar a la “nación india” (ignorancia, maldad, inclinación hacia la mentira), las distancias se acortaban en la vida cotidiana de estas gentes. Por supuesto que ello no significa la inexistencia de jerarquías de casta; estas seguían siendo operativas en el siglo XVIII y los actores de los procesos lo recuerdan permanentemente incluso, como se vio antes, en las descripciones de las salamancas. Sin embargo, la emergencia de contextos mestizos -y no solo la ciudad sino los mismos pueblos de indios, en esta época- rompe con la dualidad y la alteridad que admitimos como punto de partida, cuestionándola y relativizándola.

En relación con este mismo problema se impone el de la “autenticidad” de las confesiones de las reas. En otros términos, ¿hasta qué punto las confe-

siones, tan cruentamente obtenidas, traducidas del quichua al español y luego escritas, podían ser “de verdad” atribuidas a las reas? ¿Cómo descartar el “dictado” de su contenido, la presión de una respuesta sugerida por el juez? No espero agregar demasiado a lo mucho que se ha escrito sobre este tema, solo pretendo defender con dos argumentos mi abordaje de las confesiones de las “hechiceras”.

El primero se sostiene en la “rusticidad” de los elencos judiciales santiagueños. Sin conocimientos jurídicos ni teológicos firmes, los alcaldes se limitan a “escuchar” en silencio ciertos pasajes de las confesiones: *aquellos que menos les interesan*. Es por eso que “dejan hablar” a Juana sobre las “juntas y borracheras” y a Lorenza y a Pancha sobre las salamanca. Ni siquiera el pacto diabólico que las mismas reas introducen en los procesos es para ellos una preocupación central, ocupados como están en los aspectos criminales. Se limitan pues a obtener precisiones, a lo sumo persiguen discretamente a algunos de los “hechiceros” de 1761, pero siempre están aferrados al esquema del daño individual. Las preguntas que proponen en su cuestionario son fácticas, como las de cualquier otro proceso criminal, y las pretensiones muy concretas: quieren a toda costa (y por ello aplican la tortura) que las reas se confiesen culpables (la confesión es la prueba de las pruebas) y, sobre todo, que reparen el daño mágico; vale decir, que le devuelvan la salud a las víctimas sobrevivientes de los hechizos<sup>19</sup>. En conclusión, no se dicta una respuesta que carezca de interés para la prosecución de la causa judicial que, por cuestiones de fuero, privilegia los aspectos más puramente criminales<sup>20</sup>.

El segundo argumento fue en parte expresado en el apartado anterior: las confesiones de las reas abren una ventana desde la cual observar “su” mundo que, obviamente, excede el de la magia, bajo sus modalidades de hechicería o curanderismo. El reconocimiento de ese mundo -que supone el cotejo de la información de los procesos con la aportada por otras fuentes-

<sup>19</sup> Lo cual entra en abierta contradicción con la perspectiva eclesiástica que sostenía que acudir al hechicero para deshacer el daño era ilícito porque implicaba usar de un nuevo hechizo. Los modos lícitos consistían en quitar “las señales puestas por los magos, para que el demonio ofenda”; por ejemplo, retirar las espinas de una imagen, “curar con exorcismos de la Iglesia a los hechizados”, orar, ayunar y aplicar “la Cruz y las Reliquias de los Santos y agua bendita” (Peña Montenegro 1678: 295-296).

<sup>20</sup> Nótese la situación paradójica de una élite que no sostiene ni el esquema más sofisticado del pacto con el demonio ni el modelo ilustrado de la “ignorancia” de los reos y la del conjunto de acusadas indígenas o de castas, que se apropian de la figura del diablo europeo en pos de mejorar su situación. Es una peculiar combinación porque no se trata de jueces escépticos sino crédulos y auténticamente alarmados por los efectos prácticos de una magia, del daño en la que creen a pies juntillas.

provee la herramienta más eficaz para reconocer la “autoría” de los desgarrados discursos de las acusadas.

