

Las hechiceras de la Salamanca. Pueblos de indios y cultura folclórica en las márgenes del imperio colonial español. Santiago del Estero (actual noroeste argentino), 1761

Judith Farberman

Abstract

Based on a trial for sorcery 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 sabbath, the author proposes that the salamanacas are an exponent of the hybrid culture that emerged in the area during the colonial time.

Résumé

Dans les actes d'un procès judiciaire intenté contre des sorciers, on analyse le processus d'acculturation et les formes de résistance qui se sont développés graduellement à l'intérieur des villages indigènes de Santiago del Estero. On s'arrête arrêtons, en particulier, sur le topique de la "salamanca", stéréotype qui présente certaines coïncidences formelles avec le "sabbat" européen, et qui surgit des confessions des inculpées. Notre hypothèse est que les "salamanacas" sont un exemple d'une culture hybride, forgée pendant plus de deux siècles de domination coloniale.

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 tópico de la salamanca, estereotipo que presenta algunas similitudes formales con el sabbat europeo, y que surge de las confesiones de las reas. Nuestra hipótesis es que las salamanacas son un exponente más de la cultura híbrida, fruto de más de dos siglos de sujeción colonial.

Citer ce document / Cite this document :

Farberman Judith. Las hechiceras de la Salamanca. Pueblos de indios y cultura folclórica en las márgenes del imperio colonial español. Santiago del Estero (actual noroeste argentino), 1761. In: Bulletin Hispanique, tome 102, n°1, 2000. pp. 65-91.

doi : 10.3406/hispa.2000.5033

http://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_2000_num_102_1_5033

Document généré le 25/09/2015

LAS HECHICERAS DE LA SALAMANCA. PUEBLOS DE INDIOS Y CULTURA FOLCLÓRICA EN LAS MÁRGENES DEL IMPERIO COLONIAL ESPAÑOL. SANTIAGO DEL ESTERO (ACTUAL NOROESTE ARGENTINO), 1761.

Judith FARBERMAN *

Dans les actes d'un procès judiciaire intenté contre des sorciers, on analyse le processus d'acculturation et les formes de résistance qui se sont développés graduellement à l'intérieur des villages indigènes de Santiago del Estero. On s'arrête arrêtons, en particulier, sur le topique de la "salamanca", stéréotype qui présente certaines coïncidences formelles avec le "sabbat" européen, et qui surgit des confessions des inculpées. Notre hypothèse est que les "salamancas" sont un exemple d'une culture hybride, forgée pendant plus de deux siècles de domination coloniale.

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 tópico de la salamanca, estereotipo 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.

Based on a trial for sorcery 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 *sabbath*, the author proposes that the *salamancas* are an exponent of the hybrid culture that emerged in the area during the colonial time.

Mots-clés : Indigènes - sorcellerie - "Salamanca".

* Universidad Nac. Quilmes/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Este artículo se benefició de la lectura de numerosos colegas y amigos. Quiero agradecer especialmente a Fabián Campagne, Ana María Lorandi, Jorge Gelman, Raquel Gil Montero, Alberto Tasso, Jaqueline Vasallo, Gastón Gabriel Doucet, Silvia Palomeque y Roberto Di Stefano sus comentarios críticos y observaciones.

B. Hi., T. 102, 2000, n° 1, p. 65 à 91.

I. – INTRODUCCIÓN

En el año 1761 tuvo lugar en la ciudad de Santiago del Estero una causa por hechicería que terminó involucrando a una decena de mujeres indígenas. En el contexto colonial rioplatense un proceso de esta naturaleza era de por sí algo poco habitual, pero además otras razones hacían de él un caso excepcional: el elevado número de personas que incriminó, la celeridad con que se resolvió, y el hecho de estallar en el interior de un pueblo de indios.

La causa dio comienzo cuando Josep Martínez, alcalde indígena del pueblo santiagueño de Tuama, presentó ante el Cabildo de la ciudad una denuncia contra dos mujeres de su comunidad 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 cómplices¹.

En este preciso momento el proceso cambiaba su carácter porque dejaba de tratarse de un caso de hechicería individual para rozar la brujería, incluyendo uno de sus componentes fundamentales: el pacto colectivo con el demonio. Es que, a partir de las distintas declaraciones que los jueces « arrancaron » a las reas Lorenza y Francisca, fue construyéndose un estereotipo de aprendizaje diabólico que presenta ciertas semejanzas formales con el sabbat europeo. Según Lorenza, conducidos por el Demonio a la *salamanca*, varios hechiceros se habrían puesto de acuerdo para hacer « el daño a todos los que pudiesen ».

Carlo Ginzburg creyó reconocer en el estereotipo del sabbat una « formación cultural de compromiso: el híbrido resultado de un conflicto entre cultura folclórica y cultura docta »². 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 »³. En lo que sigue, y salvando las dis-

1. En este contexto, « china » significa criada doméstica, no tiene connotaciones étnicas.

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

3. Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Cusco, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, 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.

tancias geográficas y temáticas, deseamos trabajar con algunas de estas hipótesis y aplicarlas al análisis del mito sincrético de la *salamanca*.

En este ejercicio intelectual hemos de cruzar las tres versiones que sobre las actividades hechiceriles contiene la fuente. La primera es la de las dos mujeres denunciadas por el alcalde indígena, que fue sufriendo sustanciales transformaciones en la medida en que la situación procesal se complicaba y los jueces comenzaron 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, y que expresaban de cierta manera el « sentido común » del reducido grupo de notables, funcionarios del cabildo local. La tercera, que consideraremos muy brevemente, es el argumento de la defensa, que comenzó siguiendo una línea racionalista para terminar rindiéndose ante las « evidencias » que se fueron acumulando en el curso del proceso.

