



Andes

ISSN: 0327-1676

saramata@unsa.edu.ar

Universidad Nacional de Salta
Argentina

Faberman, Judith
Hechicería, cultura folclórica y justicia capitular. El proceso de Tuama (Santiago del Estero), 1761
Andes, núm. 11, 2000
Universidad Nacional de Salta
Salta, Argentina

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701111>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

HECHICERÍA, CULTURA FOLCLÓRICA Y JUSTICIA CAPITULAR. EL PROCESO DE TUAMA (SANTIAGO DEL ESTERO), 1761.

Judith Farberman *

RESUMEN

A través de un proceso criminal contra hechiceros se analizan el proceso de aculturación y las formas de resistencia que gradualmente fueron tomando cuerpo en el interior de los pueblos de indios de Santiago del Estero. En particular, nos detenemos en el estereotipo de la *salamanca*, que presenta algunas similitudes formales con el sabbat europeo y que surge de las confesiones de las reas. Nuestra hipótesis es que las salamancas son un exponente más de la cultura híbrida, fruto de más de dos siglos de sujeción colonial.

Palabras claves: hechicería, cultura folclórica, justicia capitular, pueblos de indios.

ABSTRACT:

Based on a sorcery criminal process this article analyses both acculturation and strategies of resistance fostered in Indian settlements of Santiago del Estero. Focused mostly on the *salamanca*, a ritual that in some of its features evokes the European *sabbat*, the author proposes that the *salamancas* are an exponent of the hybrid culture that emerged in the area during the colonial time.

Key words: witchcraft, folcloric culture, cabildo's justice, indian towns

Introducción

En el año 1761 tuvo lugar en la ciudad de Santiago del Estero una causa por hechicería que involucró a una decena de mujeres indígenas. Por varias razones este proceso resulta excepcional. En primer lugar, por el elevado número de personas inculpas que comprometió -sospechosas todas de diabólica asociación-; en segundo lugar, por la celeridad

* UNQ/ CONICET. Versiones preliminares de este trabajo fueron discutidas en las *II Jornadas de Historia de la Iglesia* celebradas en el Instituto Ravignani, en el seminario interno del *Programa de Historia de las Relaciones entre Economía, Estado y Sociedad en Argentina* de la Universidad Nacional de Quilmes y en un curso que impartí en el *Colegio de Santiago*. Agradezco los valiosos aportes de todos los colegas y amigos que participaron de esas discusiones.

con que se resolvió, y finalmente por tratarse de un drama urdido en un pueblo de indios, que salió a la luz por intervención de una de sus autoridades.

La causa dio comienzo cuando Josep Martínez, alcalde indígena del pueblo de Tuama, presentó ante el Cabildo una denuncia contra dos mujeres de su comunidad, Lorenza y Francisca, a quienes responsabilizaba de haber provocado con “arte diabólico” la mudez y la parálisis de las extremidades de la “china” María Antonia, sobrina de su esposa y criada suya. Para apresurar la confesión, las autoridades judiciales no vacilaron en aplicar tormentos a las indias que además de terminar admitiendo sus propias culpas, echaron al ruedo los nombres de varias presuntas cómplices.

Éste es el preciso momento en el cual el proceso cambia de carácter y nos proporciona uno de los problemas principales que habrá de convocarnos en este trabajo. A partir de las distintas declaraciones que los jueces arrancaron a Lorenza y a Francisca, fue construyéndose una imagen de pacto y de aprendizaje diabólicos que presenta ciertas semejanzas formales con el sabbat europeo. Conducidas por el Demonio a la *salamanca*, las brujas y sus cómplices se habrían puesto de acuerdo para hacer “el daño a todos los que pudiesen”. Así es que, quienes habían sido presentadas al inicio del proceso como hechiceras y autoras de burdos encantos se convirtieron a los ojos de sus jueces en verdaderas brujas. Esta diferencia, en última instancia, es la que separa a Lorenza y a Francisca de otras mujeres del Tucumán colonial que padecieron procesos similares y quizás la que dio lugar a la extrema dureza con que fueron juzgadas.

Carlo Ginzburg creyó reconocer en el estereotipo del sabbat europeo una “formación cultural de compromiso: el híbrido resultado de un conflicto entre cultura folklórica y cultura docta”ⁱ. Pierre Duviols analizó los procesos correspondientes a la extirpación de idolatrías para el área andina manteniendo una clave de lectura semejante, con la complejidad agregada de provenir los acusados de “...comunidades rurales no integradas culturalmente” y de tener la Extirpación como proyecto “la destrucción de las religiones andinas, la deculturación”ⁱⁱ. En este trabajo deseamos poner a prueba algunas de estas hipótesis, elaboradas ambas para contextos bastante diferentes del nuestro, aplicándolas al análisis del estereotipo de la *salamanca*.

Se trata de una cuestión que nos interesa especialmente porque es éste un tópico que mantiene su vigencia en la cultura folklórica del noroeste argentino y porque el proceso de 1761 contiene la mención escrita más temprana que conocemos. En este ejercicio intelectual hemos de cruzar tres versiones proporcionadas por la fuente. La primera es la de las dos mujeres denunciadas por el alcalde indígena, que irá sufriendo sustanciales transformaciones en la medida en que la situación procesal se complica y los jueces comienzan a echar mano sistemáticamente de la tortura. La segunda es la del promotor fiscal y la del alcalde de primer voto, quien actúa como juez en la causa, que expresa de cierta manera el “sentido común” del reducido grupo de notables que ejerció funciones en el cabildo local. La tercera, que consideraremos muy brevemente, es el argumento de la defensa.

El mito de la *salamanca* es además el pretexto que nos permite internarnos en una problemática más amplia, cual es la del proceso de aculturación y las formas de resistencia que fueron tomando cuerpo gradualmente en el interior de los pueblos de indios de Santiago, una de las pocas jurisdicciones del noroeste argentino en las que estas estructuras mantenían, aún

avanzado el siglo XVIII, una cierta entidad demográfica, productiva y cultural. En el desarrollo de este trabajo procuraremos demostrar hasta qué punto la salamanca era un exponente más de una cultura híbrida, fruto del comensalismo y la circulación cultural entre sujetos de la más variadas etnias y condiciones. Para seguir esta línea de análisis era necesario “desmontar” el proceso, deslindando las contradictorias y cambiantes visiones de jueces y acusadas. Tal operación, en definitiva, ha dictado la estructura de lo que sigue. Luego de una sumaria presentación de la justicia capitular y de sus agentes santiagueños, hemos organizado la exposición siguiendo el orden de los hechos y las declaraciones, tal como se sucedieron a lo largo del mes de octubre de 1761. A continuación, nos hemos extendido más largamente sobre el mito de la salamanca y con brevedad sobre el perfil de las víctimas y las autoras de los hechizos.

El proceso de 1761 será la fuente principal, aunque no la única, de la que habremos de valernos en este trabajoⁱⁱⁱ. Se trata de un juicio criminal de más de 300 fojas que se encuentra en el archivo provincial de Santiago del Estero. Sabemos que otros archivos provinciales y eclesiásticos custodian expedientes de la misma naturaleza; sin embargo, a excepción del reciente libro de Carlos Garcés^{iv}, no existen antecedentes importantes de desarrollo de esta línea de trabajo en nuestro país y sobre la base de nuestras fuentes coloniales. Por ésta y por otras razones, en el estado actual de nuestros conocimientos afrontar el estudio de estas peculiares causas criminales plantea dificultades contextuales de problemática resolución. No pretendemos superarlas aquí, mas simplemente dejar sentado que nos encontramos todavía en una etapa exploratoria, que requiere de un exhaustivo acopio de información y realización de trabajos monográficos. Esperemos que éstos no pierdan de vista las realidades regionales y locales que dieron lugar a las denuncias y procesos contra hechiceros.

Otras fuentes que hemos utilizado en este trabajo son los testimonios orales recogidos en investigaciones folclóricas, amén de las observaciones de los folcloristas. En este sentido, los aportes de Orestes Di Lullo, de Bernardo Canal Feijoo y mucho más recientemente de Marisa Villagra nos han resultado un verdadero tesoro para comprender el alcance de muchas de las afirmaciones que en quichua virtieron Lorenza y de Francisca. Nos han advertido también, una vez más, cuánto del pasado sigue viviendo en nuestro presente en muchas regiones de nuestro país.

Los “jueces de la ciudad”

El proceso de 1761, al igual que la mayor parte de los que se conservan para la actual Argentina, no pasó a las instancias superiores y la justicia capitular santiagueña decidió la suerte de las presuntas hechiceras.

El 1 de octubre de 1761 la rea Lorenza declaró ante las autoridades del Cabildo que

“El alcalde le dijo qe si no la sanaba [a María Antonia] la avia de quemar sin dar parte a los jueces de la ciudad y qe esta declarante le respondió que si estaba tan creydo de los dhos de la China qe tambien ella ocurriria a dhos Jueses”^v

El alcalde al que se refería Lorenza era Josep Martínez, indio de Tuama y denunciante del caso en Santiago del Estero. Las ordenanzas de Alfaro (1611-12) habían investido a estos individuos con el carácter de auxiliares de la justicia ordinaria, que en su primera instancia quedaba a cargo del Cabildo. Como es sabido, correspondía a los alcaldes de primer y segundo voto obrar como jueces, tanto en los pleitos entre españoles como en aquéllos en los que tomaran parte los indios^{vi}. En el universo de los delitos criminales, la hechicería era considerada de fuero mixto, y por ende competencia tanto de las autoridades religiosas como de las seculares, si bien solamente las últimas estaban habilitadas para ejecutar las sentencias. Sin embargo, en este caso no había confusión posible dado que el Santo Oficio -el más especializado de los tribunales eclesiásticos- no tenía jurisdicción sobre los indios. Por lo tanto, fue el alcalde de primer voto quien recibió la denuncia y era a las autoridades capitulares a las que Lorenza se refería cuando amenazaba con promover la intervención de “los jueces de la ciudad” en los litigios internos del pueblo de indios.

En 1761 se desempeñaba como alcalde ordinario de primer voto el maestro de campo don Agustín de Salvatierra. Una vez elaborada la sumaria información de los testigos, éste designó al sargento mayor don Manuel del Castaño como promotor fiscal y al capitán de forasteros don Francisco de Paz como defensor. ¿Quiénes eran estos tres sujetos? Como parte que fueron en diversas oportunidades del cuerpo capitular, incuestionables miembros de la endogámica élite de Santiago^{vii}. Pero además de sus respectivas actuaciones en el cabildo, disponemos de alguna información que, aunque fragmentaria y dispersa, nos permite saber algo más sobre ellos.

El maestro de campo Agustín de Salvatierra era encomendero, por lo menos desde 1748, del pueblo de indios de Sabagasta. Como maestro de campo participaba en las milicias, carga pública que tocaba a todos los vecinos encomenderos y que, aunque bastante pesada en esta jurisdicción de frontera, confería no poco prestigio y poder. Manuel del Castaño, fiscal de la causa y yerno a partir de 1767 del apenas mencionado Agustín de Salvatierra, era sargento mayor, tenía por lo que sabemos intereses en el campo y parece haberse beneficiado bastante gracias a la expulsión de los jesuitas^{viii}. En cuanto a Francisco de Paz, era encomendero del pueblo santiagueño de Azogasta y estaba casado con Doña Lorenza Luna y Cardenas, descendiente de los conquistadores y primeros pobladores del Tucumán^{ix}. En conclusión, nuestros jueces ostentaban cargos militares, tenían intereses en la campaña y por lo menos dos de ellos estaban ligados como encomenderos a pueblos de indios. Esto último no nos parece un detalle, tratándose de autoridades cuyo capital más importante era la experiencia y el conocimiento de la realidad local más que la cultura libresca. Promediando el siglo XVIII, los mayordomos o pobleros no eran ya una figura frecuente en las encomiendas, que reducidas a escasos tributarios podían prescindir de ellos^x. Por ende, podemos inferir que en esta época era normal que los encomenderos se involucraran directamente en los asuntos del pueblo de indios. Lo ilustra el caso de doña Josefa Corvalán, encomendera de Tuama, quien administró a la hechizada María Antonia su primera medicina.

Sin embargo, más oscura aún que sus carreras nos resulta la cultura jurídica y la experiencia de estos funcionarios en litigios judiciales concretos. Nos referimos a las fuentes en las que abrevaban sus argumentos para acusar o defender, a las lecturas que quizás estaban por detrás de sus consideraciones. Se trata de un problema de vital importancia porque la

justicia capitular era *lega* y, a diferencia de cuanto ocurría en Buenos Aires o en Córdoba, en este proceso no se consulta en ningún momento a asesores letrados, ni siquiera a la hora de ordenar tormentos, pedir la pena capital y sentenciar la humillación pública de las reas^{xi}. La limitada formación jurídica se desprende también de la vaguedad de los argumentos de los jueces quienes, ni siquiera por una vez, mencionan alguno de los corpus jurídicos en uso y mucho menos una disposición legal concreta^{xii}.