### **Pasadores culturales**

Como es sabido, los procesos de mestizaje se hallan intrínsecamente relacionados con la movilidad social -que en una sociedad de castas se traducen en “blanqueamiento”- y geográfica -íntimamente ligada a la anterior y sinónima del desconocimiento de los orígenes étnicos y sociales de los migrantes-. En este sentido, tal como ha sostenido Raffaele Moro (1997: 149-174-), los sujetos móviles, y por ende más expuestos a procesos de mestizaje, resultarán intermediarios culturales privilegiados. Por llevar de un lado a otro objetos, historias, técnicas e ideas; figuras tales como las de los viajeros, los religiosos itinerantes, los curanderos, los arrieros, los soldados o los lenguaraces -y también los hechiceros- son productores y portadores de una cultura híbrida que combina lo rural y lo urbano, la oralidad y eventualmente la escritura, “contaminando” los usos y costumbres de los lugares que transitoriamente los albergan. Si estos pasadores son agentes de mestizaje -y mestizos culturales ellos mismos- es justamente por “la pluralidad de las experiencias que han concurrido a formar sus específicos universos cognitivos” (Moro 1997: 161).

En el universo de los móviles pasadores culturales, los curanderos son los huéspedes más habituales de los episodios de hechicería. En efecto, las autoridades judiciales suelen involucrarlos en tareas de diagnóstico que consisten en acertar el carácter natural o preternatural de la dolencia y, eventualmente, en identificar al autor del daño. Es de destacar que, así como los hechiceros suelen ser indígenas de sexo femenino, *entre los médicos abundan los hombres mestizos o de castas*. Se trata, además, de sujetos que están “de paso” -y como tales vagan como fantasmas en las fuentes- y que encontrarán a los “culpables” (o a sus víctimas) *en el interior de la comunidad que transitoriamente los alberga* y a la que revolucionan temporalmente al introducir la semilla del conflicto. La medicina que estos sujetos practican, por otra parte, es típicamente mestiza. Al igual que la magia negra, su eficacia también deriva de la superposición de técnicas y tradiciones diferentes que incluyen la adivinación, la lectura de los orines, la interpretación del pulso de los enfermos y, tal vez, el consumo de especies alucinógenas <sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Esta característica de la medicina popular colonial ya había sido destacada por Aguirre Beltrán (1963) quien rescató el grueso de su evidencia de los archivos inquisitoriales.

En los procesos de 1715 y de 1761 los médicos están también presentes aunque esta vez no colaboren con la justicia. Se mencionó ya que Juana Pasteles cita a los “indios médicos de Amaicha” salvando a dos de sus víctimas hechizadas. No se dice más que esto pero es revelador que en este proceso temprano, hechiceros y contrahechiceros sean siempre y homogéneamente indígenas. La figura del curandero de 1761, Marcos Azuela, parece en cambio ajustarse mejor al curandero colonial típico. Potencia y aprendizaje se conjugan en su persona aunque él, para salvar el pellejo frente al tribunal, ponga siempre el énfasis en lo segundo. En cualquier caso, el juez no termina de creerle y su supuesto poder, además de una historia de fugas y choques con las justicias locales, lo convierte fatalmente en un hechicero. Aunque Marcos Azuela, valiéndose de sahumeros y masajes, logra mejorías transitorias en la mujer hechizada el tribunal no verá en esto más que un signo de la superioridad del *arte* del zambo sobre aquel de sus “discípulas” de la salamanca, Lorenza y Pancha.

Lo dicho hasta aquí parece remitir a un esquema binario según el cual el médico compone lo que el hechicero maliciosamente desarregla. Sin embargo, como ya se mencionó, según la tradición folclórica también el “buen” curandero aprende su *arte* en la salamanca y termina por “conversar con los diablos”, a cambio de poder terapéutico<sup>22</sup>. Además de la ambigüedad presente en cualquier tipo de poder -se lo puede usar para bien o para mal-, el hecho de que médicos y hechiceros estudien en la misma escuela también remite a un itinerario signado por los mestizajes. El punto de partida del mismo, ciertamente débil habida cuenta de lo poco que se sabe de las religiones prehispánicas de la región, es la concentración de las funciones religiosas, terapéuticas y hechicileras en un único sujeto: el chamán indígena (Rex González 1983; Pérez Gollán 2000: 229-256). Es el proceso colonial el que, al demonizar a estos sujetos, introduce un desdoblamiento de funciones que, además, conlleva un juicio ético rotundamente negativo. En efecto, como mencioné antes, el curandero -a menos que “resbale” en hechicero, lo que también puede suceder como lo muestra el ejemplo de Marcos Azuela- suele colaborar con la justicia y ser convocado por ella. La salamanca folclórica, pues, vuelve a juntar a los opuestos; los une en la potencia que el dominio de

---

Según el antropólogo mexicano, en Nueva España “el curandero, sustituto del viejo ticitá, se forma de diversas maneras. Indio, mestizo, negro o mulato absorbe sus conocimientos de las fuentes más variadas y aunque en él predomina siempre la antigua sabiduría nahuatl, no por ello desprecia la aportación de la magia cristiana y el fabuloso acervo de la ciencia africana” (1963: 82). Este aprendizaje se complementa con la “gracia” del sujeto nacido con el don de curar.