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 habían tomado cuerpo gradualmente en el interior de los pueblos de indios de Santiago, una de las pocas jurisdicciones del noroeste argentino en las cuales estas estructuras mantenían, aún tan 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 las más variadas etnias y condiciones. Para seguir esta línea de análisis era necesario « desmontar » la fuente, procurando deslindar las visiones, contradictorias y cambiantes, de jueces y acusadas.

El proceso de 1761 será la fuente principal, aunque no la única, de la que habremos de valernos en este trabajo⁴. 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 civiles y eclesiásticos argentinos conservan expedientes de la misma naturaleza; sin embargo, no existen antecedentes importantes de desarrollo de esta línea de trabajo en la historiografía rioplatense y sobre la base de las fuentes coloniales regionales⁵.

4. 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.

5. Una excepción la constituye el reciente libro de Carlos Garcés, *Brujas y adivinos en Tucumán (siglos XVII y XVIII)*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1997 y el artículo de Adolfo González Rodríguez sobre este mismo proceso, « Juicio por hechicería en Santiago del Estero. El caso de las indias Lorenza y Pancha ». En *Temas Americanistas*, 14, Sevilla, Seminario de Historia de América, 1998, p. 27-31. Nosotros hemos incursionado recientemente en esta problemática.

Por ésta y por otras razones afrontar el estudio de estas peculiares causas criminales plantea todavía 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.

Finalmente nos hemos valido en buena parte de testimonios orales recogidos en investigaciones folclóricas. En este sentido, los aportes de Orestes Di Lullo, de Bernardo Canal Feijoo y más recientemente de Marisa Villagra nos han resultado un verdadero tesoro para comprender el alcance de muchas de las afirmaciones que en quechua vertieron Lorenza y Francisca ante los jueces del cabildo⁶. Nos han advertido también, una vez más, cuánto del pasado sigue viviendo en nuestro presente en muchas regiones, a veces demasiado olvidadas, de la Argentina.

II. – EL CONTEXTO: LOS PUEBLOS DE INDIOS COLONIALES EN LAS MÁRGENES DEL IMPERIO

Ya hemos dicho que el drama de Lorenza y Francisca se inició en un pueblo de indios⁷ y que la mayor parte de sus protagonistas eran « indias de encomienda ». Puntualicemos algunos de los rasgos más salientes de estos pueblos, y en particular de Tuama, a mediados del siglo XVIII:

- Las redes de parentesco seguían siendo el soporte de la comunidad, no obstante las sucesivas reestructuraciones (fusiones o traslados) a las que estaban sometidos los pueblos de indios merced al reparto de encomiendas o a las mismas iniciativas de los tributarios. Y en efecto, la « trama » del parentesco es bien visible en el proceso de 1761: emparentadas estaban las víctimas y sus presuntos victimarios, las autoridades del pueblo de indios y sus protegidos.

Cf. « Las hechiceras de Tuama. Mujeres y delitos en un pueblo de indios colonial, Santiago del Estero, 1761. » En: Pilar Gonzalbo Aizpiru, *Familias iberoamericanas. Identidad y proyección arial*. México, El Colegio de México, en prensa.

6. Orestes Di Lullo, *El folklore en Santiago del Estero. (Material para su estudio y ensayo de interpretación)*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1943; Bernardo Canal Feijoo, *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago del Estero*, Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina, 1935; Marisa Villagra, *Ronda de voces. Edición comentada de relatos orales documentados en Amaicha del Valle*, NOA, Estocolmo, Stocholms Universitet, 1995.

7. Sobre los pueblos de indios de Santiago, cf. nuestros trabajos « 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, Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa, 1997.

- Las autoridades hispanizadas (alcaldes) gozaban aparentemente de mayor poder y de atribuciones más amplias que las étnicas. En rigor, las jefaturas débiles parecen haber sido características en esta región y ya los conquistadores del siglo XVI habían advertido que las comunidades santiagueñas « tenían caciques pero mal obedecidos ». El proceso colonial quizás favoreció la acumulación de poder en manos de los alcaldes, que eran además administradores de justicia. Se dijo ya que Lorenza primero y luego Francisca fueron denunciadas a las autoridades judiciales por Josep Martínez, uno de los alcaldes indígenas del pueblo, verdadera « figura fuerte » del proceso⁸. Por el contrario, el cacique ocupa en todo momento un oscuro segundo plano.

- Los miembros del pueblo de indios se encontraban bajo la doble sujeción de sus propias autoridades y del encomendero, con el que mantenían un trato cotidiano y fluido. No obstante, en Tuama como en muchos otros pueblos de indios, esa sujeción era relativa y no impedía una muy intensa movilidad geográfica que, en lo que toca a los aspectos que aquí nos interesan, favoreció procesos cada vez más vigorosos de hibridación cultural⁹.

- Por último, así como había quienes, temporal o definitivamente, abandonaban el pueblo de indios, también estaban aquéllos que se le sumaban, « agregándose » a la comunidad o ingresando a ella a través del matrimonio. Como en otras regiones del imperio, un mundo rural complejo y multiétnico, nutrido por la presencia de mestizos, españoles, negros, mulatos e indios libres había crecido en los márgenes del pueblo de indios¹⁰. Muchos años de convivencia los habían llevado a compartir usos y creencias, desde un mismo idioma – el quichua – y prácticas medicinales hasta una aparente confianza común en el poder de los sortilegios.

¿Qué sabemos de Tuama? La aldea se encontraba sobre las orillas del Río Dulce, a unas cinco leguas de la ciudad de Santiago y hasta principios del siglo XIX se mantuvo como uno de los pueblos más numerosos en tri-

8. Las funciones que revelan nuestras fuentes son el control de la « disciplina » y la administración de justicia en el pueblo y, cuando se carecía de fiscales, el cobro de los reales tributos.

9. Común por otra parte a la mayoría de los pueblos de indios del imperio español. Cf., entre otros títulos, Arij Ouweneel, « Growth, Stagnation and Migration: An Explorative Analysis of the Tributario Series of Anahuac (1720-1800) », *Hispanic American Historical Review*, 71:3, 1991. Thierry Saignes, « Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVIII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665 », *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 21: 27-25, 1984.

10. El curato de Tuama en particular era el más cercano a la ciudad de Santiago por lo que no es extraño que, poco menos de 30 años después del proceso que nos ocupa, un censo de la jurisdicción registre un 43 % de población perteneciente a las « castas ».

butarios. Por ser cabecera de doctrina, podemos suponer que su planta urbana era algo más desarrollada que la de otros villorrios indígenas, que contaba con iglesia y plaza central, punto de reunión de feligreses de otras localidades rurales, y especialmente de las mujeres que llevaban a sus hijos a instruirse en la doctrina católica¹¹. En derredor de la plaza, se levantaban dispersos los pobres ranchos de los tributarios con sus puertas de cuero, su escasísimo mobiliario y sus corrales de palo. Y fuera de los ranchos podemos imaginar (sin mucho esfuerzo pues todavía se las encuentra) las « ramadas », bajo las cuales, protegidas del sol, situaban sus rústicos telares las tejedoras. Como en todos los pueblos de indios, las familias de Tuama tenían derechos sobre las sementeras de comunidad, rastros de cambiante localización según los caprichos del río Dulce¹².

¿Cuántos eran los habitantes de Tuama en 1761? Imposible saberlo con exactitud ya que no contamos con recuentos contemporáneos al proceso. Un rudimentario padrón de tributarios de 1748 registró 391 personas de *casta tributaria*¹³ – 209 varones y 182 mujeres – pero no podemos perder de vista que en torno al núcleo de la comunidad indígena circulaba – y residía – un número inestimable de habitantes que no consta en fuentes censales¹⁴. No obstante, el padrón nos aporta cierta información que puede ayudarnos a enfocar un poco mejor nuestro universo: en primer lugar, las « viudas y huérfanos » constituían en conjunto un cuarto de los empadronados; en segundo término, las solteras con hijos y las viudas conformaban nada menos que *la tercera parte de los jefes de familia* registrados. A esta peculiar estructura demográfica y familiar se unía una insoslayable importancia productiva de la mujer: en Santiago del Estero y sus campañas florecía la tejeduría doméstica femenina, especialización artesanal que ha perdurado casi hasta nuestros días. Tuama reproducía,

11. Sobre la estructura urbana de los pueblos de indios, cf. Alberto Nicolini, « Pueblos de indios en el noreste argentino » en Ramón Gutiérrez (coordinador), *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*, Quito, Abya Yala, 1993, p. 381-447.

12. En la actual provincia de Santiago del Estero se practicaba un sistema de agricultura aluvional. Se sembraba maíz y trigo en el limo fértil que los ríos Dulce y Salado dejaban al retirarse después del desborde. Por tratarse de un sistema sumamente aleatorio, los pobladores mantuvieron hasta principios de este siglo un patrón de subsistencia fuertemente apoyado en la recolección.

13. Nos referimos a los tributarios (hombres de entre 18 y 50 años) y a sus familiares directos registrados en los padrones de indios, aun cuando se encontraran ausentes. Quedaban fuera de los registros todos aquéllos que, aunque residían en el pueblo de indios, no estaban directamente emparentados con los miembros de la casta tributaria y por lo tanto eran exentos del pago de tributo.

14. Una muestra de ello nos la proporciona el padrón muy posterior de 1778 que sumó para todo el curato de Tuama 2700 habitantes, de los cuales sólo el 32 % fueron registrados como indios (incluyendo libres y encomendados) mientras el 43 % lo constituían las « castas ».

entonces, ese perfil característico de las tierras de emigración en las que el trabajo de las mujeres era el motor y el sostén de la economía doméstica. Y mujeres fueron la casi totalidad de los reos de 1761...

III. – DESARMANDO EL PROCESO: LA DENUNCIA DEL ALCALDE INDÍGENA INFORMA EL CUESTIONARIO

El proceso de 1761 no pasó a instancias superiores; fue conducido en su totalidad por la justicia capitular¹⁵. Así, el alcalde de primer voto del Cabildo y el fiscal y defensor por él designados, hicieron las veces de jueces. Los tres eran legos y por ende su mayor capital residía en el conocimiento de su jurisdicción y experiencia personal que se resumía en la « gestión » de encomiendas, actividades mercantiles o agrarias. En cualquier caso, la cultura jurídica de estos sujetos era más bien escasa, un hecho que en esta región extremadamente marginal se veía agravado por la ausencia de asesores letrados.

Pero además nuestro caso comportaba una ulterior dificultad: ¿qué experiencia podían tener los cabildantes santiagueños sobre casos de hechicería? Conociendo las carreras de los jueces y el fondo de juicios criminales que se conservan en el archivo, nos arriesgamos a afirmar que nula. Los « crímenes » con los cuales los cabildantes estaban habituados a tratar eran el robo, el abigeato, los pleitos por heridas... Es por eso que sus argumentos nos parecen sumamente improvisados al inicio del proceso (casi parecen actores « recitando » los papeles que les tocaron en suerte) y sólo hacia el final van ganando mayor solidez y hasta una cierta erudición.

Tan inexpertos se nos presentan estos jueces que el primer interrogatorio al que las reas fueron sometidas parecía formulado por el mismo alcalde indígena y denunciante Josep Martínez¹⁶. Comenzaba haciendo referencia a episodios menores y aparentemente desvinculados del caso de

15. Sobre la justicia capitular y su funcionamiento, cf. 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.

16. 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)*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de las Casas », 1991, p. 1-208 y en Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglos XVII-XIX*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de las Casas », 1994, p. 171-536. (En rigor, en esta última obra no todos los procesos se

hechicería: ¿sabía Lorenza que su hijo había hurtado una oveja a una vecina? ¿Por qué motivos había registrado el rancho de Martínez, el alcalde? ¿Era cierto que María Antonia, su víctima, la había sorprendido *in fraganti*? La inclusión de estas preguntas no hacía más que convalidar la victoria del indio alcalde en la « producción » del personaje sospechoso. De su denuncia, creída a pies juntillas por los jueces, Lorenza emergía como una mala madre, mentirosa y con motivos concretos de resentimiento contra la china.

Las pruebas decisivas de las actividades mágicas de Lorenza venían después y eran las siguientes: 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 habían quebrantado su salud. 2) Lorenza le había refregado el vientre a María Antonia, consiguiendo calmar su dolor durante unas horas¹⁷. 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 hechicera¹⁸ y 4) Lorenza le había devuelto el habla a la enferma

insertan en el marco de la Extirpación). En una situación intermedia podríamos ubicar los procesos de la cercana y docta ciudad de Córdoba. cf. 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, p. 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, en otros, los jueces se atenían a un cuestionario previamente confeccionado o bien se sometía a los reos a interrogatorios estereotipados.

17. 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 de hechizar, ¿no podrá también hechizar? Si maneja fuerzas que desligan, ¿no estará también al alcance de su mano el poder ligar? » C. Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1987, p. 50.

18. Al igual que en otros procesos de hechicería coloniales, tal como afirma Mello e Souza « 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*, Madrid, Alianza América, 1993, p. 156.

rascándole la lengua. En ese instante, la doliente había acusado a Pancha y a Lorenza conjuntamente de ser las responsables de sus males, implorándoles que la dejaran en paz.

Dos episodios más cerraban 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 retrata 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, 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 narraba la regurgitación, en presencia de varios testigos, de huesos de cabrito e hilos de colores.

Si nos detuvimos largamente en el relato del alcalde fue porque el primer interrogatorio de los jueces siguió estrictamente su denuncia. Solamente una pregunta fue « sugerida » por Salvatierra, ¿tienen las reas *fama* de hechiceras?¹⁹ Es significativo, ya que en la denuncia de Martínez el término no se había empleado en ningún momento. Pero amén de este agregado, que pretendía conferir 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 indio. 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.

Y éste fue, precisamente, el argumento central de la defensa. Según el defensor Francisco de Paz, las indias eran víctimas de un complot orquestado por el alcalde del pueblo de indios, de una disputa entre rústicos azuzada por la crueldad de la « nación india ». En cuanto a las causas de la dolencia de María Antonia, éstas eran 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 motivos banales y poco dignos de tomarse en cuenta²⁰.

19. La « fama », así como condenaba, podía también ser criterio de santidad, tal el peso de la « vox populi » en el derecho de Antiguo Régimen. Cf. al respecto Antonio García y García, « Religiosidad popular y derecho canónico ». En C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords.), *La religiosidad popular. Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 231-245.

20. Como es sabido, la caza de brujas no adquirió gran intensidad en territorio

IV. – ¿HECHICERAS O BRUJAS?

Quince días después de comenzado el juicio, tuvo lugar un episodio que introdujo un viraje sustancial 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 él, hallándose la enferma en casa del Alcalde de primer voto

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 dicho señor Alcalde adonde estava la dicha enferma y haviendo las dos dichas empezadole a sovar las caderas resultado de ello haverle quitado dicho bulto echando porzion de agua según parezia de abaxo²¹

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 simbol²² como tambien unos hilos de lana azul y lo demas que vide en prezenzia de dicho Señor Alcalde y Varios que se hallaron presentes *omito de referirlas* por que con los propios se puede hazer justificazion plena por ser tambien testigos oculares y entre ellos haver varias personas de excepcion (subrayado nuestro)²³

Al parecer el episodio produjo un gran estupor entre los vecinos. Es que, una cosa era que de daños y hechiceros hablaran los declarantes indígenas, de dudosa credibilidad, y otra muy distinta que los ojos autorizados de las « varias personas de excepción » presenciaran el extraño espectáculo que había dejado a María Antonia « en términos de perder la vida ». Asustados, el grupo de vecinos que oficiaban de testigos habían terminado por coincidir con el diagnóstico del alcalde indio.

español y el Santo Oficio mantuvo una actitud de escepticismo frente a la realidad de la brujería. La misma demonología española era moderada aunque parte de la manualística antisupersticiosa peninsular, especialmente durante el siglo XVII, estuviera permeada por la propagación en el ámbito europeo del estereotipo del sabbat. Los argumentos de la defensa evocan una visión ya ampliamente difundida en el siglo XVIII, ligada al pensamiento ilustrado. Mientras en Santiago se juzgaba a las reas por hechiceras, en la metrópoli se discutía la conveniencia de quitar de los códigos penales ese delito. Cf. Fabián Campagne, *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1999 (tesis doctoral inédita), especialmente el capítulo 8.

21. Proceso, f. 39.

22. La totora y el simbol son gramíneas que abundan en nuestra zona. Se utilizan normalmente en la confección de cestos.

23. Proceso, f. 39.

Vayamos ahora a 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 que acabamos de reproducir para finalmente basarse con exclusividad en las cada vez más desesperadas respuestas de la principal acusada. Por su parte, Pancha tendría que responder una vez más frente a un cuadro de situación que ya había sido firmemente construido sobre las declaraciones de Lorenza y sólo podía 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 después 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 pollera²⁴

Los jueces regresaban al episodio del « parto » descrito en la denuncia de Martínez. Pero esta vez Lorenza se hizo cargo e incluso agregó algunas significativas precisiones: fueron cuatro las arañas, uno el pescado; ella *se los hizo echar*, pero Pancha *se los dio a beber* previamente a María Antonia, bajo la forma de polvos disueltos en agua. Con este mismo argumento respondió a las tres preguntas siguientes: « si es cierto que Lorenza y Pancha le sacaron una vivora y sapo a Maria Antonia de la varriga »; « que después en otra ocasión le hizo hechar a dicha China por la voca porcion de hilo de lana, azul y un pedazo de totora » y « si es cierto que estando mirando dos jueces ordinarios tuvo el osado atrevimiento de quitarle la habla y el que comiese y vebiese a la referida maria Antonia, valdandole de pies y manos »²⁵.

Al igual que la primera, todas las demás respuestas se ciñeron a dos esquemas; el de magia buena-magia mala y el de maestra-discípula. En efecto, como en el « parto » de las arañas, Lorenza reconocía haberle sacado a María Antonia 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, se proponía 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 que hoy los lugareños llaman « limpias »²⁶. Quizá Lorenza, Francisca o ambas desempeña-

24. *Proceso*, f. 45.

25. *Proceso*, fojas 45 y 46.

26. Los procesos de extirpación de idolatrías andinos involucraron en su mayoría a especialistas terapéuticos quienes curaban « de dos maneras: o bien se reintegra

ban 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 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 y poderosos, puesto que pueden usar su mágica capacidad para bien o para mal.

Examinemos ahora la relación maestra-discípula. Respondiendo a la cuarta pregunta Lorenza había admitido sus responsabilidades acerca de la parálisis que afligiera a María Antonia no obstante « esto le en enseñó Pancha a que hiciese y le dio los alfileres para ello y responde y añade que el demonio le dio una hormiga y que con ella le refregó los brazos y la valdó »²⁷.

La cita ilustra muy bien la cuestión que estamos afrontando. 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* por los mismos testigos²⁸. Y a su vez, los vecinos españoles sindicarían a Azuela de *maestro* de hechiceras.

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 ante los jueces como la aprendiz de Pancha, que era diez años mayor que ella²⁹. Pancha le

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 y la serpiente*, Lima, Universidad Católica, 1998, ps. 141 y 148.

27. *Proceso*, foja 46.

28. 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.

29. 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 precisarla.

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 Pancha, Azuela y el Demonio.

¿Lo habrá llamado Zupay?³⁰ ¿Acaso esta escala jerárquica, y la misma inserción del Demonio en ella, le fue « 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 las palabras vertidas por Lorenza y por Pancha se anclaban firmemente en sus experiencias concretas, en sus costumbres, en su vida cotidiana 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 hechizos³¹. Tampoco la presencia de la hormiga parece casual, y puede rastrearse en la cultura campesina de este siglo. En este sentido, vale la pena reproducir por extenso este párrafo de Orestes Di Lullo relativo a la *ashpasorkona* « 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 árganas de cuero y transportada, era cernida concienzudamente para desembarazarla de algún resto de arenisca. Sólo

30. Recordamos que Lorenza y Francisca declararon en quechua y que el Zupay, vulgarmente asimilado al Diablo europeo, es quien preside la salamanca. Sin embargo, la coincidencia no es exacta porque 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*, San Salvador de Jujuy, Editorial Pachamama, 1982, p. 522.

31. El quimil es una cactácea que crece en las tierras salitrosas y arenosas. La planta tiene aplicaciones en la medicina popular y se utiliza, por ejemplo, como infusión para curar la tos. Cf. María Teresa Ávila, *Flora y fauna en el folklore de Santiago del Estero*, Tucumán, Casa Violetti, 1960, p. 101-103. La utilización de las espinas está ampliamente difundida en la cultura folclórica de la región, por ejemplo, hace referencia a la *prendida*, « un acto de brujería que se practica (...) 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. Orestes Di Lullo, *El folklore... cit.*, p. 317.

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 modernas³².

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. Como tal 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. Conocer las propiedades de las hierbas era un requisito ocupacional – a diario laboraban 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 ollas³³.

En síntesis dos tópicos (maestra/discípula, magia buena/magia mala) 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 un delito de carácter individual (la hechicería) dejaría lugar a otro colectivo. Al mismo tiempo, en adelante Lorenza proporcionaría a sus jueces los materiales para la prosecución del interrogatorio.

V. – LAS SALAMANCAS

Los dichos de los testigos ya no tenían ningún peso y también habían quedado atrás los argumentos del alcalde indígena Martínez. Quizás 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. Pero, si en los procesos europeos el estereotipo del pacto diabólico colectivo era por lo general fuertemente « sugerido » por los inquisidores, aquí fue la acusada quien lo introdujo sin que mediara ninguna pregunta, probablemente para aliviar su situación.

32. Orestes Di Lullo, *El folklore... cit.*, p. 413-414.

33. 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. Cf. Orestes Di Lullo, *El folklore...cit.*, p. 319. El quimil ya mencionado es además una de las plantas más atacadas por la cochinilla, insecto del cual se extraía un tinte rojo muy utilizado en la producción doméstica de textiles.

Una sola excepción debemos hacer a cuanto acabamos de expresar y es la hipótesis del *vuelo nocturno* en boca de uno de los jueces. Salvatierra estaba deseoso de saber « si es cierto (...) que vino Pancha al cuarto donde estaba enferma dicha China y dentrando por el techo *estando con grillos* » y en esas condiciones cómo salieron de las prisiones en que estaban y fueron a mi cassa y le desataron la garganta para que pudieran beber agua y *tan-vien pasaron hesa misma noche a las varrancas dies y ocho leguas de esta Ciudad y volvieron otra ves*³⁴ [en ambas citas el subrayado es nuestro].

Vemos actuando aquí los rasgos más remanidos de la demonología europea clásica³⁵. No obstante, aunque Pancha misma aceptó como hipótesis el vuelo nocturno, las confesiones siguieron un rumbo seguramente inesperado para los jueces³⁶. Según Lorenza, Pancha pasó a buscarla por la prisión y la llevo a las varrancas y de allí volvieron a esta Ciudad que las condujo el Demonio y que fueron a llamar a sus compañeras para matar a esta y que fueron a buscar a marcos azuela, y a la hija de la Pancha, llamada Josepha que estaba 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 Alcalde Joseph Martines, la una llamada Olalla y la otra Juliana, y otra Luci y que todas estas dentraron a la salamanca y consertaron allí el haser daño a todos los que pudiesen y todos estos que lleva nominados son hechiseros³⁷.

Como puede observarse la referencia al *vuelo* no surge de las declaraciones de Lorenza pero sí una figura que evoca 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 jueces³⁸. De todos

34. *Proceso*, f. 46.

35. El vuelo mágico (transvección) a horcajadas de escobas u obtenido apelando a ungüentos, es uno de los componentes clásicos del estereotipo del sabbat. Cf. entre otros muchos autores, Frank Donovan, *Historia de la brujería*, Madrid, Alianza, 1988, p. 64-67. No obstante, en los materiales recogidos actualmente por la investigación folclórica, también suele atribuirse a las participantes de la salamanca la capacidad de volar, separando la cabeza del cuerpo. Quizás de aquí provenga el personaje legendario de la *Umita* (cabeza en quechua), cabecita femenina voladora y gimiente. Cf. Marisa Villagra, *Ronda de voces... cit.* y sobre la Umita santiagueña José Togo, *Mitología santiagueña*, Santiago del Estero, 1992, mimeo.

36. « [Lorenza] se salió por dicha puerta y sintió que volaba según el ruydo que hizo ». *Proceso*, f. 59 [subrayado nuestro].

37. *Proceso*, f. 46.

38. Siguiendo a Fabián Campagne, el estereotipo satanizado nunca fue conocido en España en todos sus detalles, menos aún a mediados del siglo XVIII. Cf. además de la tesis doctoral ya citada « El *Tractado de la divinança* y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval », *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, 5, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, octubre de 1999, p. 53-74.

modos, las semejanzas formales son bastante evidentes y no tardaría Pancha en aportar nueva información en ese sentido. Por el momento, y al igual que en el sabbat europeo, el Demonio conducía a las hechiceras a un lugar preciso en el cual, junto a sus cómplices, tramaban daños y venganzas.

Sin embargo, varios elementos que confluyen en el mito de la salamanca excedían la demonología europea o al menos los estereotipos europeos se encontraban contaminados con nociones de la híbrida cultura local.

Esta primera mención de la salamanca en boca de Lorenza motivó una catarata de preguntas de los jueces. ¿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 ahora se deseaba conocer. Y las presuntas hechiceras respondieron aportando todos los detalles.

Para empezar identificaron tres distintas: las dos primeras son descritas por Lorenza y la tercera por Francisca. La primera, 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 que parece español, mui feo y con la cara mui peluda y que este les enseña que con tierra o hormiga y otra qualquiera cosa que les pida les dara para que maten o hagan daño³⁹

La segunda salamanca aparece en su ratificación⁴⁰. 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 de ella (...) 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 quales ablaron con Juan Joseph Vivas y les dijo aesta Declarante 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 Declarante para que con ellos matase y que de estos cavellos le dio a su tía para que muriese,

39. *Proceso*, f. 47.

40. Las ratificaciones tenían lugar 24 horas después de la confesión y no podía emplearse el tormento para obtenerlas.

los que dio en Agua y lo restante de los Cavellos que quedaron quiso echar y el dicho Vivas le dijo que no los echase, que se los diese para darselos a su Dueño los que esta Declarante se los entregó que eran de color pardo⁴¹.

Por último, la imagen de la tercera salamanca nos llega a través 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. Sí había concurrido, en cambio, 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 dicha 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 había fandango (...) y llegado a dicho parage dize que le propusieron, que ya que estaba allí que aprendiese, que como se había 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 Josep 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 que estaba liado con hilo colorado y cabellos y le encargó a esta declarante dicha muger que aquellos Polvos eran para el efecto de matar, dandoles en comida o bebida, y que había bayle y canto, con Arpa y Guitarra y que dicha 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 dicha 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...⁴².

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 tuama⁴³.

41. *Proceso*, f. 54.

42. *Proceso*, fs. 60-61.

43. *Proceso*, f. 61.

¿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 aprendizaje⁴⁴.
- 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 monte⁴⁵.
- 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 podrían interpretarse como referencias claras a la demonología europea. Con excepción de la figura del chivato, todos los elementos citados se encuentran en el mito folclórico de la salamanca, que conserva su arraigo todavía hoy en el noroeste, al punto de que los pobladores evitan por temor hablar de ellas⁴⁶.

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 diablo⁴⁷. Esta versión, además, se corresponde con la de la comedia mágica española, género que

44. 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 de voces... cit.*, p. 133.

45. 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.

46. Los relatos campesinos insisten en el reconocimiento de las salamancas a través de la música, una música irresistible de ritmos folclóricos como la zamba, el gato y la chacarera, ejecutados con arpas, guitarras, violines y bombos. Agreguemos que durante la época colonial el arpa y la guitarra eran instrumentos que habitualmente se utilizaban para acompañar las misas, incluso en las áreas rurales.

47. Pablo Fortuny menciona varias posibles etimologías, una de las cuales remite al término quechua *sallacmanca*, « olla maligna » (*Supersticiones Calchaquíes*, Buenos Aires, Huemul, 1965, p.138). Para Félix Coluccio, en cambio, proviene de *salamandra*, símbolo del fuego y por derivación del infierno, *Diccionario folklórico argentino*, Buenos Aires, Luis Laserre y Cia, 1964, p. 422.

alcanzó una gran difusión en los siglos XVII y XVIII⁴⁸. En todo caso, la junta de la salamanca 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 – poder repararlos.

Ahora bien, aunque indudablemente las descripciones de Lorenza y de Pancha se encuentren plagadas de elementos clásicos de la demonología europea, insistimos una vez más en la improbabilidad de 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 quechua al español. En principio, nos resulta revelador el lugar en el que se encontraban las salamancas: el monte, el bosque, la espesura⁴⁹. Aunque no fuera difícil encontrar en el Santiago anterior a la destrucción de los bosques provocada por los obrajes forestales « un jarillar o monte espeso » en el cual practicar las actividades prohibidas, aunque el bosque fuera el lugar clásico de reunión de las brujas en el viejo continente, la mención nos parece significativa por cuestiones bastante menos obvias. En primer lugar, porque el monte santiagueño 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, maderas duras) 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 subsistencia⁵⁰.

48. Cf. Julio Caro Baroja, *Teatro popular y magia*, Madrid, Eds. Revista de Occidente, 1974.

49. 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... cit.*, 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.

50. No vamos a extendernos demasiado sobre este punto porque ya lo hemos hecho en trabajos anteriores. Cf. por ejemplo, « Los que se van y los que se quedan... » cit. y « Familia, ciclo de vida y economía doméstica. El caso de Salavina, Santiago del Estero, 1819 ». En: *Boletín del Instituto Ravignani*, 12, 1996.

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 indiscutible uso común. A diferencia de las estrechas "islas" fértiles, a las que muchos campesinos santiagueños no podían acceder sino en condiciones de dependencia (como criados o agregados), 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 años⁵¹. 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 »⁵². Por todo esto los bosques eran espacios temidos y buena parte de la mitología santiagueña y de sus personajes surgen en sus espesuras⁵³.

Pero además, y quizás sobre todo, el monte había sido mucho tiempo atrás un lugar de culto: en este sentido, la salamanca no introducía nada sustancialmente nuevo⁵⁴. 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 coincidentes con las expediciones en busca de algarroba⁵⁵. La información que disponemos sobre tales reuniones

51. 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. Cf. 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, p. 173-191. En cuanto a la « algarrobiada » actual cf. Orestes Di Lullo, *El folklore...*cit. p. 72-73 y del mismo autor *La alimentación popular en Santiago del Estero*, Santiago, El Liberal. 1935, p. 76-81.

52. Vale decir las tribus chaqueñas, no sometidas bajo el dominio español.

53. 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, cf. Orestes Di Lullo, *El folklore...*cit., p. 174 a 187.

54. 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, en prensa.

55. Nos referimos a la *chicha* de algarroba, bebida fermentada cuyos efectos aborrecía 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

es escueta y fragmentaria; no obstante resulta evidente que recolección, borracheras y rituales – aunque según los cronistas españoles obedecieran a « idolatrías no intrincadas⁵⁶ » – eran tres prácticas estrechamente asociadas. Se trataba asimismo de un asunto que ya había 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 hechiceros⁵⁷.

Tal vez una de las rupturas más significativas en relación con aquellos viejos rituales es la que enunciáramos en el punto c), 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

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*.

56. « Los indios destas provincias [por Santiago del Estero] es gente humilde, 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, Varsovia, Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, 1928, p. 324-332. Nada mejor que la siguiente cita de Polo de Ondegardo para comprender este concepto: « También es bien advertir que en las tierras ricas y abundantes de comida o ganado y plata, reinan más las idolatrías y supersticiones. Mas en las provincias pobres, como los chirihuanes, chaneses, tucumanenses, xuríes, diaguitas, hasta el Río de la Plata y otras muchas que son pobres y necesitadas, aunque algunas adoran al Sol o algunas estrellas con solas palabras y meneos del cuerpo, y con tenerlos en mucho, mas no ponen tanta diligencia y observancia de religión supersticiosa ni usan de tanta multitud de ceremonias ni sacrificios, ni tienen que sacrificar, y en fin, no es cosa general, pues son los más lo que no tienen idolatrías, sino que toda su ocupación es coger con mucho trabajo lo que comen y aun lo que beben y otras cosas que habrá menester » ; « Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo de Ondegardo » (sin fecha) en Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)*, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina (Santa María de los Buenos Aires), 1990, vol. 2, p. 579.

57. « 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 encunbiertos 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*, Buenos Aires, Coni, 1915, p. 108.

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 quechua – 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 »⁵⁸. ¿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 española⁵⁹.

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,

58. En 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.

59. El mito de *el familiar*, de gran difusión en el noroeste argentino, puede insertarse en plena regla en este esquema. Remite a un pacto entre los dueños de los grandes ingenios azucareros y el Diablo, por el cual los primeros obtienen riquezas donando un obrero al año. Según el mito, del demonio devora su presa y toma la forma de un viborón. En palabras de 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 versele la cola ». Antonio Paleari, *Diccionario...* p. 165.

« el mito de la tentación » y por lo tanto sólo una de las muchas facetas del demonio europeo⁶⁰. Si por el contrario, dirigimos nuestra mirada hacia las cosmovisiones de los grupos que poblaran el Gran Chaco, los elementos diabólicos en sentido europeo se difuminan aún más⁶¹. 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 que le tenía prendida o cosida la lengua para que 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 para 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 precencia⁶².

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. 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 »⁶³.

60. Orestes Di Lullo, *El folklore... cit.*, p. 173.

61. Según Alfred Métraux « 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. Cf. A. Métraux, « Estudios de etnografía chaqueña ». En *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, tomo V, Universidad Nacional de Cuyo, 1944, p. 294-312.

62. *Proceso*, f. 48.

63. *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". En

VII. – 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 pocas horas después la enferma perdió el habla y la movilidad de los brazos. Sin embargo, la mudez y la parálisis no le impidieron 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 que Lorenza es la que haze todo esto y que ynterin no se le quitase el encanto que tiene en su poder no es capaz de que 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 sumamente remisa con el corazon enpedernido sin hazer el menor aprecio de *las palabras* de los sacerdotes que le esplican en su Lengua engañándolos con Yrrision diziendo que les entregará el encanto asiendolos andar de aquí para allí sinque jamas ayan podido conseguir de que entregue⁶⁴

Por lo tanto, la tercera y última confesión tendría por objeto conseguir que Lorenza entregara aquellos encantos. Ahora sí, los jueces habían conseguido finalmente estructurar « su » cuestionario, con las respuestas contenidas en las preguntas, si bien siguieron hasta el final apegados al estereotipo de la hechicería. Era lógico porque se trataba del estereotipo ya conocido para ellos: Lorenza no había logrado imponer, al fin y al cabo, su versión « peudobrujeril ».

Y 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, que no la tocase con las manos susias llenas de Pescado »⁶⁵.

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 ».

otro orden de cosas, no descartamos que los polvos que refiere Francisca tengan algún parentesco con los alucinógenos usuales de la región.

64. Corresponde a la declaración del testigo don Feliz Ferrer, *Proceso*, f. 66.

65. *Proceso*, f. 74.

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 que el sapo y araña que estas le pusieron en la barriga a Maria Antonia, solo el referido Reo Marcos la podria sanar como que era el Maestro y *tenia los Libros de la Salamanca* y hechizero que enseñaba a ellas diga⁶⁶ (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 tan distinto del que fuera escenario tanto de la extirpación de idolatrías andinas como de aquel de la brujomanía europea de los siglos XVI y XVII. En estas páginas se ha procurado explorar ese contexto diferente, siguiendo en él las pistas que esta fuente de calidad excepcional 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.

66. *Proceso*, f. 152.

En ese contexto, el proceso que comprometió a Lorenza y a Francisca se nos presenta como un episodio relativamente aislado. Aun considerando el entero Tucumán colonial parece tratarse de un hecho de excepción. Y también en este punto podemos diferenciarlo de los procesos andinos y europeos, que formaban parte de una verdadera campaña de persecución, aceitada y sistemática. Por el contrario, el caso de 1761 fue llevado adelante por un improvisado tribunal, acostumbrado a vérselas con robos de animales y pleitos por heridas, pero 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 desestimadas⁶⁷. Esperamos haber demostrado que, aun 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 hechicerías nos abre una suerte de ventana desde la cual observar 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 hemos definido « 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 »⁶⁸. 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 movilizadas 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 ».

67. Cf. 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.

68. Estas son las categorías fiscales utilizadas en la confección de los padrones de tributarios.

En este sentido, es menester introducir algunas precisiones y matices. 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 « rústico », sus palabras parecen haber sido relativamente desestimadas por los jueces, que simplemente se ajustaron, como los actores de 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 del tópico de la salamanca. En rigor, no nos parece tan importante dilucidar si el mito (o los ritos, nos queda la duda) de la salamanca es de origen indígena o español. Aunque abunden elementos de la demonología europea, 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 salamancas 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?⁶⁹

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 adelante, 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.

69. Bernardo Canal Feijoo, *Ensayo... cit.*, p. 33.