¿Cómo construían, entonces, sus argumentos estos jueces legos? Está claro que la pregunta no atañe exclusivamente al trío Salvatierra, Paz y Castaño sino al mismo funcionamiento de la justicia en estos rincones apartados del mundo, donde la fuerza del estado se hacía sentir débilmente. Si los dos alcaldes ordinarios debían ser de preferencia legos, su fuerte residía en la experiencia que les daba el conocimiento y el contacto cotidiano con los hechos de su tierra y con la sociedad local^{xiii}. A esto debe sumársele la actuación continuada en las funciones capitulares que, como ya dijimos, se alternaban entre los miembros de unas pocas familias. Aunque los cargos eran anuales y no reelegibles en forma sucesiva, la rotación era bastante escasa, por lo que podemos suponer que estos sujetos se encontrarían, en cualquier caso, mínimamente avezados para resolver las causas que se les presentaran. Pero ¿qué causas *criminales* se les presentaban? Aún desconfiando, como lo hacemos, de la integridad del patrimonio del archivo de la provincia, un proceso por hechicería parece haber sido algo bastante poco común como caso judicial, si bien en el ámbito más restringido de los delitos femeninos su relevancia parece ser bastante considerable^{xiv}. En nuestra jurisdicción registramos una decena procesos individuales por hechicería, bastante anteriores al que involucró a las mujeres de Tuama, y nos arriesgamos a suponer que estos jueces no habían tenido experiencias similares en el pasado.

Si no estaban versados en cuestiones hechicileras y los asesores letrados brillaban por su ausencia, podrían los jueces haber consultado a algún eclesiástico. Y he aquí que nuevamente este proceso aumenta nuestra perplejidad, porque la participación del clero en él fue sumamente marginal. Tuvo lugar tan sólo una vez, después del segundo interrogatorio de las reas. Quienes aparecieron en escena eran dos padres jesuitas, un religioso franciscano y un clérigo presbítero, cuyo único objeto consistió en persuadir a Lorenza y a Pancha para que entregaran sus “encantos”, los atadillos que las indias escondían entre sus ropas y que, según decían, les permitían tanto resistir el dolor de los tormentos como jugar con la salud de María Antonia. Aparentemente, entonces, no existió asesoramiento eclesiástico o al menos éste no consta en la fuente.

Vuelve entonces la pregunta ¿sobre qué bases construyeron los jueces sus interrogatorios? ¿Qué hechos más o menos similares del pasado tenían presentes? ¿Los casos de caza de brujas europeos, particularmente numerosos en el siglo anterior? ¿Los más cercanos -por distancia y por los sujetos involucrados- de “extirpación de idolatrías”? Vamos a analizar las intervenciones de Agustín de Salvatierra y sobre todo de Manuel del Castaño por una parte y la del defensor Francisco de Paz por la otra, en el intento de desentrañar hasta qué punto los materiales que les proporcionaban las declaraciones de los testigos y de las supuestas hechiceras se alojaban en una suerte de “molde” -la cultura de los jueces- que en nuestro caso difícilmente podríamos calificar de docta^{xv}.

Para emprender el análisis es preciso diferenciar tres momentos muy distintos de la porción del proceso que nos compete en este trabajo. En el primero, los jueces “fueron llevados” por las argumentaciones del denunciante, el alcalde indígena Martínez, y sus interrogatorios no se apartaron un ápice del discurso hábilmente sostenido por éste. Fue entonces cuando un hecho crucial cambió el rumbo de la causa: sucesos similares a los narrados por los testigos indígenas convocados para instruir la sumaria información (extraños vómitos e hinchazón del vientre de María Antonia) se repitieron en la ciudad de Santiago frente a la mirada de testigos “respetables” y “autorizados” que incluían al mismo alcalde de primer voto. El pánico cundió entre los jueces y dejó paso a una segunda etapa, a partir de la cual los cuestionarios se atuvieron mucho menos a las declaraciones de los testigos y las confesiones de una de las reas fueron obtenidas bajo tortura. Ingresamos aquí en una zona decisiva para este trabajo ya que el pacto diabólico fraguado en la salamanca es el que preside la escena. Por fin, el tercer momento nos presenta a los jueces exhaustos, casi implorando a las reas que entreguen los “encantos” que le habían robado la salud a María Antonia. Pero ellas, irónica revancha, se los llevarían a la tumba...

En manos del alcalde

El primer interrogatorio de los jueces estaba basado casi literalmente en las declaraciones del Josep Martínez^{xvi}. Los argumentos del alcalde indígena estaban contruidos con una maestría y habilidad admirables, aun cuando algunos de ellos parezcan irrelevantes si se los considera por separado. La declaración de Martínez -y luego el cuestionario- comenzaba refiriéndose no a Lorenza sino a Josep, hijo de la india acusada. Hace un mes -explicó el alcalde- había recibido la denuncia de una vecina sobre el hurto de una oveja, del cual el muchacho era responsable. Como administrador de justicia, el alcalde reprendió a madre e hijo: “dijo a dha india que la mala crianza q le había dado a su hijo era cauza para q hurtase”. Unos días después del robo de la oveja, María Antonia -la futura “víctima” del daño- había descubierto a Lorenza registrando el rancho del alcalde y “trasegando unas petaquitas”. A la semana siguiente la china había caído enferma de “mal de corazón” y Lorenza no había acudido en su auxilio, fingiéndose enferma.

Desnudemos la estrategia del indio alcalde. La conclusión más obvia que se desprende de sus primeras denuncias es que Lorenza no una era persona digna de confianza: era una mala madre y acostumbraba mentir. Pero el argumento central consistía en exponer los motivos de resentimiento que la india habría ido acumulando en esos días para impulsarla a provocar una enfermedad de origen *preternatural*, un “daño”. Lorenza sentía rencor hacia el alcalde que la había reprendido; no era improbable que se hubiera introducido en su rancho para esconder alguno de sus encantos y dañarlo^{xvii}. Al verse descubierta, los deseos de venganza se habrían reorientado hacia la china. Lo que el alcalde se empeñaba en demostrar, entonces, era que Lorenza tenía motivos muy concretos para hechizar a María Antonia: ésta la había sorprendido *in fraganti* y además la había reñido por ello. Si no bastara, una rencilla entre las indias por unas cintas robadas se sumaba a la cadena de rencores.

Estos “detalles” constituían tan sólo los prolegómenos de la historia que el alcalde Martínez narró a los jueces y evidentemente servían para retratar o “producir” al personaje que

buscaba inculpar. Sin embargo, nos sugieren algo más, quizás un velado conflicto entre las dos autoridades principales del pueblo de indios: el alcalde y el cacique^{xviii}. Algunos dichos de Martínez retratan a Lorenza escapando o desobedeciendo a sus órdenes y buscando refugio en el rancho de Olocban, el curaca de Tuama. Martínez además no olvidó declarar que la india se había retirado calladamente de su rancho, descuidando el recado que él le mandara a través de su esposa, y que había fugado a la ciudad de Santiago en cuanto María Antonia recuperó provisoriamente su salud. ¿A qué efecto se dirigió a la casa del curaca cuando Martínez la esperaba en su rancho? interrogó el juez, siguiendo al pie de la letra la denuncia del alcalde. “A llevar un peine de tejer y mingar unos calzonsillos que le cosiese”, respondió Lorenza^{xix}. Sobre esta frágil base podemos conjeturar que así como María Antonia era india del servicio del alcalde, Lorenza lo era del cacique. La china formaba además parte de la familia política de Martínez, y también era sobrina de Pancha. ¿Existía alguna relación de parentesco entre Lorenza y el curaca? No lo sabemos con certeza, pero al parecer era en esa figura débil y deslucida que la pobre mujer tenía cifradas sus esperanzas de salvación^{xx}.

De todos modos, las pruebas decisivas de las actividades mágicas de Lorenza vendrían después. Hélas aquí: 1) María Antonia había “fijado a Lorenza”, la “tenía presente” en el momento en que un extraño mal que combinaba la mudez, la inmovilidad de las extremidades y una voluminosa hinchazón del abdomen había quebrantado su salud. 2) Lorenza le había refregado el vientre a María Antonia, consiguiendo calmar su dolor durante unas horas^{xxi}. 3) María Antonia había expelido, a un día de su primera curación, agua, arañas y un pescado “por las partes ocultas”, requiriendo de una nueva intervención terapéutica por parte de la presunta hechicera.^{xxii} y 4) Lorenza le había devuelto el habla a la enferma rascándole la lengua: en ese instante, la doliente había acusado a Pancha y a Lorenza conjuntamente de ser las responsables de sus males y les imploró que la dejaran en paz.

Dos episodios más cierran la sección “mágica” de las denuncias, pero sólo a uno de ellos se refirió el indio alcalde. Éste era inmediatamente sucesivo al anterior y nos presenta a María Antonia a solas con Pancha en el rancho de Martínez durante una curación que no logró completarse porque la enferma huyó del rancho con las enaguas ensangrentadas. A gritos, María Antonia acusó a Pancha de haberle quebrado las caderas y sólo Lorenza, ligándose las con su propia faja, había conseguido aliviarla. Por fin, el último capítulo de los males de la china fue relatado por otros testigos convocados por el alcalde y se agregó posteriormente al cuestionario: en éste se narra la regurgitación, en presencia de varios testigos, de huesos de cabrito e hilos de colores.

Si nos detuvimos tan largamente en el relato del alcalde es porque, como ya dijimos, el primer interrogatorio de los jueces siguió estrictamente su denuncia. Solamente una pregunta fue “sugerida” por el juez, ¿tienen las reas fama de hechiceras?^{xxiii} Es significativo, ya que en la denuncia de Martínez el término no se había empleado en ningún momento. Pero amén de este agregado, que como en todos los procesos de este tipo confería el carácter de prueba a la opinión colectiva, la imagen que nos queda de la elaboración de este primer cuestionario es la del cumplimiento de una mera formalidad jurídica, casi limitada a proponer una formulación interrogativa a los dichos del alcalde. Quizás, aunque solamente el defensor lo explicitara, los jueces tenían la convicción de que

no se trataba más que de un pleito doméstico, de los que abundaban en los pueblos pequeños. Sin embargo, como en una obra de teatro, cada actor debía jugar su rol. Por eso, sin esgrimir otro argumento que la concordancia entre los testigos, el fiscal don Manuel del Castaño propuso inmediatamente acudir a la tortura mientras que la defensa desacreditó los testimonios sobre la base de que lo sucedido no era “movido de otra cosa que de rencores entre ellos”.

El argumento de Manuel del Castaño era por demás endeble, porque se sostenía exclusivamente en el acuerdo entre las declaraciones de los testigos, convocados todos ellos por el denunciante. Según el fiscal, las indias mentían porque “quien todo lo niega, todo lo confieza” y el tormento, a la vez que ayudaría a la verdadera confesión, tendría un sentido “pedagógico”^{xxiv}. Por el contrario, la defensa habría de acudir a una demostración que tenía muchos puntos de contacto con las declaraciones de Lorenza, que analizaremos en breve. Según el defensor Francisco de Paz, las indias eran víctimas de un complot orquestado por el alcalde del pueblo de indios con la colaboración de su gente. Un pleito doméstico, una disputa entre rústicos azuzada por la crueldad de la “nación india”. Pero sobre todo, era una línea de pensamiento racionalista la que dominaba en su discurso. Las causas de la dolencia de María Antonia eran para él naturales: resultaba imposible que la india hubiera vomitado huesos o lanas sin ahogarse antes y sobre todo “no era ni es ningún río caudaloso el Pecho o seno de la India ni monte espeso la sombra de su pollera” para atraer arañas y pescados. En definitiva, se trataba de un fraude urdido por los motivos absurdos y banales.

Los cuestionarios sucesivos significaron un regreso a las declaraciones de Lorenza y de Pancha. Como ya se dijo, fue la repetición de la escena de los vómitos y la curación frente a los miembros del cabildo el hecho que imprimió un viraje en el juicio. Sin embargo, antes de volver a los jueces, necesitamos recorrer el itinerario de las argumentaciones de las reas.

Lorenza y Pancha balbucean su defensa

La defensa que Lorenza hizo de sí misma a lo largo del primer interrogatorio no consistió ni mucho menos en “negarlo todo”, como esgrimía el promotor fiscal. En realidad, y como era esperable, Lorenza fue modificando su discurso en la medida en que comprobaba la escasa fortuna de sus precedentes declaraciones.

La primera parte de su argumentación pretendía demostrar que las causas del mal de María Antonia eran de orden natural. Afirmaba Lorenza, que una semana antes de que la enfermedad de la china se manifestara, habían estado juntas en el Río Salado. Ella había visto con sus propios ojos cómo María Antonia se mojaba los pies en el río durante el período menstrual. Por esta causa a la china “se le arrebató la sangre e hizo mil desatinos y le dio mal de corazón”. Pero por lo visto las causas naturales resultaban convincentes para la defensa, pero no para los demás jueces. Entonces Lorenza ensayó otra línea argumental, parcialmente contradictoria con la primera: la enfermedad era un fraude de María Antonia. Sostenía contar con pruebas para demostrarlo, haber transmitido oportunamente la información a los alcaldes indígenas y disponer de testigos oculares capaces de convalidar sus dichos. Si la china tenía el vientre hinchado era porque se había colocado trapos para

fingir; si vomitaba era porque se había puesto cabellos en la nariz y había mordido la punta de su trenza; el “agua” del parto de las arañas y el pescado no era otra cosa que orines... Hasta aquí Lorenza estaba prácticamente “dictándole” a Francisco de Paz la defensa que éste presentaría por escrito algunos días después. Sin embargo, la denuncia del alcalde no ofrecía posibilidades de escapatoria para “salvarse” acudiendo a argumentos racionales.

Así fue que la desdichada terminó vencida por sus jueces y sus declaraciones tomaron el giro decisivo: había daño, efectivamente, y eran sobrenaturales las causas de la enfermedad pero... no era precisamente ella la autora. He aquí la tercera línea argumental, que habría de prevalecer sobre las otras y que lógicamente sería dejada de lado por Francisco de Paz, que debía ocuparse de la defensa de ambas indias. De un momento al otro, Lorenza parecía haber olvidado la hipótesis del “fraude” para introducir a la verdadera culpable: Pancha, la tía de la víctima.