<sup>22</sup> *Encuesta*, Santiago del Estero, Carpeta 122. Benita E. de Flores, Frías, Escuela 28.



un saber le confiere. La novedad es que el Zupay de la salamanca es definitivamente malo y “mancha” el poder del curandero, volviéndolo irremediablemente ambiguo.

El otro sentido de la intermediación que quiero destacar concierne más directamente a la salamanca. He señalado ya que el chivato es una de las representaciones demoníacas más comunes que aparece en los procesos y que los chivatos son los portadores de los insumos para curar o matar. Ahora bien, sucede que el hechicero nunca recibe directamente las hierbas, polvos o cabellos de aquellas figuras sino de intermediarios que, siguiendo la leyenda folclórica, podríamos identificar como “porteros” de la salamanca. Ya se comentó antes que Juana Pasteles no recibe los polvos mágicos directamente del chivato sino de Juanita, su maestra, una suerte de intérprete que decodifica para ella los mensajes de la demonología europea. En contraste con la junta de Juana Pasteles, la salamanca de 1761 es el espejo de un mundo mucho más mezclado. Así lo refleja el nombre que remite a la “ciudad mágica” española como también la admisión de un público más variado en lo socioétnico. En este esquema, es lógico que los intermediarios del demonio -la mujer gorda que le ofrece a Pancha jume fresco; el hombre que le alcanza a Lorenza un atado de cabellos envueltos “en un papelón”- ya no sean indios como la maestra Juanita, sino mestizos.

### **Los rituales y sus oficiantes: del chamán al hechicero**

Es bien conocida la historia del consumo de bebidas fermentadas y el significado que las libaciones rituales revestían en el área andina antes de la llegada de los españoles. Siguiendo a los cronistas del Tawantisuyu y también a informantes más tardíos del siglo XVI, Thierry Saignes, uno de los referentes más importantes en este tema, ha sostenido la hipótesis de dos tipos de consumo prehispánico: uno limitado a ciertos grupos privilegiados (como el de los caciques y la élite religiosa) y el otro público aunque restringido a la celebración de determinadas fiestas (por ejemplo, la visita del Inca o la celebración de victorias militares). Estas ceremonias cumplían un crucial “rol de reactivador social y religioso” (Saignes 1989: 86), función que los españoles comprendieron muy bien y asociaron de inmediato a la idolatría y a la degradación moral -la borrachera como sinónimo de ocio y descontrol sexual-. El mismo Saignes postula que el consumo de alcohol (chicha y vino) y de excitantes (coca) se democratizó a partir de la conquista convirtiéndose en un proceso paralelo al de la secularización sociocultural de esos consumos. Las razones de tal ampliación estribarían, por un lado, en las mayores necesidades energéticas de la población sometida a un régimen de explota-



ción mucho más duro (en particular en las zonas mineras) y, por el otro, en la urgencia de recordar y de estimular la memoria.

La interpretación de Thierry Saignes es muy sugestiva para pensar también en las libaciones rituales de estas regiones fronterizas del Tawantisuyu. Previsiblemente, la información sobre la religión y los rituales indígenas en los Andes meridionales es más parca y deformante que la disponible para las regiones centrales: las Cartas Anuas ya citadas forman buena parte del corpus documental y son más bien pobres y escuetas en sus relatos. Por el contrario, las borracheras de aloja entre los grupos chaqueños, con los cuales las sociedades indígenas mesopotámicas tenían mucho en común, fueron descritas casi con criterio etnográfico por los sacerdotes jesuitas en el siglo XVIII.

¿Qué finalidades rituales se asignan a las borracheras en las fuentes jesuíticas? Las Cartas Anuas pocas veces las recogen, interesadas como están en registrar las nefastas consecuencias de la fiesta y el mérito eventual de los ignacianos al impedir las. No obstante, tres motivos de reunión son explícitamente señalados: la alianza militar, la ceremonia fúnebre y el rito propiciatorio para obtener buenas cosechas <sup>23</sup>. Para el Gran Chaco, la “junta de guerra” es la ocasión de borracheras más frecuentemente mencionada por los cronistas, aunque también los ritos de pasaje e iniciáticos son descritos con un lujo de detalles que está ausente en las Cartas Anuas <sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Cierta riqueza de información puede relevarse en una Carta Anua de 1653-54. Según reza el documento, en el Valle Calchaquí la cosecha de la algarroba convoca a “todo el valle con más solicitud que a la vendimia en Europa, porque de ella sustentan todo el año desatinadas las borracheras convertida en chicha, que beben a todas ocasiones y con público concurso, siendo estimado este como principal empleo y todas las demás ocupaciones como accesorias. Porque su distribución ordinaria en todos los días es hasta las ocho o nueve de la mañana comer, y beber sin tasa”. Las mujeres sirven la chicha y luego de varios brindis “beben largo y se calientan, al tiempo que los hechiceros entre muchachas livianas, que se afeitan y adornan a su usanza les dan música para los convidados apacibles, ofreciendo juntamente inmundos sacrificios al demonio, cuya defensa imploran el resguardo de sus sementeras” (Amigó 2001:195).

<sup>24</sup> Por no agobiar al lector con citas, permítasenos escoger el ejemplo que proporciona Lozano sobre los matará, grupos chaqueños luego trasladados parcialmente al río Salado, en Santiago del Estero: “Su dios era su vientre entregado del todo a la embriaguez, de manera que una borrachera se alcanzaba a otra y entre año eran algunas más solemnes y generales, que les dedicaban a sus muertos; correspondiendo a las honras que celebramos nosotros a los finados, porque con dichas borracheras dicen ellos, las hacen a sus difuntos. Celebran dichas borracheras de esta manera. Cada uno de los convidados trae algunos avestruces muertos, de manera que se juntan tantos, cuantos son los difuntos que se ha de solemnizar la memoria. Después se juntan en procesión, llevando por delante la doncella de mejor parecer un avestruz muerto sobre la cabeza y a ésta sigue toda la parentela del difunto, porque quien hacen el convite, representando en el avestruz. Luego van los de-

En cualquier caso, estos rituales en los que convergen lo económico, lo político y lo religioso, tienen en la figura del chamán indígena un protagonista de primer orden: si en las Anuas del siglo XVII este es visto sin más como un “ministro del demonio”; en las crónicas del Chaco ha sido degradado ya al lugar del farsante. En unas y otras fuentes, no obstante, se descalifica al especialista religioso con el mismo término que también emplearan los extirpadores del siglo XVII para el área andina: “hechicero” ¿Qué cualidades hacían del chamán un hechicero? Cuanto menos el desempeño de tres funciones que eran indivisibles en la cosmovisión indígena. La primera era la sacerdotal, accesible también a las mujeres. El consumo de chicha de algarroba y de alucinógenos se vinculaba íntimamente a ese rol, lo que no escapó a la percepción de los jesuitas<sup>25</sup>. La segunda era la función terapéutica, quizás la mejor registrada en las fuentes eclesiásticas por ser también la más “pública” y la tercera, el maleficio. En este terreno se da una convergencia con el estereotipo europeo y es ésta, y no otra, la actividad mágica que la justicia civil persigue.

En apariencia, las reas santiagueñas de los procesos civiles del siglo XVIII tendrían muy poco que ver con estos chamanes-hechiceros del Chaco y del Tucumán. Parecen más cercanas al estereotipo desviante y marginal de la hechicera europea que al modelo del especialista religioso tradicional. Son los rituales que ellas describen, especialmente en el proceso de 1715, los que permiten tender el puente hacia otra problemática; la religiosa que quedaba por su naturaleza fuera de la competencia y del interés de los capitulares. No obstante, existe un solitario testimonio contemporáneo que proclamó la relación entre “hechicería” criminal y las prácticas religiosas antiguas: el del jesuita Pedro Lozano. Vale la pena reproducir la cita por extenso:

---

más convidados cada uno con su ofrenda; porque es ley inviolable, que han de llevar todos alguna, la que gustaren. El que celebra la borrachera recibe todas las ofrendas, pero con condición, que cuando los demás hicieren semejante convite, han de contribuir otro tanto pasando trascendentalmente esta obligación hasta nietos y biznietos y sobre su cobranza suceden innumerables pendencies y muertes. Lloran sus difuntos derramando lágrimas forzadas por una hora y remata el llanto en reír, danzar, y beber muy a gusto” (Lozano 1733: 186).