¿Sobre cuáles fundamentos reposaba la grave acusación? En principio, la enferma había *nombrado* a la autora del mal que la aquejaba. El hecho de nombrarla, junto a la *fama pública* de hechicero, es uno de los tópicos que con mayor frecuencia encontramos en los procesos de esta naturaleza. Así, según Lorenza, después de vomitar los huesos y las lanas María Antonia “dijo que su tía Pancha le había puesto aquel gueso y se había retirado enojada” y en el episodio de la expulsión de las arañas y el pescado habría ido más allá, pidiéndole (no sabemos cómo, dado que en ese instante se encontraba sin habla) que convocara a su tía para que ésta le restituyera la salud. Por último, Lorenza agregaba una prueba ulterior de la culpabilidad de Pancha: el intento de fuga de esta última, temerosa de ser involucrada en el daño. Como vemos la india había encontrado pretextos suficientes para pasarle los cargos a Pancha o por lo menos para repartir con ella las responsabilidades.

¿Qué le quedaba a Pancha para esgrimir en su favor? Ella declaró a continuación de Lorenza, y no podía sino encontrarse a la defensiva. Describió a su delatora guardando siempre un obstinado silencio y se presentó a sí misma resistiendo, no sin cierta resignación, a las imputaciones de su sobrina María Antonia: “que te he de hazer si no sé nada, mi señora”.

Una nueva fase del proceso estaba por comenzar. De ahora en más, los interrogatorios habrían de consistir en una violenta “profundización” de las declaraciones de las reas y los argumentos mágicos y diabólicos habrían de prevalecer sobre los demás...

De hechiceras a brujas

Una hechicera utilizaba la magia sirviéndose de torpes encantos para agredir a otra persona por celos, venganza o envidia. El maleficio campesino y la magia amatoria podrían fácilmente englobarse bajo el rótulo de hechicería y también fueron juzgadas desde esa óptica ciertas prácticas terapéuticas indígenas y africanas por los europeos que llegaron a América. Pero ser bruja, aunque en la práctica ambas categorías se confundieran, era algo mucho más grave. En Europa, la brujería estaba íntimamente unida al estereotipo del sabbat y al pacto diabólico -vale decir a un ritual y a una práctica colectivos- así como en los

Andes fue identificada con buena parte de los antiguos ritos comunales, reinterpretados ahora en clave de idolatría por los extirpadores^{xxv}.

Ya anticipamos que el 15 de octubre, a quince días de comenzado el proceso, tuvo lugar un episodio que introdujo un cambio muy importante en el procedimiento. Las palabras del alterado alcalde de segundo voto del cabildo no dejan lugar a dudas y permiten entrever algunas de las consecuencias inmediatas de ese hecho. Según Don Agustín Días Cavallero, hallándose la enferma en casa del Alcalde de primer voto Salvatierra,

“la vi [a María Antonia] con la barriga Inchada de un bulto que se movia hasta correrle el pecho y baxarle otra vez a la barriga por varias veses y estar sin habla y haviendo echo viniezen las dos zitadas por mandado de dho señor Alcalde adonde estava la dha enferma y haviendo las dos dhas empezadole a sovar las caderas resultado de ello haverle quitado dho bulto echando porzion de agua según parecia de abaxo”^{xxvi}

Y esto no fue todo. A pedido de María Antonia, el juez invitó a la concurrencia a abandonar la sala y he aquí que, mientras se sometía a los masajes de Lorenza y de Pancha, la doliente

“echó por la boca un pedazo de totora o simbol como tambien unos hilos de lana azul y lo demas que vide en prezenzia de dho S.or Alcalde y Varios que se hallaron prezentes omito de referirlas por que con los propios se puede hazer justificazion plena por ser tambien tgos oculares y entre ellos haver varias personas de excepcion” (subrayado nuestro)^{xxvii}

El estupor que el episodio produjo en el alcalde resulta a todas luces evidente. Es que, una cosa era que de daños y hechiceras hablaran los declarantes indígenas, de dudosa credibilidad, y otra muy distinta que los ojos autorizados de los vecinos (las “varias personas de excepción”) presenciaran el extraño espectáculo que había dejado a María Antonia “en términos de perder la vida”. La nueva fase en la que ingresamos, entonces, se diferencia de la anterior por la “calidad” de los testigos que narran los hechos, por la presencia del tormento -o la amenaza de tormentos- para obtener confesiones y por el cambio de escenario, que ya no es el pueblo de indios de Tuama sino la ciudad de Santiago del Estero^{xxviii}. Un segundo elemento señala un viraje en el proceso: se roza ahora un caso de brujería, entendido como delito colectivo. Sin embargo, en este caso y en contraste con la brujomanía europea, el estereotipo de la salamanca es introducido por la acusada y en ausencia de fuertes “sugerencias” de los jueces.

Ahora estamos en condiciones de abordar los nuevos cuestionarios a los que fueron sometidas las reas el 16 de octubre de 1761. El que le fuera impuesto a Lorenza comenzó abrevando de los testimonios indígenas (de cuyas declaraciones se seleccionaron estrictamente las partes “mágicas”), siguió luego la declaración del alcalde de segundo voto Agustín Días Cavallero (avalada por los “testigos de excepción”) para finalmente basarse con exclusividad en las cada vez más desesperadas respuestas de la principal acusada. En cuanto a Pancha, tendría que responder una vez más frente a un cuadro de situación que ya había sido firmemente construido sobre las declaraciones de Lorenza: no tenía otra escapatoria que refutar o convalidar y completar sus afirmaciones.

En primer lugar se interrogaba a Lorenza sobre

“SI ESTANDO EN EL PUEBLO DE TUAMA EN LA CASA DEL ALCALDE JOSEPH MARTINEZ, LE HIZO HECHAR A MARÍA ANTONIA POR LAS PARTES OCULTAS PORCION DE AGUAZA Y CON ELLA VARIAS ARAÑAS MUY PEQUEÑAS, Y DESPUES EN OTRA OCASIÓN, UN PESCADO Y UNA ARAÑA GRANDE Y SI EL PESCADO LO ESCONDIÓ ESTA EN EL SENO Y A LA ARAÑA SE LE ENTRÓ EN SU POLLERA”^{xxxix}

Como puede observarse, los jueces regresaban al episodio del “parto”, retomando literalmente la denuncia de Martínez, refrendada por los testigos. Pero esta vez Lorenza, acuciada por el sufrimiento de la tortura, no podía perseverar en la tesis del fraude. Respondió entonces afirmativamente, aunque agregando algunas significativas precisiones. Por ejemplo, que fueron cuatro las arañas y uno el pescado; que ella se los hizo echar, pero que fue Pancha quien le dio a beber los insectos administrados a María Antonia bajo la forma de polvos disueltos en agua. Vemos aquí que Lorenza introduce un nuevo argumento, que sin embargo no tardaría en abandonar: ella era al mismo tiempo una suerte de combatiente y de discípula de las malas artes de Pancha. Veámoslo en la secuencia del interrogatorio. La segunda pregunta, basada en la declaración de Agustín Días Cavallero, refería “si es cierto que Lorenza y Pancha le sacaron una vivora y sapo a Maria Antonia de la varriga” y la tercera “si es cierto que despues en otra ocasión le hizo echar a dha China por la voca porcion de hilo de lana, azul y un pedazo de totora”. Por último, rezaba la cuarta, “si es cierto que estando mirando dos jueces ordinarios tuvo el osado atrevimiento de quitarle la habla y el que comiese y bebiese a la referida maria Antonia, baldándole de pies y manos”^{xxx}.

¿Cuáles fueron las respuestas? Éstas se ciñeron al esquema magia buena-magia mala y maestra-discípula. En efecto, al igual que en el “parto” de las arañas, ella le había *sacado* la víbora y el sapo que Pancha le había *puesto*; del mismo modo, ella le *sacó* a la enferma los hilos y los pedacitos de totora. Así, Lorenza se mostraba como una especialista competente para con buenas artes deshacer hechizos de autoría ajena (y producto de la magia mala). La magia buena, por lo tanto, era la que se aplicaba con fines terapéuticos, según procedimientos que evocan los chamánicos; las hoy llamadas “limpias”^{xxxi}. Es que quizás Lorenza, Francisca o ambas desempeñaban la función de curanderas en el seno de su comunidad antes de que el drama estallara. Aunque las declaraciones de los testigos indígenas no avalan completamente esta hipótesis (más bien coinciden en designar como hechiceras de “malas artes” a las dos mujeres, capaces de “desatar” solamente los daños por ellas provocados) no podemos descartarla de plano. En definitiva, como es sabido, curanderos y hechiceros son personajes ambiguos, puesto que pueden usar sus poderes para bien o para mal^{xxxii}.

En referencia a la cuarta pregunta, Lorenza admitió su responsabilidad pero aunque “es mui cierto (...) esto le enceñó Pancha a qe hiciese y le dio los alfileres para ello y responde y añade que el demonio le dio una hormiga y qe con ella le refregó los brazos y la valdó”^{xxxiii}

LA CITA ES BREVE PERO RIQUÍSIMA Y NOS INVITA A DETERNOS EN VARIOS PUNTOS. YA DIJIMOS QUE LAS DOS MUJERES ERAN CALIFICADAS INEQUÍVOCAMENTE DE FAMOSAS HECHICERAS POR SUS PARES. POR EL CONTRARIO, MARCOS AZUELA -UN NUEVO PERSONAJE QUE HARÍA SU APARICIÓN EN BREVE EN LAS DECLARACIONES DE LORENZA-

FUE IDENTIFICADO SIN DUDA ALGUNA COMO *MÉDICO*^{xxxiv}. EL CASO DE AZUELA NOS ABRE EL CAMINO PARA ANALIZAR SUSCINTAMENTE LA SEGUNDA CUESTIÓN QUE ADELANTAMOS: LA RELACIÓN MAESTRO-DISCÍPULO. COMO ES SABIDO, ESTE VÍNCULO, DE INICIACIÓN Y APRENDIZAJE, CONSTITUYE UN TÓPICO DE LA BRUJERÍA/HECHICERÍA EN TODAS LAS SOCIEDADES. PARA EL CASO EUROPEO, TRASLADADO LUEGO A AMÉRICA, EL DIABLO ERA EL GRAN MAESTRO DE LA SECTA DE BRUJOS Y HECHICEROS Y HE AQUÍ QUE LORENZA SE PRESENTABA ANTES LOS JUECES COMO LA APRENDIZ DE PANCHÁ, QUE CONTABA DIEZ AÑOS MÁS QUE ELLA^{xxxv}. PANCHÁ LE HABÍA *ENSEÑADO* A REALIZAR CIERTOS ENCANTAMIENTOS Y ADEMÁS LE HABÍA PROPORCIONADO LOS INSTRUMENTOS, LOS “ALFILERES”, PARA HACERLO. SIN EMBARGO, NO TARDARÍA EN PRESENTAR EN SU CONFESIÓN UNA ESCALA JERÁRQUICA MÁS COMPLETA QUE NOS ENFRENTA A UN TERCER PROBLEMA NODAL: EL DE LA SECTA DIABÓLICA. EN ELLA LORENZA UNIRÍA SU SUERTE Y SU VOCACIÓN A LA DE OTRAS MUJERES APRENDICES, RESERVANDO LOS ESCALONES MÁS ALTOS PARA PANCHÁ, AZUELA Y EL DEMONIO.

¿Lo habrá llamado “Zupay”^{xxxvi}? ¿Le fue esta escala jerárquica, y la misma inserción del Demonio en ella, “dictada” por los jueces? No conocemos la respuesta a la primera pregunta, pero nos inclinamos por la negativa en relación con la segunda. Es que si de algo estamos seguros, es de que muchas de las palabras vertidas por Lorenza y por Pancha se anclaban en sus experiencias concretas en el pueblo de indios. Ilustremos al respecto con un ejemplo pequeño, pero que nos parece significativo. Según Lorenza para ejecutar el maleficio se había valido de un “alfiler” y de una “hormiga”. ¿A qué estaba haciendo referencia? Los alfileres no eran otra cosa que espinas de quimil y habrían de reaparecer en las declaraciones posteriores de Lorenza y Pancha, siempre ligados a la factura de los hechizos^{xxxvii}. Del mismo modo, tampoco la presencia de la hormiga parece casual y puede rastrearse todavía en la cultura campesina de este siglo. En este sentido, vale la pena reproducir por extenso este párrafo de Orestes Di Lullo

“...entre dichas prácticas supérstites hay una que llaman pintorescamente en quichua deturpado ‘ashpasorkona’, que significa salir en busca de tierra. Consiste en la búsqueda de ciertos hormigueros, cuyas hormigas, llamadas ‘manqueras’, extraen del fondo de la tierra una arcilla pura, la mejor para fabricar ollas (manqa, en quichua). (...) desde lejos, sobre el suelo, es posible advertir un afloramiento en forma de montículo de tierra rojiza la cual, después de recogida en órganos de cuero y transportada, era cernida concienzudamente para desembarazarla de algún resto de arenisca. Sólo después de esta prolija operación quedaba en condiciones de ser amasada para la confección de esas hermosas tinajas y cacharros que son la envidia de las alfareras modernas”^{xxxviii}

Si nos hemos decidido a incluir esta larga cita es porque Lorenza, Pancha y muchas de las otras mujeres involucradas más tarde en el proceso de 1761 eran tejedoras y... alfareras. Así se había presentado Lorenza en su primera declaración -“natural de Tuama (...) se mantiene con hilar y tejer y hazer ollas”- y en términos casi idénticos lo hicieron las mujeres que testimoniaron en lo sucesivo. Si ellas conocían las propiedades de las hierbas era sustancialmente porque trabajaban a diario con plantas tintóreas; de la misma manera podemos pensarlas familiarizadas acerca de la utilización –más allá de los fines buenos o

malos- de las hormigas que les proporcionaban la mejor tierra para la confección de sus ollas^{xxxix}.