<sup>25</sup> Lozano, por ejemplo, documentó el uso del cebil entre los lule: “Cuando desean agua para sus sementeras ruegan a los viejos que llamen la lluvia, y estos haciéndose soplar con un canutillo en las narices de suerte, que les penetren muy adentro los polvos de la semilla del árbol llamado sebil, que son tan fuertes, que les privan del juicio, comienzan ya fuera de sí a saltar y brincar en descampado dando gritos y alaridos, y cantando con voces desentonadas, con que dicen llaman la lluvia y porque algunas veces sucede, o ha sucedido llover después de este embeleco, creen / firmísimamente que por virtud de aquellas rogativas viene la lluvia” (Lozano 1733: 96-97).

Esta perversa canalla [los hechiceros] fue siempre muy válida entre las naciones de esta gobernación del Tucumán y aún con estar hoy casi todos extinguidos, no obstante quedan vestigios de lo que sería en la gentilidad, pues hay todavía no pocos que después de haber abrazado la ley de Cristo profesan estrecha familiaridad con el demonio, con cuyo magisterio salen eminentes en el arte mágico; unos para transformarse en varias fieras, para vengarse en tal figura de su enemigo otros, para acometer enormes maleficios en despiques de su odio rabioso; y donde se sabe cundir más este contagio es en los pueblos de Santiago del Estero, cuyo teniente general don Alonso de Alfaro no ha muchos años que persiguió a muchos y condenó a varios al bracerío para que las llamas abrasasen esta peste y se purificase el aire de tan fatal contagio (Lozano 1874: 430).

Tres cuestiones quiero destacar en relación con la cita de Lozano. En primer lugar, la definición de los hechiceros (la “perversa canalla”) como resabio de la *gentilidad*, una etapa casi pre-política -y en términos religiosos equivalente a la categoría de “idolatría no intrincada”- que las sociedades indígenas reducidas estaban, a su juicio, dejando atrás. En segundo lugar, interesa la identificación entre magia indígena y chamanismo. Los “eminentes en el arte mágico”, de los que se exalta su capacidad metamórfica, son discípulos del demonio y hechiceros y, en este sentido, la descripción no se aparta del remanido retrato característico del siglo anterior. Debe notarse, no obstante, que para Lozano el maleficio es solamente una de las formas, no excluyente, que el arte mágico indígena puede asumir. En tercer lugar, está la referencia específica a los “pueblos de Santiago del Estero” y a las *razzias* antihechiceriles de don Alonso de Alfaro. El lector ya sabe de qué se trata: el teniente de gobernador realizó dos campañas (1715 y 1720) que derivaron en no más de una decena de procesos criminales; el conducido contra Juana Pasteles fue uno de ellos. Aunque el maleficio ocupe el primer plano, lo novedoso es que Lozano vincule aquellas campañas de la primera mitad del siglo XVIII con los delitos de la época *gentil* de las sociedades indígenas tucumanas y con sus líderes religiosos. Claramente, no había sido aquélla la perspectiva de Alonso de Alfaro. Había querido combatir el daño mágico, pero había reconocido en sus portadores a otros sujetos que, tal vez, le resultaran más familiares por su bagaje hispano.

¿Cuál habría sido la mirada de Juana, Pancha o Lorenza? Postular continuidades entre las juntas que sucedían a la recolección y las salamanca coloniales involucra, necesariamente, la memoria de una comunidad. Como ha sido señalado por los antropólogos, los rituales funcionan como potentes dispositivos mnemónicos por su carácter estereotipado y reiterativo (Connerton 1989). El hecho es que si las “idolatrías no intrincadas” del Tucumán fueron de verdad erradicadas y sustituidas por la religión católica,

la recolección de la algarroba, actividad que dejaba lugar a rituales de carácter calendárico, era en cambio permitida y aún alentada por las autoridades civiles y eclesiásticas. La algarroba, en efecto, subsidiaba a la economía colonial por considerarse como alimento indígena por excelencia. Como contrapartida, mientras duraba, el tiempo de la recolección era “para los indios” y nadie debía perturbar ese paréntesis de residual libertad (Arana 1999).

La confesión de Juana Pasteles nos advierte acerca de los contenidos nuevos de las “juntas” del siglo XVIII que las acercan a las salamanca. Por un lado, el hecho de que se celebren en tiempos de recolección reclama y explícita continuidad con el pasado. En este sentido, para quienes participan de las celebraciones cíclicas, ellas son un modo de compartir y reconstruir la memoria. Por otro, interviene el sesgo demonista de la tradición “nueva” que se superpone con los viejos rituales y que parece dominar completamente el discurso de las reas de 1761. Esos discursos remiten a juntas (salamanca) a la vez más amplias -por la participación multiétnica- y más estrechas (por la necesidad de “iniciarse”, accesible a los pocos que tienen la osadía de hacerlo). En fin, la salamanca como estereotipo mestizo adquiere sentido en el contexto de un mundo también mestizo. Este contenido, sin embargo, se pierde en la leyenda folclórica en la que ha terminado por predominar el motivo del pacto diabólico europeo. Tal vez las salamanca de Lorenza y Pancha señalaban el momento en que los viejos rituales terminaban de vaciarse de su sentido original.

Fecha de recepción: junio 2005.

Fecha de aceptación: noviembre 2005.

### AGRADECIMIENTOS

A la John Carter Brown Library de Providence donde tuve la oportunidad de consultar los libros antiguos aquí citados en sus versiones originales. A Raquel Gil Montero y a Silvia Ratto que leyeron la última versión de este trabajo en tiempo record y me hicieron llegar sus comentarios. Y a los participantes del taller “El mestizaje como problema de investigación” organizado en la Universidad de Quilmes en noviembre de 2004.

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1963. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, Instituto Nacional Indigenista.

Alberro, Solange

1992. *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México, El Colegio de México.

Amigó, María Florencia

2001. Carta Anua de la Provincia del Paraguay, años 1653-1654. Introducción de María Florencia Amigó. Transcripción de segmentos. *Memoria Americana* 10, 177-236. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Etnohistoria, Universidad de Buenos Aires.

Arana, María Margarita

1999. El tiempo de la algarroba. En Aschero, C., M.A. Korstanje y P. Vuoto (eds.); *En los tres reinos. Prácticas de recolección en el cono Sur de América: 197-203*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

Arancibia, José M. y Nelson C. Dellaferrera

1978. *Los sínodos del antiguo Tucumán celebrados por Fray Fernando de Trejo y Sanabria 1597, 1606, 1607*. Buenos Aires, Editora Patria Grande.

Boccaro, Guillaume

2000. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En Boccaro, G. y S. Galindo (eds.); *Lógica mestiza en América: 21-59*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

Boixadós, Roxana y Judith Farberman

En prensa. Sociedades indígenas y encomienda en el Tucumán a fines del siglo XVII: un análisis comparado de la Visita de Luján de Vargas. *Revista de Indias*. Madrid, Centro de Estudios Históricos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bouysse Cassagne, Thérèse

1997. De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos. En Bouysse Cassagne, T. (ed.); *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes: 149-174*. París, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Ceballos Gómez, Diana Luz

1994. *Hechicería, brujería e Inquisición en el nuevo reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá, Universidad Nacional.

- Coluccio, Félix y Marta Coluccio  
2000. *El diablo en la tradición oral de Iberoamérica*. Buenos Aires, Corregidor.
- Connerton, Paul  
1989. *How Societies remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- De Martino, Ernesto  
1965. *Magia y civilización*. Buenos Aires, El Ateneo.
- Douglas, Mary  
1973. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza.
- Duviols, Pierre  
1988. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco, Centro Editorial Bartolomé de las Casas.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos  
1997. La construcción de un más allá colonial: hechiceros en Lima (1630-1710). En Ares Queija, B. y S. Gruzinski (coords.); *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*: 415-439. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos.
- Farberman, Judith  
2001. Los matrimonios de Soconcho. Endogamia, tierra y comunidad en tres pueblos de indios de Santiago del Estero. 1750-1809. *Memoria Americana* 10: 43-65. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Ethnohistoria, Universidad de Buenos Aires.
2002. Feudatarios y tributarios a fines del siglo XVII. La visita de Luján de Vargas a Santiago del Estero (1693). En Farberman, J. y R. Gil Montero (comps.); *Pervivencia y desestructuración de los pueblos de indios del Tucumán colonial*: 59-90. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes-Universidad Nacional de Jujuy.
2005. *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Fortuny, Pablo  
1965. *Supersticiones calchaquíes*. Buenos Aires, Huemul.