Volviendo al cuestionario y sintetizando, tres tópicos (maestra/discípula, magia buena/magia mala, secta diabólica) habían surgido en este fragmento de la declaración que analizamos, obtenida toda ella bajo el rigor de los tormentos. Fue hacia el final que apareció el gran maestro, el Demonio. A partir de ahora, su presencia tendería a fortalecerse. Y al mismo tiempo, Lorenza proporcionaría a sus jueces los materiales para la prosecución del cuestionario.

Las salamancas

Los dichos de los testigos ya no tenían ningún peso y también habían quedado atrás los argumentos del alcalde indígena Martínez. Quizá Lorenza había pronunciado en su desesperación las palabras que sus jueces esperaban escuchar, que eran de todos modos “sus” palabras. Lo que nos interesa recalcar es que su mención alteró, una vez más, el rumbo de esta causa. El demonio y la magia habían entrado en la escena y habrían de dominarla en lo sucesivo.

La quinta y la sexta preguntas apuntaban precisamente a ello. Sin embargo, los jueces agregaron algunos aditamentos, cuya fundamentación parecería, en principio, ser ajena al mundo cultural de Lorenza y Francisca. Así fueron formuladas por el alcalde Salvatierra: “y siéndole preguntado [a Lorenza] si es cierto que despues de esto [se refiere al vómito de los hilos azules y las totoras] vino Pancha al cuarto donde estava enferma dha China y dentrando por el techo estando con grillos”. Y luego, “se le fue preguntado cómo salieron de las priciones en que estaban y fueron a mi cassa y le desataron la garganta para qe pudieran beber agua y tanvien pasaron hesa misma noche a las varrancas dies y ocho leguas de esta Ciudad y volvieron otra ves”^{xi} [en ambas citas el subrayado es nuestro,]

Lo que los jueces deseaban saber, en definitiva, era cómo habían hecho estas dos mujeres para cubrir razonables distancias en tiempos imposibles y movilizarse mientras se encontraban sujetas por grillos. Y lo que subyace detrás de estas preguntas es el presupuesto de la existencia de *vuelos nocturnos* que, en rigor, Pancha aceptó como hipótesis cuando le tocó a ella el turno del interrogatorio^{xii}. El vuelo nocturno... Podemos ver actuando aquí los rasgos más remanidos de la más clásica demonología europea^{xiii}. Las respuestas de Lorenza merecen ser citadas en toda su extensión: "es mui cierto que [Pancha] vino por dicho techo y llamo a esta declarante, la que dentro adentro y le dijo Pancha que la venia a matar porque no la descubran". Y sobre todo

“responde que es cierto, vino Pancha de la pricion en qe estaban y sacó a esta de la suia y la llevo a las varrancas y de allí volvieron a esta Ciud. qe las condujo el Demonio y qe fueron a llamar a sus compañeras para matar aesta y qe fueron a buscar a marcos azuela, y a la hija de la Pancha, llamada Josepha que estava en tuama, para que entre estos matasen a María Antonia y asimesmo fueron a buscar a Gabriela mujer de Chucico y le hablaron y a dos sobrinas del Alc.de Joseph Martines, la una llamada Olalla y la otra Juliana, y otra Luci y que todas estas

dentaron a la salamanca y consertaron allí el haser daño a todos los qe pudiesen y todos estos que lleva nominados son hechiseros"^{xliii}

Puede observarse que la referencia al *vuelo* no surge de las declaraciones de la india pero sí una figura que evoca muy claramente la del sabbat, si bien ni este término ni su equivalente vasco *aquelarre* aparecen ni en los labios de las acusadas (a través del intérprete) ni mencionados por los jueces. De todos modos, las semejanzas son bastante evidentes y no tardaría Pancha en aportar nueva información en ese sentido. Por el momento, y al igual que en los sabbat, el Demonio conducía a las hechiceras a un lugar preciso en el cual, junto a sus cómplices, tramaban daños y venganzas.

Sin embargo, algunos de los elementos que confluyen en el mito de la salamanca excedían la demonología europea o al menos los estereotipos europeos se encuentran en la fuente contaminados con nociones de la híbrida cultura local. En otras palabras, Lorenza y Pancha apelaron a un conjunto de creencias de base local que confluían en el estereotipo de la salamanca y que los jueces resignificaron posteriormente de acuerdo a sus propios códigos.

¿Cuántas muertes tiene hechas? ¿Dónde está la salamanca y para qué van? ¿En qué salamanca aprendió y qué sujetos concurrían a ella? ¿Concurrió a alguna salamanca en Tuama? Era ésta la información que los jueces deseaban conocer. Muchas de estas preguntas, referidas al sabbat, figuran en procesos inquisitoriales europeos y en algunos manuales de inquisidores^{xliv}. Sin embargo, si admitimos que fue Lorenza quien introdujo la cuestión de las salamancas en el proceso, los materiales para el cuestionario estaban disponibles y a la mano del alcalde y del fiscal.

Los materiales aportados por el proceso de 1761 sobre las salamancas son riquísimos. Para empezar, las reas identificaron tres distintas: dos son descritas por Lorenza y la tercera por Francisca. La primera de ellas, cerca de Tuama, era la que la había convocado junto a Marcos Azuela, Pancha y las demás mujeres. Según Lorenza

“está del pueblo de Tuama cosa de una Legua para fuera, que se llama Vrea Panpa, que tiene un jarillar o monte espeso y que hablan con un hombre qe parece español, mui feo y con la cara mui peluda y qe este les enseña qe con tierra o hormiga y otra qualquiera cosa que les pida les dara para que maten o hagan daño”^{xlv}

La segunda salamanca aparece en su ratificación^{xlvi}. En ella la india corrigió su declaración anterior, negando su asistencia personal a la salamanca de Tuama, a la cual sostenía que había concurrido sólo Pancha. No obstante, admitía haber frecuentado otra en el pasado

"...en otra salamanca aprendio, en el paraje de Ambargasta, en una quebradita que está en una Aguadita junto deella (...) y que la Enseñó un mestizo llamado Juan Joseph Vivas, y en esa ocasión dentro un hijo de este llamado Joseph Vivas, y que entonces vinieron, dos vestidos a lo español, mui grandes eran los Demonios, y dos Chibatos, los que heran de color el uno pardo y el otro negro, los cuales ablaron con Juan Joseph Vivas y les dijo aesta Declar.te que (...) la llevaban para Aprender el Arte, y que a Juan Joseph Vibas le dieron los dos Demonios cavellos en un papelon y Vivas se los dió a esta Declarte para q con ellos matase y que de estos cavellos le

dio a su tía para q muriese, los q dio en Agua y lo restante de los Cavellos q quedaron quiso echar y el dho Vivas le dijo q no los echase, q se los diese para darselos a su Dueño los que esta Declarante se los entregó que eran de color pardo”^{xlvi}

Por último, la imagen de la tercer salamanca nos llega a través de los labios de Pancha que efectuó la mayor parte de sus declaraciones sin tormentos. En breve nos extenderemos sobre las razones que le valieron este tratamiento especial. Pancha refutó las afirmaciones de Lorenza negando su participación en la salamanca de Tuama, de la cual por otra parte decía ignorar la existencia. En cambio, sí había concurrido a la que se encontraba en el paraje de Los Sauces

“... a un lado en un montecito donde está un rincon, que es en la jurisdicción del tucumán, y que habrá el termino de seis años según ella regula que aprendió en dha Salamanca, la que esta media legua adelante de la estancia de Pasqual Dias, y que esto aprendió con la ocasión de yr a comprar maiz y que viendo hiba mucha gente diziendo havía fandango (...) y llegado a dho parage dize qe le propusieron, qe ya que estaba allí qe aprendiese, qe como se havía de saber, tan lexos de su tierra”

Finalmente convencida, Francisca había entrado a la salamanca, donde recibió instrucciones de una mujer gorda quien

“... le dixo que aunque viese qualquiera cosas no tuviese miedo ni nombrase el nombre de Jesús, María y Jph, por que se perdería y no sabría donde estaba, que vio mucha gente todos en cueros y esta tambien, que antes de entrar se desnudaron y vieron un vivoron que sacaba la Lengua viendo a todos, y que este le dio a la muger un papel con unos polvos el qe estaba liado con hilo colorado y cabellos y le encargó a esta declarante dha muger que aquellos Polvos era para el efecto de matar, dandoles en comida o bebida, y que havía bayle y canto, con Arpa y Guitarra y que dha muger le dixo a esta declarante, que aquel vivorón pedía le diese de su sangre a lo que esta declarante no quiso y que entonzes, enojado el vivoron se suspendió como que se sentaba, y dha muger dixo al vivorón no sea que. de miedo nos descubra y ssí yo te traere la sangre de allá, y que entonzes se salieron y esta declarante, y que nunca le dió su sangre, por que su marido no le dió Lugar...”^{xlvi}

Francisca decía haber entrado a esa misma salamanca por segunda vez. Entonces

" hubo tambien bayle y (...) le dió la referida muger cinco ataditos de Jume fresco por que no se le secase por vivir lexos y que estaban amarrados con hilo colorado y cabellos y que estos heran para matar a los que le mesquinaban alguna cosa y que entonzes la trajo su marido a tuama”^{xlvi}

¿Qué podemos sacar en limpio sobre la salamanca de acuerdo a la información contenida en las declaraciones?

a) Que se trataba de espacios colectivos de aprendizaje¹.

- b) Que las reuniones tenían lugar en sitios identificables con absoluta precisión y que en razón de las ilícitas actividades que allí se practicaban -sobre las que debía guardarse celosamente el secreto- se encontraban ocultos en la espesura del monte^{li}.
- c) Que participaban en ellas hombres y mujeres de distintas condiciones socioétnicas.
- d) Que se concurría a las salamancas para obtener insumos (polvos, hierbas, insectos, cabellos) con los cuales fabricar los “encantos” y tomar venganza de las personas aborrecidas.

La música y el baile, la desnudez de los participantes (que evoca, aunque no se la explicita, la orgía y la promiscuidad sexual características del sabbat), la prohibición de invocar a Jesús y a los santos, la entrega de la sangre y la presencia de “demonios”, chivatos y viborones serían las referencias más claras a la demonología europea. Con excepción de la figura del chivato, todos los elementos citados se encuentran en el estereotipo folclórico de la salamanca, que conserva su arraigo todavía hoy en el noroeste, al punto de que los pobladores evitan por temor hablar de ellas^{lii}.

Aunque la etimología de la palabra es objeto de discusión, existe un cierto consenso en señalar el origen europeo del mito, que designa a la salamanca como una cueva en que se rinde culto del diablo, versión que se repite en la comedia mágica española de los siglos XVII y XVIII^{liii}. En todo caso, la junta de la salamanca, al igual que el sabbat europeo, remitía a un pacto diabólico, el mismo que atraía a las brujas del sabbat europeo y que suponía trocar el alma/la sangre a cambio del acceso a un determinado saber. Es por eso que todavía hoy en el noroeste argentino los mejores músicos, los domadores particularmente hábiles, los muy buenos bailarines son sospechosos de ser *salamanqueros*. En el caso de Lorenza y de Francisca, el saber adquirido era el de provocar daños y -como compensación- el poder repararlos.

Ahora bien, aunque indudablemente las descripciones de Lorenza y de Pancha se encuentren plagadas de elementos clásicos de la demonología europea, nos parece improbable que sus discursos les hayan sido dictados por sus jueces, incluso cuando las confesiones de la primera fueran obtenidas bajo tortura y luego traducidas del quichua al español. En principio, nos resulta revelador el lugar en el que se encontraban las salamancas: el monte, el bosque, la espesura^{liv}. Ciertamente es que no era difícil encontrar en el Santiago anterior a la destrucción causada por los obreros forestales “un jarillar o monte espeso” en el cual practicar las actividades prohibidas y que el bosque era el lugar clásico de reunión de las brujas en el viejo continente. No obstante, la mención nos parece significativa por cuestiones bastante menos obvias. En primer lugar, porque el monte santiaguense tenía en la vida económica y social de las comunidades indígenas de la región una importancia insoslayable, desde mucho antes de la llegada de los españoles. De allí provenían los principales bienes que gozaban de valor mercantil (miel, grana, cera) y sobre todo la algarroba, el chañar, el mistol y otros productos de recolección clave en la dieta indígena y campesina. En las áridas tierras santiagueñas la agricultura era sumamente aleatoria y los recursos del monte siempre imprescindibles, cuando no la base de la subsistencia^{lv}.

En segundo lugar, porque durante la época colonial y hasta que se organizó la explotación mercantil de la madera, el monte era uno de los pocos lugares de indiscutido uso común. A

diferencia de las estrechas "islas" fértiles, a las que muchos campesinos santiagueños no podían acceder sino en condiciones de dependencia, el monte no conocía propietarios ni dueños. Las fuentes que describen las expediciones en busca de algarroba, ocasiones de fiesta campesina, son numerosísimas y pueden rastrearse a lo largo de un extenso arco temporal, que parte de los primeros testimonios de la conquista y llega hasta hace cincuenta años^{lvi}. Promediando el siglo XVIII, las arriesgadas incursiones suponían desde actividades económicas corrientes hasta el abandono de los pueblos rurales -de indios o de españoles- y de la vida "civilizada" ya que allí moraban "sin tierras ni aguas" todos aquellos que se apartaban de la ley, amén de los indómitos "indios gentiles". Por todo esto los bosques eran espacios temidos y buena parte de la mitología santiagueña y de sus personajes (el alma mula, el condenado, el duende, el sachayoj, etc.) surgen en sus espesuras^{lvii}.

Pero además, y quizás sobre todo, el monte había sido desde mucho tiempo atrás un lugar de culto: en este sentido, la salamanca no introducía nada sustancialmente nuevo^{lviii}. Los cronistas de la segunda mitad del siglo XVI, especialmente los eclesiásticos, censuraron las "juntas y borracheras" a las que daban lugar las reuniones rituales que concluían las expediciones en busca de algarroba^{lix}. La información que disponemos sobre tales reuniones es escueta y fragmentaria; no obstante resulta evidente que recolección, borracheras y rituales –aunque según los cronistas españoles obedecieran a "idolatrías no intrincadas^{lx}"- eran tres prácticas estrechamente asociadas. Se trataba asimismo de un asunto que ya habían llamado la atención de las autoridades coloniales en el pasado, al punto que el gobernador Ramírez de Velazco había mandado a quemar más de cuarenta hechiceros^{lxi}.

Tal vez una de las rupturas más significativas en relación con aquellos viejos rituales es la que enunciáramos en el punto b), vale decir, la participación en ellos de sujetos de distintas condiciones socioétnicas. De este modo, la salamanca constituía un reflejo de las transformaciones que habían hecho del pueblo de indios un mundo multiétnico y variopinto en el que convivían, además de sus habitantes "naturales" -los miembros de la *casta tributaria*-, otros individuos, muchos de ellos de sangres mezcladas: indios libres, agregados mestizos, estancieros españoles, sus criados mulatos o negros... Por supuesto, el hecho de que convivieran, de que quizás todos ellos hablaran habitualmente o al menos se entendieran a través de un mismo idioma –el quichua- no suprimía ni mucho menos el peso de las divisiones de casta. Justamente en ese sentido, la salamanca era –y aquí vuelve la analogía con el sabbat europeo- un espacio de libertad en el que las diferencias sociales, étnicas e incluso sexuales se diluían. Dado que se ingresaba desnudo, ni siquiera el vestido diferenciaba a quienes participaban de esa mágica dimensión.

Claro que las líneas étnicas quedaban desdibujadas en el seno de la salamanca, pero no se borraban por completo. Después de todo, Lorenza afirmaba que el ingreso al jarillar le había sido descubierto por un mestizo y que en ella hablaba con un hombre feo y peludo "que parece español". También los dos demonios que le entregaron los cabellos –y *dentro de un papel*, objeto de uso elitista y europeo- se encontraban "vestidos a lo español"^{lxii}. ¿Cómo podemos leer estas imágenes? Por un lado, resulta obvio que las indias de encomienda tenían buenas razones para ver en lo español la representación de todos los males. Por el otro, el diablo era una figura que había sido introducida a través de la evangelización realizada por agentes hispanos, y por ende no era extraño que lo percibieran

como una figura española^{lxiii}. Sin embargo, bien sabemos que una pieza nos falta en este puzzle y es la idea primigenia que del Mal y de su representación tenían las comunidades indígenas que poblaban esta suerte de corredor entre los Andes y el Chaco que era Santiago del Estero. No obstante, si algún parentesco existía entre estos demonios y el Zupay, que según las representaciones folclóricas presidía la salamanca, es posible afirmar que la coincidencia con la demonología europea era solamente parcial. En efecto, más que la encarnación del mal, el sincrético Zupay representa, como lo definiera Orestes Di Lullo, “el mito de la tentación” y por lo tanto sólo una de las muchas facetas del demonio europeo^{lxiv}. Si por el contrario, dirigimos nuestra mirada hacia la cosmovisión de los grupos que poblaban el Gran Chaco, los elementos diabólicos en sentido europeo se difuminan aún más^{lxv}. En cualquier caso, entonces, la tajante dicotomía entre un Dios completamente bueno y un Demonio completamente malo era originariamente ajena a la mentalidad indígena. Aceptemos, entonces, aunque más no sea como una hipótesis provisoria, que la representación de los demonios (en algunos partes se habla en singular y en otros en plural) coincide con la imagen europea. ¿Qué enseñanzas y qué insumos para aplicarlas les proporcionaban ellos y sus acólitos a las salamanqueras? Ya mencionamos algunos: hierbas, insectos, cabellos, espinas con los cuales enfermar, matar y tomar represalias. Escuchémoslo ahora en boca de la hechicera que, en el momento de “entregar las armas” después de la durísima sesión de torturas, consignó a Don Agustín de Salvatierra

“UN ALFILER CON UN CAVELLO, CON QE LE TENÍA PRENDIDA O COSIDA LA LENGUA PARA QE NO HABLASE Y DOS PEDASOS DE SAPALLO HECHO OREJONES AMARRADOS CON UN HILO, EL QUE SERVÍA PARA ENCOJERLE LAS MANOS AL PECHO QUEDANDO INMOVIL, Y UN CARVONSITO MOLIDO PA ENCOJERLE LOS PIES Y TODO ESTO SACÓ EN MI PRECENCIA Y TESTIGOS DE UN RINCON DE LA CARSEL Y LE SOLTO LAS MANOS Y PIES Y LE HIZO HABLAR EN MI PRECENCIA”^{lxvi}.

Como puede observarse, se trataba simplemente de magia simpática o imitativa, como la que hoy día sigue practicándose en muchos lugares del noroeste, del Chaco (y del mundo entero...). Podía emplearse para ejercer venganza pero también para protegerse. Y a propósito, recordemos que los jueces no obtuvieron confesión alguna de Pancha apelando al tormento. Según Lorenza la explicación era que su compañera de desgracia “tenía un poquito de Polvora para el Encanto y no sentir, lo tenía escondido en la Mantilla q tenía liada en la sintura y por eso ce quedó dormida en los tormentos.”^{lxvii} La cita nos sirve para ingresar al último punto que anticipamos: las víctimas de los maleficios, las relaciones que las unían a sus presuntos victimarios y las razones por las cuales se suponía que éstos eran atacados^{lxviii}.

Daños, víctimas y presunciones

La enfermedad de María Antonia había desencadenado una denuncia y un proceso. Sin embargo, las confesiones de Lorenza y Francisca llevaron a los jueces a investigar presuntos daños del pasado y a rastrear a otras posibles hechiceras. Ya se dijo que Lorenza denunció bajo tortura a siete mujeres que practicaban el arte y a un “maestro” hechicero, que la justicia capitular mandaría presurosa a interrogar. Marcos Azuela, Francisca, Josefa, Grabiela, Olalla, Juliana y Luci concurrían según Lorenza a la salamanca y “consertaron

allí el haber daño a todos los que pudiesen". Se trataba entonces de una acusación genérica, pero enriquecida en algunos casos por la denuncia de crímenes concretos.

Por ejemplo, Gabriela era sospechada de haber dejado a su marido "sonso, andando por las calles publicamente vayan y cantando y haciendo otros disparates" y las hermanas Juliana y Olalla de haber muerto por maleficio a la india Margarita, con cuyo esposo mantenían -según Lorenza- ilícitas relaciones. Francisca, además de "dañar" a su sobrina, había confesado su responsabilidad sobre la muerte de su marido "por haberla aporreado" y la negó sobre las imputaciones que le adjudicaban la de su cuñado y la de su hermana. Y la misma Lorenza terminó por reconocer haber matado a su tía Juana Colla "poniéndole una víbora en la barriga".

Los jueces creyeron a pies juntillas en estas historias, pero sobre todo coincidieron con acusados y testigos en la etiología de la dolencia de María Antonia: se trataba de un "daño" que le habían hecho y como tal obedecía al resentimiento, al rencor o a la envidia^{lxix}. En rigor, las causas que se suponía habían movido los daños eran más bien banales y resultarán familiares al estudioso de la brujería: minúsculos hurtos, celos, rabia por haber sido reprendidos, motivos todos luego sobredimensionados a través de la circulación de rumores. En cualquier caso, los chismes acerca de los presuntos poderes y la larga fama de hechiceras de Lorenza y de Pancha habían provocado temores muy intensos en Tuama: todas las declaraciones, particularmente las de las mujeres, subrayan el miedo que ellas despertaban entre sus vecinos. Enemistarse con ellas, aun por los motivos más banales, podía tener consecuencias muy peligrosas, porque estas mujeres *ni a sus propios parientes* respetaban...

Este último es un punto que requiere de un análisis algo más detenido ya que la mayor parte de las supuestas víctimas no sólo pertenecía al pueblo de indios de Tuama, sino que era pariente -político o de sangre- de su victimario. Sólo Marcos Azuela, su esposa, hijas y nietas, que serían involucradas posteriormente por testigos españoles por atacar a sus ocasionales amos, escapaban a esta regla y se nos presentan como un compacto y solidario grupo. Notemos, entonces, cómo el parentesco, a la vez que permitía explicar el dominio del "arte" (no es casual que el cacique Olocban mencionara a la madre de Francisca, quemada en el pasado por hechicera, que Lorenza acusara de tal a Josefa, hija de Francisca, que toda la familia de Azuela fuera acusada de hechicería), podía lanzar sospechas en la misma dirección sobre la autoría de los daños^{lxx}. Y he aquí que las relaciones de parentesco entre los implicados del proceso seguían multiplicándose: Francisca era tía de Ursula -la mujer del alcalde indígena-; madre de Josefa y pariente -ignoramos en qué grado- de la desgraciada Gabriela, mujer de Chucico. Y si para la legislación española segar la vida de un pariente era un delito especialmente aborrecible, seguramente tanto más lo era para los indios de Tuama^{lxxi}. Allí, como en otros pueblos, las relaciones de parentesco constituían un auténtico andamiaje que organizaba el trabajo, definía las estrategias migratorias estacionales y estructuraba el campo de las alianzas matrimoniales. Nos atrevemos a afirmar que aún a mediados del siglo XVIII seguían siendo válidas para Tuama y para los pueblos de indios de Santiago en general, las palabras del anónimo autor de una *Relación* de 1571 según las cuales "cada pueblo destos no es más que una parcialidad o parentela"^{lxxii}. Así, las hechiceras de la salamanca, al atentar contra sus parientes, lo habían

hecho contra la comunidad entera, una comunidad basada en definitiva sobre relaciones horizontales. En esos términos lo había entendido y denunciado el alcalde Martínez.

Epílogo y conclusiones

La salud de María Antonia no experimentó ninguna mejoría después de la confesión de las reas. Por el contrario, el 18 de Octubre de 1761 tuvo lugar frente a autorizados testigos una nueva curación con aceptables pero provisorios resultados, ya que “como a las oras de las ocho de la noche volvió [la enferma] a privarse de la habla y (...)siendo de tal suerte que le tiró con fuerza dos o tres hombres es ymposible de pegarle los brazos del pecho que para encogerle le da primero un profundo parosismo y buelto este queda como aturdida^{lxxiii,}

Sin embargo, la mudez no le impidió a María Antonia continuar acusando a Lorenza. Según la interpretación de los jueces y la de los testigos por ellos reclamados para elaborar una nueva información sumaria, durante su “paroxismo” y por señas la enferma “haze manifestación de qe Lorenza es la qe haze todo esto y que ynterin lo se le quitase el encanto qe tiene en su poder no es capaz de qe sane”.Ahora la pobre mujer era sindicada como plenamente responsable del mal de María Antonia. Los testigos, unidos al coro de eclesiásticos que pretendía persuadir a la india, declararon a una voz que Pancha parecía arrepentida y escuchaba las exhortaciones pero Lorenza

“a estado sumam.te remisa con el corazon enpedernido sin hazer el menor aprecio de las palabras de los sacerdotes qe le esplican en su Lengua engañándolos con Yrrision diziendo qe les entregará el encanto asiendolos andar de aquí pa. allí sinque jamas ayan podido conseguir de qe. entregue”^{lxxiv}

La tercera y última confesión tendría por objeto conseguir que Lorenza entregara aquellos encantos. Los jueces ya habían conseguido finalmente estructurar “su” cuestionario, las respuestas contenidas en las preguntas. En los interrogatorios precedentes las mujeres les habían proporcionado suficientes materiales, mas ahora la supuesta hechicera estaba exhausta y poco le importaba de su vida. Reía, según aseguraron los testigos, y con sorna afirmaba que “tenía los encantos escondidos en el oído” y que “los entregaria a la tardecita”. Los tormentos la desmayaron y cuando uno de los sacerdotes la despertó arrojándole agua bendita, la desdichada dejó escuchar sus últimas e insolentes palabras: “que se quitase, qe no la tocase con las manos susias llenas de Pescado”^{lxxv}.

Lorenza murió el 22 de octubre y Pancha el 2 de noviembre, luego de una sesión de torturas en la que no respondió por “quedarse dormida”. Por supuesto, las dos muertes fueron interpretadas por los jueces como la prueba palmaria de sus culpas. Los cuerpos de ambas mujeres fueron exhibidos en el rollo de la ciudad y Azuela, junto a las otras indias acusadas en las confesiones precedentes, llamados a declarar. Se abría una nueva fase en el proceso cuyo análisis excede este trabajo. Sin embargo, los cuestionarios a los que fueron sometidas Josefa, Lucía, Juliana y Gabriela reproducían casi textualmente los dichos de Lorenza; sólo una sutil novedad se introducía en el interrogatorio a Marcos Azuela. Éste tuvo lugar después de que se produjeran nuevos y extraños sucesos (el parto de un sapo), consecuencia

de las intervenciones terapéuticas del zambo sobre el cuerpo de María Antonia. Entonces le fue preguntado

“...que motivo tuvieron Lorenza y Pancha para dezir qe el sapo y araña qe estas le pusieron en la barriga a Maria Antonia, solo el referido Reo Marcos la podria sanar como que era el Mtro y tenia los Libros de la Salamanca y hechizero que enseñaba a ellas diga”^{lxxvi} (subrayado nuestro)

Los libros de la salamanca... Ahora sí el diablo se había vuelto completamente europeo, como aquél que según la comedia mágica española, trataba con los estudiantes de la afamada universidad.

Comenzamos este trabajo afirmando que el contexto en el que el proceso de 1761 tuvo lugar, era bien distinto del que fuera escenario tanto de la extirpación de idolatrías andinas como de la brujomanía europea de los siglos XVI y XVII. En estas páginas hemos intentado explorar ese contexto diferente, siguiendo en él las pistas que nuestra fuente principal nos proponía.

Santiago del Estero era una región doblemente marginal dentro del imperio colonial español. Esto explica, al menos en parte, que el drama de Tuama estallara tan tarde como a mediados del siglo XVIII. Para entonces, podemos suponer que los procesos de mestizaje e hibridación cultural se encontraban ya bastante avanzados: las fronteras imaginarias de los pueblos de indios habían demostrado ser por demás lábiles y vivían en el pueblo de Tuama gentes de las más variadas condiciones, que desbordaban la rígida grilla colonial. Los mismos tributarios de las encomiendas (muchas de las cuales en “cabeza de la corona” y por lo tanto más laxamente controladas) se habían ido integrando progresivamente a los circuitos mercantiles, ofreciendo sus productos (textiles, miel, cera, grana) y su trabajo personal, y habían ido incorporando a través del matrimonio y de las migraciones a hombres y mujeres crecidos en otros pueblos, estancias o haciendas.

En ese contexto, el proceso que comprometió a Lorenza y a Francisca se nos presenta –al menos provisoriamente- como un episodio relativamente aislado. Incluso considerando el entero Tucumán colonial parece tratarse de un hecho poco frecuente. Y también en este punto podemos diferenciarlo de los procesos andinos y europeos, que formaban parte de una verdadera campaña de persecución, aceiteada y sistemática. Por el contrario, el caso de 1761 fue llevado adelante por un tribunal, que presumimos poco familiarizado en asuntos de magia y hechicerías.

Al emprender esta investigación nos hemos preguntado hasta qué punto valía la pena investigar las prácticas hechiceriles y su persecución en una región en la que la Extirpación de Idolatrías no tuvo actuación y la misma Inquisición no fue más que una receptora de denuncias, generalmente desestimadas^{lxxvii}. Esperamos haber demostrado que, aún cuando este proceso fuera un caso regional único y excepcional, su exploración es valiosa en varios sentidos. En primer lugar, porque el conflicto que se plantea sobre estas hechiceras nos abre una suerte de ventana desde la cual observar su *contexto*, su entramado social. Podemos así

reconocerlo, incorporar nuevas piezas que lo complejizan y enriquecer en consecuencia la imagen que habíamos logrado construir con el auxilio de otras fuentes. En segundo término, porque nos permite aproximarnos a los procesos de gestación de una cultura que podemos considerar “híbrida”, que iría diluyendo y erosionando las identidades étnicas originarias. Hacía mucho tiempo que las múltiples “naciones” que los cronistas inventariaban confusamente en sus textos (los tonocotés, vilelas, sanavirones, juríes...) habían desaparecido como tales para fundirse en un único denominador: el colectivo de los “indios” o, como los llamara uno de los jueces, de la “nación india”. Ahora las diferencias pasaban por si eran tributarios o libres, originarios, forasteros o “soldados”. Pero todos ellos, dentro y fuera del pueblo de indios, comprendían el quichua, compartían similares pautas de consumo, creían en la fuerza de los daños movilizados por el resentimiento o la envidia y temían a los hechiceros. Obviamente este “comensalismo” no rompía por completo la distancia cultural entre indios y españoles, como con evidencia nos manifestó Lorenza en su último acto de resistencia, al negarse a escuchar las exhortaciones que los sacerdotes le dirigían “en su lengua”. Es menester, entonces, efectuar algunas precisiones. Hemos señalado que la porción del proceso estudiada en este trabajo puede dividirse claramente en tres partes. En la primera fue el alcalde indígena quien marcó el rumbo del proceso. No obstante, como “indio” y en consecuencia como “rústico”, sus palabras parecen haber sido relativamente desestimadas por los jueces, que simplemente se ajustaron, como actores en un teatro, a recitar sus papeles. La segunda parte del proceso, en cambio, nos sitúa frente a un tribunal firmemente convencido de las capacidades mágicas de las acusadas y que tiene ya decidida una sentencia. Tal convicción, a nuestro juicio, reposaba sobre dos pruebas: la primera era la “calidad” de los testigos que presencian los nuevos desarrollos de la enfermedad de María Antonia; la segunda, la sustancial coincidencia de las formas de entender la etiología de las enfermedades.

En tercer lugar, intentamos una primera aproximación al estudio de la *salamanca*. En rigor, no nos parece tan importante dilucidar si el mito (o quizás el complejo ritual, nos queda la duda) de la *salamanca* es de origen indígena o español. Aunque la presencia evidente de elementos de la demonología europea pareciera apoyar la segunda hipótesis, que por otra parte es la que sostienen casi todos los estudiosos del tema, lo central es la resignificación de estos mismos en una clave distinta. En otras palabras, ni Lorenza ni Francisca repitieron mecánicamente en sus descripciones una imagen estereotipada de las *salamanca*s de los montes. Y en este sentido, la pregunta que hace muchos años se hiciera Bernardo Canal Feijoo, sensible observador de la cultura folclórica de nuestra región, mantiene toda su vigencia

“¿De dónde salieron esas costumbres sociales, esas músicas, esa decoración, esas tradiciones y leyendas –y en zonas aisladas como Santiago- ese idioma mismo, sino del fondo de ‘la historia’ encarnada en esos pueblos indios que la colonia articuló en su vasto organismo social?”^{lxxviii}

Rastreamos los elementos del “fondo de la historia” hacia atrás y hacia adelante. Hacia atrás, a partir de los escasos datos que nos han llegado acerca de las comunidades que poblaban nuestra región cuando llegaron los españoles, comunidades que eran ante todo recolectoras y que le otorgaban sacralidad a aquel ámbito que les proporcionaba su base de subsistencia. Así, no resulta extraño que los rituales y las borracheras castigados por las

autoridades coloniales tuvieran lugar en el monte. Hacia delante, en la riquísima cultura folclórica santiagueña, pacientemente recogida y conservada en los libros y apuntes de Di Lullo y de Canal Feijoo, entre otros autores. Nuestro aporte quiso, navegando entre las preguntas de los jueces y los discursos que trabajosa y desesperadamente fueron tejiendo las reas, situarse entre ese pasado remoto poco conocido y esa –cercana al presente– cultura popular.

ⁱ Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Turín, 1989, p.XXIV. (La traducción es nuestra.)

ⁱⁱ Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, 1988, p.LXXIII. Duviols no duda en este texto en tomar el caso de los bienaventurados (*benandanti*) estudiado por Ginzburg como modelo teórico y metodológico para analizar los procesos por hechicería peruanos.

ⁱⁱⁱ El proceso de 1761 (en adelante *Proceso*) se conserva en la sección Tribunales del Archivo Provincial de Santiago del Estero. La documentación está sólo parcialmente foliada, por lo cual en las citas habremos de utilizar una numeración personal de las fojas.

^{iv} Cfr. Carlos Garcés, *Brujas y adivinos en Tucumán (siglos XVII y XVIII)*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1997. Algunos de los procesos analizados por Garcés fueron tratados con anterioridad en los viejos trabajos de Emilio Catalán, “Los tormentos aplicados a los brujos por la justicia colonial de Tucumán y Santiago del Estero”, *Trabajos del Instituto de Estudios Históricos de Tucumán*, 1, San Miguel de Tucumán, 1936 y de J. López Mañán. De este último cfr. “La prueba testimonial en la superchería. Justicia criminal tucumana del siglo XVIII”, en *Tucumán antiguo*, Buenos Aires, Universidad Nacional del Tucumán, 1916, pp. 89-96 y en el mismo volumen, “El suplicio de una hechicera. Justicia criminal tucumana en el siglo XVII”, pp. 97-110. Adolfo González Rodríguez abordó recientemente el estudio de este proceso en “Juicio por hechicería en Santiago del Estero. El caso de las indias Lorenza y Pancha”. *Temas americanistas*, 14, Sevilla, Seminario de Historia de América, 1998, pp.27-31. Finalmente, Fernando Pagés Larraya publicó parcialmente algunos de estos procesos en *Delirium. Documentos para la etnohistoria de crímenes y tormentos de naturales en el Tucumán colonial*. Buenos Aires, Publicaciones del seminario de investigaciones sobre antropología psiquiátrica, CONICET, 1991. Por nuestra parte, hemos incursionado recientemente en esta problemática, cfr. al respecto “La fama de la hechicera. La buena reputación femenina en un proceso criminal del siglo XVIII”. En Fernanda Gil Lozano, Valeria Pita y María Gabriela Ini, *Historia de las mujeres en la Argentina. Colonia y siglo XIX*. Buenos Aires, Taurus, 2000, pp. 27-47.

^v *Proceso*, f.5.

^{vi} Cfr. Ricardo Zorraquín Becú, *La justicia capitular durante la dominación española*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UBA, 1947, pp. 15-17.

^{vii} Francisco de Paz fue comisionado por el cabildo para controlar pesas y medidas en 1751; ejerció el cargo de alcalde de segundo voto en 1752 y en 1764 fue nombrado escribano público y del cabildo, función que desempeñó por lo menos hasta 1766. Manuel del Castaño hizo su carrera con posterioridad a la fecha del proceso: en 1762 lo encontramos como procurador de la ciudad, en 1765 como candidato a alcalde de segundo voto, cargo que desempeña finalmente en 1766. Por último, Salvatierra ejerce como tesorero del Cabildo en 1751 y 1757, es candidato a puestos concejiles en 1759 y 1760 y alcalde de primer voto en 1761. *Actas Capitulares del Cabildo de Santiago del Estero*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, Kraft, 1941, tomo II, pp. 95, 96, 103, 293, 304, 348, 361, 421,475 y 483.

^{viii} Andrés Figueroa, *Linajes santiagueños*, Córdoba, Librería Dante, 1927, p.85. Un inventario de las temporalidades de Santiago del Estero de 1790 menciona tres expedientes (lamentablemente sin fecha) *contra*

Castaño, que lo involucran en negocios dudosos con los bienes de los regulares expulsos. En ellos se lo encuentra traficando con bueyes, carretas y carretones (que no paga) y “haciendo postura a trescientas cavezas de Ganados de Matanza de la Estancia de Sn. Ygnacio” *Revista del Archivo de Santiago del Estero*, (en adelante *RASE*), XI:20, 1929, p.17.

^{ix} Andrés Figueroa, *Linajes...cit.* pp.43, 44.

^x Los pobleros fueron suprimidos legalmente con las ordenanzas de Alfaro pero se mantuvieron en algunas encomiendas a lo largo del siglo XVII cuando un abultado número de tributarios exigía su administración.

^{xi} Sobre Buenos Aires cfr. C.A. García Belsunce *et alli*, *Buenos Aires, 1800-1830. Salud y delito*, Emecé, Buenos Aires, 1977, p.223. En referencia a Córdoba nos basamos en las comunicaciones personales de Jaqueline Vasallo. Esta especialista en historia del derecho consultó más de 400 expedientes criminales en el archivo provincial y encuentra que el dictamen del asesor, otorgado por lo general antes de dictar sentencia, solía ser decisivo a la hora de la sentencia. En cualquier caso, los jueces inferiores debían además consultar siempre con los superiores cuando las sentencias condenaban a pena de muerte, aflictivas o de vergüenza. Cfr. al respecto, A. Levaggi, *Historia del derecho penal argentino*, Perrot, Buenos Aires, 1978, p.33.

^{xii} Es que, tal como lo ha señalado António M. Hespanha, en las sociedades tradicionales en las que las autoridades judiciales son elegidas antes por su prestigio social que por su calificación técnica, lo característico es “el uso no técnico del lenguaje jurídico” dado que “su escaso tecnicismo evita el distanciamiento entre el tribunal y su auditorio, y permite, por tanto un cierto control y participación del público en el proceso y a fin de cuentas, en el fallo”. Antonio M. Hespanha, “Sabios y rústicos. La dulce violencia de la razón jurídica”. *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p.24. No obstante y como contrapartida, la cultura jurídica estaba difundida más ampliamente difundida entre los funcionarios y en general durante el período colonial de cuanto lo estaría posteriormente.

^{xiii} A. Levaggi, *Manual de Historia del Derecho argentino (castellano, indiano/nacional)*, Depalma, Buenos Aires, 1981, tomo I, p.26.

^{xiv} Nuestra afirmación se basa en que ninguno de los archivos del noroeste argentino, ni siquiera el fondo del Tribunal del Santo Oficio, alberga un número significativo de procesos contra hechiceros entre sus causas criminales.

^{xv} Ana Sánchez, estudiosa de los procesos de hechicería juzgados por la Inquisición limeña, ha constatado que mientras que las más altas autoridades judiciales requerían evidencias efectivamente comprobables, los representantes de la justicia local compartían generalmente un imaginario idéntico al de los sujetos por ellos juzgados. Este proceso no llega a instancias mayores pero la hipótesis de Sánchez se confirma en lo que toca al poder local. Cfr. Ana Sánchez, “Mentalidad popular frente a ideología oficial: el Santo Oficio de Lima y los casos de hechicería (Siglo XVII). En, E. Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, Lima, 1991. El mismo esquema constatan Jorge Hidalgo Lehuéd y Nelson Castro Flores en “Fiscalidad, punición y brujerías. Atacama, 1749-1755”, *Estudios Atacameños*, 13, 1997, pp. 105-135, quienes analizan un proceso atacameño que presenta fuertes semejanzas con el nuestro. Para fortuna de los imputados en este juicio, el caso pasó a la Audiencia de La Plata que desestimó la denuncia. Por último, también en la Inquisición metropolitana encontramos ejemplos similares. Carmelo Lisón Tolosana desarrolla la cuestión en referencia al tribunal compostelano, distante por sus métodos extremos y horizonte mental de la Suprema. Cfr. de este autor *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Akal, Madrid, 1987, especialmente, pp.16 a 21.

^{xvi} Por lo que hace a los cuestionarios a los que fueron sometidos reos/as acusados de hechicería podemos situar en un extremo los procesos iniciados en el marco de las Visitas de Extirpación de Idolatrías, que tenían un “molde” más o menos común o bien obedecían a cuestionarios fijos y estaban en manos de personal eclesiástico y capacitado para llevarlos a cabo. Basamos nuestra afirmación en las transcripciones presentes en Ana Sánchez, *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1991, pp.1-208 y en Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglos XVII-XIX*, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1994, pp. 171-536. (En rigor, en esta última obra no todos los procesos se insertan en el marco de la Extirpación). En una situación intermedia podríamos ubicar los procesos cordobeses . cfr. Marcela Aspell de Yanzi Ferreira, “De ángeles, sapos y totoras quemadas. Magia y Derecho en Córdoba de Tucumán”, *Revista de la Facultad*, 4:2, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Córdoba, 1996, pp. 43-86. Como se mencionó, estos contaban con un mayor

asesoramiento legal. En los casos expuestos por Yanzi Ferreira, los imputados proceden a responder previa lectura de los cargos formulados. Por último, los procesos por hechicería de la jurisdicción de San Miguel de Tucumán que hemos reunido nos muestran diversos procedimientos para la formulación de los cuestionarios. En algunos casos simplemente se leía la petición de querrela (por ejemplo, en el proceso contra María Mesa de 1689 e Isabel Olloscos, Archivo Histórico de Tucumán, Crimen, caja 1, expediente 6), en otros, los jueces se atenían a un cuestionario previamente confeccionado (proceso contra la India Clara, 1719, Archivo Histórico de Tucumán, Crimen, caja 2, expediente 7) o bien se sometía a los reos a interrogatorios estereotipados (como el que le fuera efectuado a la india Luisa González en 1688, Archivo Histórico de Tucumán, Crimen, caja 1, expediente 9.).

^{xvii} En los procesos contra hechiceros es frecuente recordarle a los reos discusiones anteriores con las presuntas víctimas. El daño preternatural es siempre movilizado por el rencor y la envidia.

^{xviii} El papel de la autoridad cacical en las sociedades andinas durante la extirpación es tema de reflexión entre los especialistas. En la opinión de Luis Millones los señores étnicos redoblaron su poder durante el período colonial, protegiendo abiertamente a los hechiceros, que eran además sus paniaguados. Nicholas Griffith, que comparte esta visión, agrega que la extirpación proporcionó a la comunidad “un arma más entre el arsenal a disposición de los grupos que rivalizaban por el cacicazgo” para invocar a la justicia española a intervenir en sus disputas políticas internas. Esta última idea nos parece particularmente sugestiva para trabajar este caso si bien los curacas santiagueños aparecen ya en las primeras crónicas como figuras desprovistas de poder. Por el contrario, en el siglo XVIII, los alcaldes indígenas de algunos pueblos se nos revelan como autoridades sólidas e incuestionables. Cfr. Luis Millones, “Mesianismo e idolatría en los Andes Centrales”. En AAVV, *Estructuras sociales y mentalidades en América Latina. Siglos XVII y XVIII*, Biblos, Buenos Aires, 1990, p. 202 y Nicholas Griffith, *La cruz y la serpiente*, Universidad Católica, Lima, 1998 (cita en p. 214).

^{xix} La “minga” era un sistema de ayuda recíproca generalmente utilizado para las cosechas o los trabajos que necesitaban de la concurrencia de muchas personas que luego eran “convidados” por el beneficiario de la ayuda. Por extensión, “mingar” es ayudar voluntariamente a alguien en alguna tarea.

^{xx} Olochan declaró en el proceso posteriormente, sin aportar argumentos en beneficio de Lorenza. Por el contrario afirmó que “publicante. Se dize qe Lorenza y Pancha executaron todo esto por varios cuentos qe entre ellas tuvieron y que son mujeres de mala fama en el pueblo de Tuama en lo que mira al exercicio diabólico de echiseras”, *Proceso*, f. 86.

^{xxi} La premisa del razonamiento, común a la mayor parte de los procesos de hechicería, es que sólo puede curar un daño quien lo provoca, dado lo ambiguo del poder del hechicero. Lo mismo ocurre a la inversa, con los curanderos, ya que “si una persona es capaz, tiene poder y facultad para dehechizar, ¿no podrá también hechizar? Si maneja fuerzas que desligan, ¿no estará también al alcance de su mano el poder ligar?” C. Lisón Tolosana, *Brujería...cit.*, p. 50.

^{xxii} De este último episodio se encuentran en el proceso diferentes versiones: el alcalde certificó haber presenciado una suerte de parto y haber ultimado personalmente muchas de esas arañas. Lorenzo Soto, testigo aportado por el alcalde, no había visto agua ni pescados (en rigor, nadie VIO el pescado, sólo oyeron hablar de éste a la enferma) no obstante haber auxiliado a la enferma durante la curación. Varios testigos coincidieron en que las arañas expelidas por María Antonia se refugiaron bajo la falda de Lorenza, quien se apresuró a ocultar el pescado entre sus senos. “Echar” por la boca, el ano o la vagina eran “procedimientos guiados por un principio común: expeler, hacer expeler, neutralizar una especie de energía negativa, destructora, causante de enfermedades y desgracias”, Laura de Mello e Souza, *El diablo en la tierra de Santa Cruz*, Alianza América, Madrid, 1993, p.156.

^{xxiii} La “fama”, así como condenaba, podía también ser criterio de santidad, tal el peso de la “vox populi” en el derecho de Antiguo Régimen. Cfr. al respecto Antonio García y García, “Religiosidad popular y derecho canónico”. En C. Alvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords.), *La religiosidad popular. Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 231-245.

^{xxiv} Como es sabido, la tortura para obtener la confesión era un recurso al que apelaban tribunales eclesiásticos y civiles, si bien estos últimos lo hacían con mayor liberalidad y frecuencia. Cfr. Enrique Gacto Fernández, “Observaciones jurídicas sobre el proceso inquisitorial”. En Abelardo Levaggi (comp.), *La Inquisición en Hispano América*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1997, pp.13-41.

^{xxv} La bibliografía sobre la hechicería/brujería es casi interminable. Para el caso europeo, remitimos al excelente estado de la cuestión de Fabián Campagne, introducción a Fray Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1997. También los trabajos sobre la hechicería indígena en el área andina son muy numerosos. Además de los ya citados en precedencia, destacamos el estudio de Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1990, cap. IX. De particular interés –y quizás más cercano a nuestro caso– es el análisis de la “hechicería colonial” de Laura de Melo e Sousa, *El diablo...*, especialmente en la parte II, cap. 1. Como señala la autora, los procesos coloniales característicos son en su mayor parte contra hechiceros individuales. Agreguemos finalmente, que todos los procesos que hasta ahora hemos compilado para el territorio hoy argentino, algunos de los cuales analizados por Garcés en *Brujas...cit.*, también son estrictamente contra hechiceros individuales (llevamos reunidos una veintena). El de 1761 es, hasta el momento, el único en el que está presente la figura del pacto diabólico colectivo.

^{xxvi} *Proceso*, f. 39.

^{xxvii} *Proceso*, f. 39.

^{xxviii} Nuevamente viene al caso una reflexión de António M. Hespanha. Según el autor portugués “la memoria de una cultura oral se apoya en el testimonio, el cual, al no poder ser por otros medios verificado, es aceptado por su autoridad. El testimonio, por tanto, no vale en razón de la verosimilitud de lo que se testimonia, sino por la credibilidad de quien lo da o por la naturaleza sagrada de su forma”. A.M. Hespanha, “Sabios... *op. Cit.* P. 28-29.

^{xxix} *Proceso*, f. 45.

^{xxx} *Proceso*, fojas 45 y 46.

^{xxxi} Los procesos de extirpación de idolatrías andinos involucraron en su mayoría a especialistas terapéuticos quienes curaban “de dos maneras: o bien se reintegra algo que falta al cuerpo de la persona que está enferma o bien se extrae del cuerpo algo que no pertenece”. En todo caso, su poder es beneficioso. En contraposición, el *layqa*, discípulo de Zupay, era el especialista en magia negra y sus instrumentos, siguiendo los ejemplos aportados por Griffith, no eran muy distintos de los que supuestamente aplicaban Lorenza y Francisca (por ejemplo, aparecen las espinas). Según este último autor, la Extirpación juzgó a los hechiceros idólatras reproduciendo “el escepticismo y la incredulidad que caracterizó la persecución de los hechiceros por la Inquisición en la España metropolitana” y descartando en consecuencia la presencia demoníaca en sus prácticas. Nicholas Griffith, *La cruz...cit.*, ps. 141 y 148.

^{xxxii} De hecho hoy en día el término “curar” tiene entre los pobladores rurales santiagueños el doble sentido de sanar y dañar. Y el arte de curar y dañar es la única habilidad que se considera pueden aprender las mujeres – las estudiosas– en las salamanca.

^{xxxiii} *Proceso*, foja 46.

^{xxxiv} En rigor Marcos Azuela era considerado médico por los declarantes indígenas –con excepción de Lorenza, su delatora– y hechicero de larga fama para los blancos que lo conocieron y trataron con él.

^{xxxv} Lorenza tenía en el momento del proceso 40 años y Francisca 50. Obviamente, como es frecuente en esta época las edades se deducían aproximadamente a partir del aspecto físico, ya que ninguna de ellas supo precisarlas.

^{xxxvi} Recordamos que Lorenza y Francisca declararon en quechua y que es el Zupay quien preside la salamanca. Esta figura no coincide exactamente con el demonio europeo sino que presenta muchos rasgos sincréticos. “Su perversa idiosincrasia se manifiesta desde la travesura (...) hasta las acciones más crueles y protervas de clara índole satánica”. Antonio Paleari, *Diccionario mágico jujeño*, Editorial Pachamama, San Salvador de Jujuy, 1982, p.522.

^{xxxvii} El quimil es una cactácea que crece en las tierras salitrosas y arenosas. Las espinas de quimil tienen entre 25 y 30 cm, son quebradizas en tiempos de seca y venenosas en la estación húmeda. La planta tiene aplicaciones en la medicina popular, entre otras, se utiliza como infusión para curar la tos. Cfr. María Teresa Ávila, *Flora y fauna en el folklore de Santiago del Estero*, Casa Violetti, Tucumán, 1960, pp. 101-103. La utilización de las espinas, como otros elementos que luego mencionaremos, se encuentra presente en la cultura folclórica de la región. Orestes Di Lullo, por ejemplo, hace referencia a la *prendida*, “un acto de brujería que se practica en Matará cuando alguien ha muerto por causa de un maleficio...” y “...los familiares (...) desean ejercer

venganza contra quien causó dicha muerte” y a otros daños unidos a esta cactácea. Cfr. de este autor *El folklore de Santiago del Estero. (Material para su estudio y ensayos de interpretación)*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1943, p. 317.

^{xxxviii} Orestes Di Lullo, *El folklore...cit.*, p. 413-414.

^{xxxix} Gran parte de las plantas del monte santiagueño podían utilizarse para extraer tintes naturales. La chilca, la jarilla, el molle, el mistol, la achira, el aguaribay, el churqui, el jume, el guayacán, el piquillín y el tala son algunos de los colorantes cuyo uso documentó Di Lullo en la década del cuarenta de este siglo. Cfr. Orestes Di Lullo, *El folklore...cit.*, p. 319. El quimil ya mencionado es además una de las plantas más atacadas por la cochinita, insecto del cual se extraía un tinte rojo muy utilizado en la producción doméstica de textiles.

^{xi} *Proceso*, f. 46.

^{xii} “[Lorenza] se salió por dha puerta y sintió que volaba según el ruydo que hizo”. *Proceso*, f.59 [subrayado nuestro].

^{xiii} El vuelo mágico (transvección) a horcajadas de escobas u obtenido apelando a ungüentos, es uno de los componentes clásicos del estereotipo del sabbat. Cfr. Frank Donovan, *Historia de la brujería*, Alianza, Madrid, 1988, pp.64-67. En rigor, en los materiales recogidos actualmente por la investigación folclórica, también suele atribuirse a las brujas de la salamanca la capacidad de volar, separando la cabeza del cuerpo. Quizás de aquí provenga el personaje legendario de la *Umita* (cabeza en quichua), cabecita femenina voladora y gimiente. Cfr. Marisa Villagra, *Ronda de voces. Edición comentada de relatos orales documentados en Amaicha del Valle*, NOA, Stocholms Universitet, Estocolmo, 1995 y sobre la Umita santiagueña José Togo, *Mitología santiagueña*, Santiago del Estero, 1992, mimeo.

^{xliii} *Proceso*, f. 46.

^{xliv} Si bien, dada la maduración del estereotipo del sabbat en tiempos de la “brujomanía”, suelen ser bastante más precisas y contienen más supuestos que las del proceso de 1761. Cfr. los ejemplos expuestos en Jeffrey B. Russell, *Historia de la brujería. Hechicería, herejes y paganos*, Paidós, Barcelona, p.103; Christoph Daxelmüller, *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997, pp. 175 –179; Frank Donovan, *Historia...cit.*, 174-175. Cabe destacar que en España el estereotipo del sabbat no se instaló sólidamente y que es probable una mayor familiaridad de los jueces con el complejo hechiceril que con el brujeril. Agradezco a Fabián Campagne que llamó mi atención sobre este asunto.

^{xlv} *Proceso*, f. 47.

^{xlvi} Las ratificaciones tenían lugar 24 horas después de la confesión y no podía emplearse el tormento para obtenerlas.

^{xlvii} *Proceso*, f.54.

^{xlviii} *Proceso*, fs. 60-61.

^{xlix} *Proceso*, f. 61.

¹ Esta es la acepción que todavía hoy perdura (y como veremos luego, tampoco era casual que designase a la ciudad universitaria). Así, en un testimonio oral recogido recientemente por Marisa Villagra, un informante de Amaicha (provincia de Tucumán) definió a la salamanca como “un colegio de brujos”. Marisa Villagra, *Ronda... cit.*, p. 133 y en los pobladores rurales aún hoy se habla de los “estudiantes” o “estudiosos”.

^{li} De los parajes que se mencionan en la fuente, sólo hemos podido localizar uno: Ambargasta, estancia cercana a la salina homónima. Cabe destacar que en el resto del noroeste argentino la salamanca suele asociarse al ámbito serrano y a la montaña y no, como en Santiago, al bosque de tierras bajas.

^{lii} Los relatos campesinos insisten en el reconocimiento de las salamancas a través de la música, una música irresistible de zambas, gatos y chacareras ejecutadas con arpas, guitarras, violines y bombos. Agreguemos durante la época colonial el arpa y la guitarra eran instrumentos que habitualmente se utilizaban para acompañar las misas, incluso en las áreas rurales.

^{liii} Pablo Fortuny menciona varias posibles etimologías, una de las cuales remite al término quichua *sallacmanca*, “olla maligna” (*Supersticiones Calchaquíes*, Huemul, Buenos Aires, 1965, p.138). Para Félix Coluccio, en cambio, proviene de *salamandra*, símbolo del fuego y por derivación del infierno, *Diccionario folklórico argentino*, Luis Laserre y Cia, Buenos Aires, 1964, p. 422. Sobre la comedia mágica española, cfr. Julio Caro Baroja, *Teatro popular y magia*, Eds. Revista de Occidente, Madrid, 1974.

^{liv} Destaquemos que en las declaraciones de las reas no se habla de cuevas o cavernas, a diferencia de lo que se describe en las versiones elaboradas sobre la tradición oral y en las españolas. Por ejemplo, siguiendo a Bernardo Canal Feijoo la salamanca, al igual que en la obra de Ruiz de Alarcón, “es una cueva o un remanso, lejos de todo, hasta del ruido”, Bernardo Canal Feijoo, *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago del Estero*, Compañía Impresora Argentina, Buenos Aires, 1935, p. 56. La figuración de la cueva se

repite también en los diccionarios folclóricos ya citados. Di Lullo en *El folklore...cit.*, p. 178, describe la salamanca como “un lugar oculto entre los breñales, de difícil acceso, cuya entrada conduce a una cueva amplia y lóbrega”. Por último, la obra de Juan Ruiz de Alarcón a la que hacemos referencia es *La cueva de la Salamanca*, escrita en 1622 y analizada sumariamente por Julio Caro Baroja en *Teatro popular...cit.*, p. 59.

^{lv} No vamos a extendernos demasiado sobre este punto porque ya lo hemos hecho en trabajos anteriores. Cfr. por ejemplo, "Los que se van y los que se quedan: migraciones y estructuras familiares en Santiago del Estero (Río de la Plata) a fines del período colonial". En: *Quinto Sol. Revista de Historia Regional*, 1, 1997 y "Familia, ciclo de vida y economía doméstica. El caso de Salavina, Santiago del Estero, 1819". En: *Boletín del Instituto Ravignani*, 12, 1996.

^{lvi} También la evidencia arqueológica corrobora la importancia de la recolección en la economía de las comunidades indígenas de los ríos Dulce y Salado para el período prehispánico. Cfr. al respecto Ana María Lorandi y Delia Magda Lovera, “Economía y patrón de asentamiento en la provincia de Santiago del Estero”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, tomo VI, Buenos Aires, 1972, pp. 173-191. En cuanto a la “algarrobiada” actual remitimos nuevamente a la excelente obra de Orestes Di Lullo, *El folklore...cit.* pp.72-73 y del mismo autor *La alimentación popular en Santiago del Estero*, El Liberal, Santiago del Estero, 1935, pp. 76-81.

^{lvii} Por cierto el bosque como refugio de las brujas y de los bandidos es un tópico prácticamente universal. No obstante, si insistimos sobre el tema para Santiago es porque aquí la población *subsistía* fundamentalmente gracias a la recolección de productos silvestres. Sobre las deidades santiagueñas del monte cfr. Orestes Di Lullo, *El folklore...cit.*, pp. 174 a 187.

^{lviii} Agradecemos a Silvia Palomeque que nos sugirió explorar esta línea de trabajo. Ella llamó la atención sobre el asunto en “El mundo indígena (siglos XVI-XVIII)”, en Enrique Tandeter (comp.), *Nueva Historia Argentina*, tomo II, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, pp. 87-143. Cfr. también el reciente y valioso trabajo de Isabel Castro sobre las borracheras rituales en las comunidades cordobesas: “Transformaciones y continuidades de sociedades indígenas en el sistema colonial. El "pueblo de indios" de Quilino a principios del siglo XVII”. *XVIII Jornadas de Historia Económica*, San Miguel de Tucumán, 21 de setiembre de 2000.

^{lix} La bebida fermentada que se consumía era la chicha de algarroba, aborrecida por el personal eclesiástico. En las constituciones del primer sínodo del Tucumán (1597) se prescribía “que se quiten las borracheras de los yndios (...) que procuren evitar en quanto pudieren las borracheras que son orixen de ydolatría y orribles ynsestos principalmente en el tiempo que coxen algarroba en el que suelen matarse y herirse muchos”.

Roberto Levillier, *Gobernación del Tucumán. Papeles eclesiásticos. Siglo XVII*, Madrid, 1920, p.17
Agreguemos que hay variedades de la algarroba que producen efectos alucinógenos, como es el caso de la *prosopis vinalis*. Los estudios etnológicos sobre el shamanismo en el Chaco reportan esta información. Cfr. al respecto Alfredo Tomasini, *El shamanismo de los Nivaklé del Gran Chaco*, Buenos Aires, CAEA, 1997, p.7.

^{lx} “Los indios destas provincias [por Santiago del Estero] es gente humillde, idólatras de idolatrías no intrincadas. Entran bien en las cosas de nuestra Santa Fe Católica”, “Relación de las provincias de Tucumán que dio Pedro Sotelo de Narváez, vecino de aquellas provincias, al muy ilustre señor Lic. Cepeda, Presidente desta Real Aud. De La Plata (1583)”. En: Roberto Levillier, *Nueva Crónica de la conquista del Tucumán*, tomo III, Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Varsovia, 1928, pp.324-332. En estos términos se expresaba la ausencia de un espacio fijo para realizar los rituales y de estructura religiosa especializada. El término de comparación, en torno a este tema como a otros, lo constituían las comunidades indígenas de los Andes Centrales.

^{lxi} “Tuve aviso que en la mayor parte de los pueblos de yndios avia cantidad de hechizeros e que hazian mucho daño entre ellos (...) e los culpados me traxesen ante mi fueron mas de quarenta e por la ynformacion e indicios procedi contra ellos e se quemaron los que confesaron el delito. A sido justicia muy acertada por lo que quedaron encubiertos escarmentaron en esto. Un onbre de los quemados confiesa aver muerto de veinte personas arriba, eran viejos de mas de sesenta años y algunos de más de ochenta”. Juan Ramírez de Velazco, “Carta al Rey (1586)”. En Ricardo Jaimes Freyre, *El Tucumán colonial*, Coni, Buenos Aires, 1915, p.108.

^{lxii} Otro proceso por hechicería que hemos recopilado y que tuvo lugar en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán, el Diablo aparece caracterizado como español. Este documento de 1703 es analizado en uno de los capítulos de libro ya citado de Carlos Garcés.

^{lxiii} El mito del *familiar*, de gran difusión en el noroeste argentino, puede insertarse en plena regla en este esquema. Según Paleari “El parentesco mitotemático con la Salamanca es evidente, pero en este caso se agregan connotaciones de clara índole social, política e

ideológica. Que algunos tengan tanto y otros tengan tan poco no parece cosa de Dios sino del Diablo; que donde hay una injusticia suele vérsese la cola". Antonio Paleari, *Diccionario...* p.165.

^{lxiv} Orestes Di Lullo, *El folklore...cit.*, p. 173.

^{lxv} Según Alfred Metraux "los misioneros siempre han fallado en su empeño de hallar en la religión de los indios chaqueños el concepto de un Ser Supremo". Tampoco existe en su cosmovisión un equivalente del demonio europeo, sino una multiplicidad de seres sobrenaturales que pueden hacer daño dadas determinadas condiciones y, sobre todo, provocando enfermedades. Cfr. A. Metraux, "Estudios de etnografía chaqueña". En *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, tomo V, Universidad Nacional de Cuyo, 1944, pp. 294-312.

^{lxvi} *Proceso*, f.48.

^{lxvii} *Proceso*, f.54. Una práctica semejante, pero dirigida *contra* las brujas, recogió Orestes Di Lullo en *El folklore...cit.*, p.311. Según observaba este autor, entre los pobladores de la campaña era común el uso de los "desguardos" "bolsitas que se cuelgan del cuello a modo de escapularios y que contienen pelos y piedritas". Tampoco es improbable que tal "pólvora" fuera una sustancia alucinógena de las muchas que circulaban en la región desde tiempos inmemoriales.

^{lxviii} Gran parte de las prácticas utilizadas por Lorenza, Francisca y luego Marcos Azuela para "curar" aparecen descriptas para la puna contemporánea por María Cristina Bianchetti en *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la puna argentina*, Salta, Victor Manuel Hanne editor, 1996. La hallamos con mayor frecuencia en éste y en otros procesos y que conserva en la actualidad el mismo nombre, es la *sobada* o masaje para colocar los huesos o determinados órganos en su lugar. Cfr. la obra citada, especialmente la p. 81.

^{lxix} Sobre el "daño" en el noroeste argentino actual cfr. Bianchetti, *cit.*, p.136 y sigs.

^{lxx} No se trata de una excepción. La encontramos también en otros procesos tucumanos que como en este caso comprometen a madre e hija, victimarias de yernos, cuñados y cuñadas.

^{lxxi} La legislación criminalista española especificaba y reprimía con mayor dureza los homicidios ejecutados contra parientes, cfr. A. Levaggi, *Historia del derecho penal argentino*, Perrot, Buenos Aires, 1978, p.44.

^{lxxii} "Relación anónima acerca de los pueblos que descubrió e iba a poblar don Jerónimo Luis de Cabrera, gobernador de los juríes en el Tucumán"(1571), Biblioteca Nacional, *Colección Gaspar García Viñas*, N. 1573, p.2. La cita es sobre Córdoba. Sobre parentesco, migraciones y matrimonios en el contexto de los pueblos de indios santiagueños, cfr. nuestros trabajos "Migraciones, estructuras familiares y ciclo de vida: los pueblos de indios de Santiago del Estero a fines del siglo XVIII". *III Jornadas Argentinas de Estudios de la Población*, Santa Rosa, 13 de octubre de 1995 y "Los matrimonios en la doctrina de Soconcho: tierra y endogamia en tres pueblos de indios santiagueños. 1750-1809", *XV Jornadas de Historia económica*, Tandil, octubre de 1996.

^{lxxiii} *Proceso*, f.65

^{lxxiv} Corresponde a la declaración del testigo don Feliz Ferrer, *Proceso*, f.66.

^{lxxv} *Proceso*, f.74.

^{lxxvi} *Proceso*, f. 152.

^{lxxvii} Cfr. José Toribio Medina, *El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las provincias del Plata*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1899 y, aunque muy poco aporta, Efraín U. Bischoff, "La Inquisición en Córdoba". En: *Cuadernos de Historia* 17, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1992.

^{lxxviii} Bernardo Canal Feijoo, *Ensayo..., op. Cit.*, p. 33.

RESUMEN

A través de un proceso criminal contra hechiceros se analizan el proceso de aculturación y las formas de resistencia que gradualmente fueron tomando cuerpo en el interior de los pueblos de indios de Santiago del Estero. En particular, nos detenemos en el estereotipo de la *salamanca*, que presenta algunas similitudes formales con el sabbat europeo y que surge de las confesiones de las reas. Nuestra hipótesis es que las salamancas son un exponente más de la cultura híbrida, fruto de más de dos siglos de sujeción colonial.

ABSTRACT:

Based on a sorcery criminal process this article analyses both acculturation and strategies of resistance fostered in Indian settlements of Santiago del Estero. Focused mostly on the *salamanca*, a ritual that in some of its features evokes the European *sabbat*, the author proposes that the *salamancas* are an exponent of the hybrid culture that emerged in the area during the colonial time.