Garcés, Carlos

1997. *Brujas y adivinos en Tucumán*. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

Ginzburg, Carlo

1972. Folklore, magia, religione. *Storia d'Italia*, vol. I, "I caratteri originali": 603-676. Turín.

1989. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Turín, Einaudi.

Grosso, José Luis

1999. Indios muertos, negros invisibles. La identidad santiagueña en Argentina. Tesis de doctorado inédita. Universidad de Brasilia, Departamento de Antropología.

Gruzinski, Serge

2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós.

Lozano, Pedro

[1754-55] 1874. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires, Imprenta Popular. Vol. I.

1733. *Descripción chorographica del terreno, ríos, árboles y animales de las dilatadísimas provincias del gran Chaco Gualamba: y de los ritos y costumbres de las innumerables Naciones bárbaras e infieles, que le habitan con una cabal relación histórica de lo que en ellas han obrado para conquistarlas algunos gobernadores y ministros reales: y los misioneros jesuitas para reducirlas a las fe del verdadero Dios*. Córdoba, Colegio de la Asunción.

Maeder, Ernesto J.A. (comp.)

1984. *Cartas anuas de la provincia del Paraguay. 1637-1639*. Buenos Aires, FECIC.

Moro, Raffaele

1997. Mobilitá e "passeurs culturels". Il caso dell'America coloniale Spagnola. En Ares Queija, B. y S. Gruzinski (coords.); *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos.

Nutini, Hugo

2001. Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la an-

tropología moderna. En León Portilla, M. (coord.); *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*: 13-72. México, Fondo de Cultura Económica.

Peña Montenegro, Alonso

1678. *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*. Lima, León de Francia, Joan Ant. Huguetan y Compañía.

Pérez Bocanegra, Iván

1631. *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este reino los santos sacramentos de Bautismo, Confirmación, Eucaristía y viático, Penitencia, Extremaunción, y Matrimonio con advertencias muy necesarias*. Por el Bachiller Iván Perez Bocanegra, Presbítero. Lima.

Pérez Gollán, José Antonio

2000. El jaguar en llamas. La religión en el antiguo noroeste argentino. En Tarragó, M. (comp.); *Los pueblos originarios y la conquista. Nueva Historia Argentina*: 229-256. Buenos Aires, Sudamericana.

Pérez Gollán, José Antonio e Inés Gordillo

1994. Vilca Uturuncu. Hacia una arqueología del uso de alucinógenos en las sociedades prehispánicas de los Andes del Sur. *Cuicuilco* 1: 99-140. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Poderti, Alicia

2002. *Brujas andinas. La hechicería en el Noroeste argentino*. Salta, Consejo de Investigación Universidad Nacional de Salta.

Rex González, Alberto

1983. Nota sobre religión y culto en el noroeste argentino prehispánico. A propósito de unas figuras antropomorfas del Museo de Berlín. *Baessler Archiv*, Neue Folge, Band XXXI: 219-282.

Sahlins, Marshall

1988. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.

Saignes, Thierry

1989. Borracheras andinas ¿Por qué los indios ebrios hablan en espa-



ñol? *Revista Andina* 7-1: 83-128. Cuzco, Centro Editorial Bartolomé de las Casas.

Silverblatt, Irene

1990. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco, Centro Editorial Bartolomé de las Casas.

Tambiah, Stanley

1990. Racionality, relativism, the translation and commensurability of cultures. *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge, Cambridge University Press.

Taussig, Michael

1980. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

1987. *The devil and commodity fetishism in South America*. The University of Chicago Press.

Tercero Catecismo

[1583] 1773. *Tercero Catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los indios y a las demás personas: conforme a lo que se proveyó en el Santo Concilio Provincial de Lima el año pasado de 1583*. Lima.

Torre Revello, José

1941. *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. Tomo I. Buenos Aires, Peuser.

Vessuri, Hebe

1970. Brujas y estudiantes de magia en una comunidad rural. *Revista Latinoamericana de Sociología* 70 (3): 443-458. Buenos Aires.

1971. Aspectos del catolicismo popular de Santiago del Estero. Ensayo en categorías sociales y morales. *América Latina* 1- 2: 40-67. Río de Janeiro.

Viazzo, Pier Paolo

2003. *Introducción a la antropología histórica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vitar, Beatríz

2001. La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes 12*: 201-222. Salta, Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología. Instituto de Investigación de la Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta.