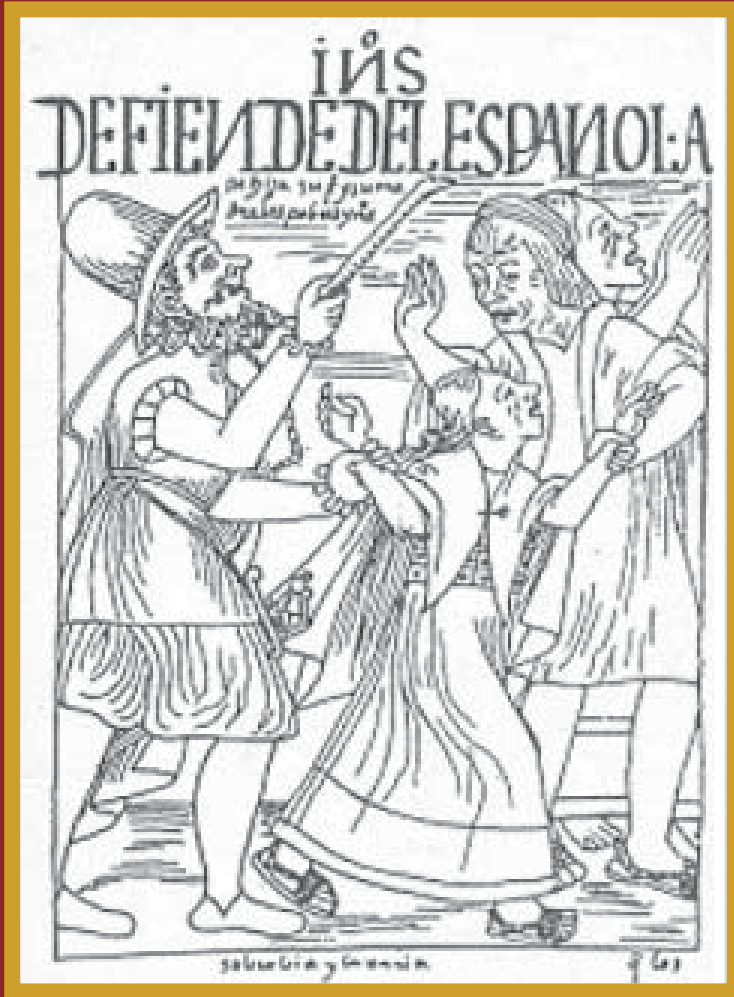


BRUJAS ANDINAS

La Inquisición en Argentina



Alicia Poderti

Cervantes Publishing – Sydney, Australia

BRUJAS ANDINAS

La Inquisición en Argentina

Alicia Poderti

Cervantes Publishing - Sydney, Australia

MMV

Copyright: Alicia Poderti 2005

BRUJAS ANDINAS

La Inquisición en Argentina

Derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser publicada, reproducida, almacenada en sistemas de recuperación, or transmitida en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, de copia, de grabación etc, sin el previo permiso de los editores o de la autora.

Ilustración de cubierta:

Nueva Corónica y Buena Gobierno del Príncipe Indígena
Felipe Guamán Poma de Ayala (1615?).

Las leyendas de las ilustraciones son copia fiel de las originales de los archivos.

ISBN (been applied for)

ÍNDICE

Prólogo	5
Síntesis global	7
I. Las mujeres y el mal	11
II. La atmósfera inquisitorial	21
III. Extirpando idolatrías	29
IV. Brujería y etnicidad	41
V. Violencia y nuevo lenguaje	49
VI. Hechicería y marginalidad	57
Bibliografía	65
Breve biografía de la autora	72

PRÓLOGO

LUEGO de más de dos décadas difundiendo literatura hispana en Australia en la forma de libros, revistas y programas radiales, nuestra editorial inicia con el presente título una nueva senda al incursionar en la tecnología electrónica, medio cuyas ventajas han quedado demostradas por el éxito de su empleo durante casi dos años para hacer llegar la revista *Hontanar* a suscriptores en más de una veintena de países.

Como la edición de *Brujas Andinas* en el tradicional formato del papel impreso está totalmente agotada merced a la excelente acogida que le fue brindada en países fuera del área latinoamericana, Cervantes Publishing consideró atrayente la reedición de este título en formato CD-Rom, que permite hoy llegar rápida y efectivamente a lectores de cualquier parte del mundo, pero por sobretodo por tratarse de un tema fascinante que no creemos haya sido abordado en el pasado con un enfoque tan particular y acertado como lo ha logrado Alicia Poderti.

La génesis de este libro se debió al interés de su autora – investigadora de carrera del CONICET de Argentina– en dos elementos: en primer lugar la historia de su país y del resto de América, a la cual ha dedicado mucho de su tiempo y energía, y en segundo lugar, su interés en reivindicar la figura de la mujer en el proceso histórico colonial del Nuevo Mundo, en especial de la región andina que hoy abarcan, total o parcialmente, varios países de Sudamérica.

Fue precisamente en su paciente hurgar de archivos del período colonial con documentación original, que comprobó que si bien la historia universal registra claramente la Inquisición en Europa, muy poco se sabía que en la sociedad colonial se usaron los mismos métodos que en la metrópolis para combatir

BRUJAS ANDINAS

todo lo que fuera, o pareciera ser contrario a la religión que la conquista trajo a los pobladores de las tierras conquistadas, en esa época símbolo de civilización, cultura y moralidad.

La clase dominante fue inflexible en considerar los símbolos religiosos y/o culturales del imperio incaico sinónimos de Satanás, por lo que toda actividad en la que apareciera el nombre del Inca, de Mama Colla o de otros símbolos ancestrales, eran combatidos en forma despiadada. Las torturas, la hoguera y el destierro fueron los castigos que se impusieron entonces, y los juicios para establecer la culpabilidad de los imputados, eran en muchos casos verdaderas ordalías.

Las mujeres indígenas, que secretamente conservaban muchos elementos de la cultura de sus antepasados, fueron el blanco preferido de la entonces poderosa autoridad eclesiástica, por ser consideradas brujas guiadas por el demonio, y porque en la Edad Media su condición femenina las sindicaba como seres esencialmente malignos.

Este libro detalla en forma amena pero ciñéndose al hecho histórico con absoluta fidelidad, los conflictos, juicios y otros eventos que tuvieron lugar en la región andina, que fueron un verdadero calco de lo que se conoce en la historia como la Inquisición en el Viejo Continente.

MICHAEL GAMARRA
CERVANTES PUBLISHING

SÍNTESIS GLOBAL

EN la Europa medieval se había difundido una imagen altamente peligrosa de las brujas. Esta imagen estaba proyectada en textos como el *Malleus Malleficarum*, escrito en 1486 por los frailes dominicos alemanes Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger. La circulación de este tipo de libros contribuyó a generalizar la idea de que las mujeres debían permanecer alejadas del poder, debido a que eran moral, intelectual y físicamente inferiores a los hombres y, además, porque estaban sujetas a "incontrolables apetitos" ligados a los afectos y las pasiones.

Durante la Colonia, en el área andina, la hechicería femenina canalizó gran parte del comportamiento y los valores rechazados por las instituciones y la estructura social colonial, desafiando a la cultura y la moral dominantes. Dentro de este tipo de prácticas fue muy difundido el uso de animales, muñecos, brebajes e ídolos indígenas. En muchas oportunidades se invocaba a espíritus, a santos y a la Virgen María, pero también era común la invocación al demonio y a ciertas figuras andinas ancestrales, como el Inca y la Colla. Con respecto a este último aspecto, debe tenerse en cuenta que la asociación "demonio-inca" no fue una creación popular, sino que respondía a una construcción ideológica de los grupos dominantes. Dentro de la tradición judeo-cristiana se identificaron aquellas supervivencias míticas paganas con las prácticas satánicas.

La experiencia evangelizadora aplicó este esquema cuando afrontó el problema de la conversión de los pobladores andinos al cristianismo, y reforzó la relación entre las divinidades indígenas y el demonio. No obstante, el ejercicio de la hechicería fue uno de los factores que permitió la supervivencia de ciertos rasgos culturales andinos precoloniales, aunque en un contexto social distinto. La presencia de elementos andinos condenados,

como los "idolillos de las huacas", la imagen del Inca y de la Colla en las invocaciones y el uso extendido de la coca, confieren a la hechicería femenina una identidad particular. Así, aliarse con el demonio y con el Inca significaba una doble amenaza, por cuanto ambos encarnaban a los enemigos de la cristiandad.

Las mujeres diseñaban estrategias para tener dominio de las situaciones amorosas, a través de la autoridad sobre los hombres. Esta actitud se presentaba como una provocación que contravenía el cuerpo de conductas que, según las autoridades civiles y religiosas, debía mantener la mujer ante el hombre.

Los procedimientos inquisitoriales en Argentina

Debemos tener en cuenta que los casos de hechicería andina eran juzgados bajo criterios específicos por un tribunal de "extirpación de idolatrías". En cada región o ciudad de cierta importancia se destacaba un comisario del Tribunal de la Inquisición que informaba acerca de los casos de herejía. En el Tucumán colonial no existió un Tribunal de la Inquisición, aún cuando se había propuesto su establecimiento hacia 1641, por lo que los crímenes de sortilegio y adivinación le competían a la justicia ordinaria.

Los procesos contra la extirpación de las idolatrías en el Tucumán (actual noroeste argentino) calcaban los procedimientos formales instituidos por el Santo Oficio. Para ello, el gobernador Juan Ramírez de Velazco, que administró el Tucumán entre 1586 y 1596, consiguió autorización real para aplicar, además de los tormentos de uso corriente, las penalidades de la hoguera y del destierro perpetuo. Así, los alcaldes, jueces, capitanes y maestros de campo que administraban la justicia fueron implacables a la hora de dictar las sentencias. Ramírez de Velazco también procuró atraer a religiosos que completaran y mejoraran los servicios de adoctrinamiento y afianzamiento del catolicismo entre la población indígena.

Como se desprende de la documentación relevada en diversas

zonas del Perú y el Tucumán Colonial, el porcentaje de mujeres involucradas en procesos de carácter inquisitorial es muy alto, por lo que puede afirmarse que en esta porción de América la hechicería fue una actividad ejercida predominantemente por el sexo femenino. En la región del actual Noroeste argentino la mayoría de los juicios tenían como blanco predilecto a mujeres de los sectores marginados -indígenas, negras-, las que fueron sometidas a terribles tormentos.

La tortura fue el procedimiento preferido por la justicia de la Inquisición durante los siglos de la Colonia en América. Según los estudios sobre el tema, las torturas aplicadas en el Virreinato del Río de la Plata, y especialmente en la zona del Tucumán, eran el potro, la garrucha, el ladrillo y sueño al estilo español, así como también la hoguera. Entre los juicios de corte inquisitorial que hemos relevado en los archivos del Noroeste argentino, podemos mencionar una querrela criminal del año 1689 contra la india Luisa González y un proceso de 1715 por embrujamiento, seguido contra una india llamada Lucrecia, acusada de emplear filtros secretos o hierbas venenosas en perjuicio de rivales de su sexo, todo esto ocasionado por unos “celos apasionados”.

La hechicería practicada por las mujeres campesinas fue uno de los factores que permitió la re-significación de los rasgos culturales andinos precoloniales, en contextos sociales rurales, urbanos y multiétnicos. En este ámbito eminentemente conflictivo, de alianza con figuras o símbolos condenados por el sistema religioso y cultural de la Colonia, se consideraba a estas mujeres como enemigas abiertas del orden social.

Según los valores hispánicos, las brujas, las huacas y el pasado estaban definidos como “malos”, según el esquema de contrapuestos absolutos “bien/mal”. En general, los términos en los que se articula esta oposición dependen, con frecuencia, no tanto de la cultura indígena o nativa, como de las calificaciones visibles y del vocabulario social que la sociedad dominante de-

BRUJAS ANDINAS

fine y a través de los cuales los grupos subalternos encuentran una voz dentro de ese orden hegemónico. Así, ser bruja, adorar al diablo, ser adivina, idólatra o “andina”, son actitudes cuyo status de resistencia llegó a depender casi exclusivamente de los modos en los que la sociedad española (masculina) definía dichas prácticas como negativas, subversivas, amenazadoras y destructivas del “mayor bien social”. Allí se produce el punto clave en el que la población colonizada llega a ser capaz de articular sus propias prácticas como “resistencia” y no simplemente como una “continuación de la tradición”. Esta dinámica compleja tradición/resistencia ha sido analizada por Charles Briggs, en su estudio “The politics of discursive authority in research on the ‘invention of tradition’ ” (1996), que continúa los argumentos de Eric Hobsbawm (1983) y de Benedict Anderson (1983). Estos planteos han sido revisados críticamente al introducir la idea de que muchas formas culturales que se generan en conexión con el pasado, son construidas desde el

Esta estructuración de una red descentrada de actos tiene como finalidad la de contravenir o infringir aquella versión de la “tradición” diseñadas por la sociedad y la historia colonial.

I

LAS MUJERES Y EL MAL

...“es inútil argumentar que cualquier resultado de la brujería puede ser fantasioso o irreal, porque la fantasía no puede lograrse sin acudir a los poderes del demonio, y es preciso que se haya establecido un contrato con éste, por medio del cual la bruja, real y verdaderamente, se obligue a ser la sierva del diablo y se consagre a éste por entero, y ello no se hace en sueños, ni bajo la influencia de ilusión alguna, sino que colabora real y físicamente con el demonio y se consagra a él. Pues en verdad, este es el fin de toda brujería; se trate de efectuar encantamientos por medio de la mirada o por una fórmula de palabras, o por cualquier otro hechizo, todo ello pertenece al diablo”...

MALLEUS MALLEFICARUM,
HEINRICH KRAMER Y JACOBUS SPRENGER, 1486.

LA historiografía contemporánea se encuentra en un momento en el que gradualmente comienza a rescatar del semi-anonimato la actuación femenina, a través de la exploración de la Historia de las Mujeres. Este eje de cuestiones está alimentado por una tradición de estudios sobre el género, en un itinerario de lectura que puede construirse en las primeras crónicas de América. Allí, las mujeres indígenas aparecen como víctimas de la violencia generada por la conquista, aspecto que ha guiado a una línea historiográfica que se refiere a la “violación de América” (Anrup, 1992).

En el desarrollo de las rebeliones y actos anticoloniales

también se advierte una serie de mecanismos que constituyen una reflexión dramatizada acerca de los complejos juegos de poder gestados por los protagonistas de las sociedades de la América andina. Desde el punto de vista teórico-conceptual, la definición de los sujetos étnicos se complica ante las dificultades para determinar sus características distintivas. En este sentido, la consideración de actores que intervienen en el escenario de la heterogeneidad social latinoamericana, permite comprender que las identidades étnicas son el resultado de complejos procesos históricos entre colonizadores y colonizados (Cfr. Mörner, 1989, Bonfil Batalla, 1992).

Algunos modelos de construcción historiográfica presentan al “indio” como un concepto homogéneo que redujo a los más diversos grupos étnicos y estratos sociales a una categoría que pudiera contraponerse a la triunfante condición superior de los “europeos” (Mörner, 1989: 61). El hecho de que los indios aparezcan como actores y no solo como objetos en situación colonial ejemplifica un modelo de estratificación social muy significativo de las acciones e intenciones de los agentes y agencias de dominación durante el período. Las capas superiores de las antiguas comunidades incas tenían una interacción mucho más diferenciada con los españoles que las masas y los grupos marginados o sin estado (Mörner y Trelles, 1985). En este entrecruzamiento de los diversos intereses de castas, los indios y otros sectores no privilegiados buscan romper con el yugo peninsular.

En los grupos femeninos también se opera un cambio que tiende a la recuperación de los roles protagónicos ancestrales. Las modalidades de resistencia cultural que

ejercitan las mujeres durante este período se traducen en dos tipos de conductas: volcarse hacia las prácticas de la adivinación y curación o participar en movimientos armados rebeldes.

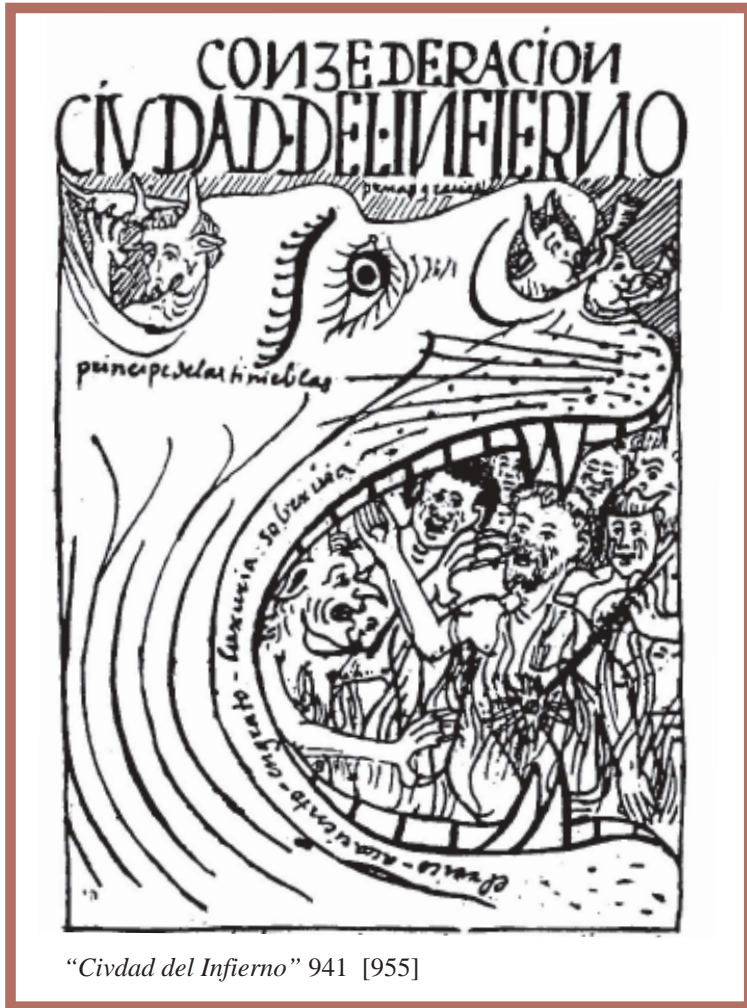
Una de estas estrategias puestas en práctica por las mujeres campesinas durante los siglos de la dominación hispánica, tenía como finalidad escapar del yugo colonial-masculino. En variados documentos de la inquisición limeña, Silverblatt (1990) encuentra ejemplos de mujeres que huyen hacia las altas punas, con el fin de evitar la “contaminación” de la sociedad española –especialmente de los sacerdotes españoles– y eludir los rituales de asistir a misa, participar de la confesión católica o respetar los dogmas de fe. Estas mujeres elaboraron conscientemente una ideología religiosa que promovía el celibato como forma de adoración a las huacas (lugares de culto). Muchas de estas mujeres fueron descubiertas en el servicio de las huacas, y quedaron automáticamente clasificadas dentro de la categoría europea de “brujas”.

En la Europa medieval se había difundido una imagen altamente peligrosa de las brujas, característica que reside fundamentalmente en el hecho de ser mujer y de tener poder para hacer ciertas cosas. Esta imagen estaba proyectada en textos como el **Malleus Malleficarum**, escrito en 1486 por los frailes dominicos Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger. Este libro sostenía que las brujas eran maléficas y sortilegas mujerzuelas que debían ser juzgadas por la Inquisición, debido a que sus creencias erróneas sobrepasaban el paganismo y por lo tanto constituían manifestaciones heréticas. Estas normativas fueron rápidamente adoptadas por todos los países europeos que

combatieron la hechicería, especialmente por España, como ha estudiado William Monter (1992).

Así, el **Malleus Malleficarum (El martillo de los brujos)** se convirtió, durante los siglos siguientes, en el manual indispensable para la Inquisición. Sus autores eran dos inquisidores alemanes que habían recibido plenos poderes del Papa Inocencio VIII para aplicar “potentes remedios para impedir que la enfermedad de la herejía y otras infamias difundan su ponzoña”. En su Bula Papal, Inocencio condenó las prácticas de “encantamientos, hechizos, conjuraciones y otros execrables embrujos y artificios, enormidades y horrendas ofensas”. Según Inocencio VIII, muchas personas apartadas de la fe católica, asolaban las regiones de Alemania septentrional con sus artes, llegando incluso a “impedir a los hombres realizar el acto sexual y a las mujeres concebir, por lo cual los esposos no pueden conocer a sus mujeres, ni éstas recibir a aquellos” (Kramer y Sprenger, [1486] 1975: 13-14).

El **Malleus Malleficarum** atribuye a las mujeres poderes sobrenaturales que incluso exceden las fronteras de las facultades del demonio: “Y así las mujeres, para provocar cambios en el cuerpo de otros, usan a veces ciertas cosas que van más allá de nuestro conocimiento, pero eso lo hacen sin ayuda del diablo. Y porque esos remedios sean misteriosos no hay motivos para asignarles el poder del demonio, como lo asignaríamos a los encantamientos maléficos producidos por las brujas. Lo que es más, éstas usan ciertas imágenes y algunos amuletos, que suelen colocar bajo los umbrales de las puertas de las casas, o en los prados en que pastan los rebaños, o inclusive donde se congregan los hombres, y de ese modo hechizan a sus



“Civdad del Infierno” 941 [1955]

víctimas, que muchas veces han muerto.” (Kramer y Sprenger, [1486], 1975: 36)

La circulación de este tipo de libros en Europa y luego en América contribuyó a generalizar la idea de que las mujeres debían permanecer alejadas del poder, debido a

que eran moral, intelectual y físicamente inferiores a los hombres y, además, porque estaban sujetas a “incontrolables apetitos” ligados a los afectos y las pasiones.

En este sentido es importante destacar la perspectiva del *Tratado de la Fascinación* de 1495, en el que Diego Álvarez Chanca, médico del rey, de la reina y de la princesa Juana la Loca, explicaba los orígenes de la predisposición de las mujeres hacia las prácticas de hechicería: “Creo también con otros colegas que hay mayor número de mujeres que de varones dañadas por esta acusación, porque por razón del sexo se desprenden del temperamento con un efecto más fuerte y porque se alimentan con alimentos mucho más corruptibles que los varones; también porque en cada mes, cuando se expelen las superfluidades menstruosas, ebulle sangre melancólica menstrual; por esa ebullición, suben vapores corruptos a la cabeza los que pueden salir a través del ojo” ... (Pagés Larraya, Consigli, Astrada, 1998: 191).

En el Nuevo Mundo, la lucha discursiva entablada entre los segmentos marginados de la sociedad colonial y los grupos dominantes permite reconstruir el eje de conflictividades sociales y culturales. Los valores de virtuosismo y santidad se inscriben dentro de un campo discursivo que se opone a los valores andinos, los que aparecen definidos en términos de pecado. Y esa noción de “pecado” introducida por los europeos en el nuevo mundo, se asocia, en la mayoría de los casos, al género femenino.

En ese contexto llega a identificarse a las mujeres como centro de tentación y se detectan, en los documentos coloniales, curiosas enfermedades que aluden a malos

espíritus contraídos en tierras americanas. Así lo atestigua una carta del obispo de Tucumán, fechada en 1768, en la que refiere a su Majestad algunas cuestiones de disciplina eclesiástica. En esta carta se hace alusión a lo que el general González había escrito en 1697, ya que los sacerdotes hablaban con las mujeres “de cosas no tocantes a la confesión, como se conocen así por la dilación, como por las carcajadas de risa, que no pocas veces se oyen” y que “aún bajan al confesionario los sacerdotes que no tienen licencia para confesar mujeres”. Se refiere el obispo a la costumbre de algunos religiosos de hacer entrar más de una persona en el confesionario, por lo que en el lugar se decía que en ese padre *“reinaba el espíritu Americano”* (en Larrouy, 1927, II).

La línea tradicional en la producción historiográfica sobre la Inquisición en la América andina colonial está fundamentalmente contenida en las investigaciones de José Toribio Medina. Según los estudios de María Mannarelli, en el Perú Colonial la hechicería femenina canalizó gran parte del comportamiento y los valores rechazados por las instituciones y la estructura social colonial, desafiando a la cultura y la moral dominantes. Dentro de este tipo de prácticas fue muy difundido el uso de animales, muñecos, brebajes e ídolos indígenas. En muchas oportunidades se invocaba a espíritus, a santos y a la Virgen María, pero también era común la invocación al demonio y a ciertas figuras andinas ancestrales, como el Inca y la Colla. Con respecto a este último aspecto, debe tenerse en cuenta que la asociación “Demonio-Inca” no fue una creación popular, sino que respondía a una construcción ideológica de los grupos dominantes. Dentro de la tradición judeo-

cristiana se identificaron aquellas supervivencias mítico paganas con las prácticas satánicas. La experiencia evangelizadora aplicó este esquema cuando afrontó el problema de la conversión de los pobladores andinos al cristianismo, y reforzó la relación entre las divinidades indígenas y el demonio. No obstante, el ejercicio de la hechicería fue uno de los factores que permitió la supervivencia de ciertos rasgos culturales andinos precoloniales, aunque en un contexto social distinto. La presencia de elementos andinos condenados, como los “idolillos de las huacas”, la imagen del Inca y de la Colla en las invocaciones y el uso extendido de la coca, confieren a la hechicería femenina una identidad particular. Así, aliarse con el demonio y con el Inca significaba una doble amenaza, por cuanto ambos encarnaban a los enemigos de la cristiandad (Cfr. Mannarelli, 1985: 147 -148).

Debemos recordar que la hechicería era considerada una práctica delictiva por el Derecho Romano, sobre todo cuando la misma podía llegar a perjudicar al emperador. A esa situación se añade la influencia del cristianismo, que promovió una postura “antimágica” desde sus comienzos, producto de la tradición del Antiguo Testamento y de la reinterpretación de los cultos paganos. Más tarde, con la recepción del Derecho Común, se precisaron las sanciones a los agoreros, sorteros y hechiceros, como puede apreciarse en las Siete Partidas. Allí también se condena la nigromancia y la confección de imágenes de cera o metal, así como la realización de hechizos con fines amorosos (Cfr. Millar, 1998: 224- 226).

Si se consideran las razones por las cuales las hechiceras eran consultadas, encontramos que éstas desempeñaban

una función social muy significativa y revelan un aspecto importante de la condición de las mujeres en las clases populares de la sociedad colonial. Las acciones de las hechiceras generalmente recaían en hombres, con lo que la brujería colonial andina tenía similitudes con la brujería mediterránea, particularmente con la española, donde las mujeres hicieron uso intensivo de filtros eróticos.

1. La actuación de las mujeres como caudillas de las rebeliones indígenas del siglo XVIII ha sido presentada en mi libro *Palabra e historia en los Andes. La rebelión del Inca Túpac Amaru y el Noroeste argentino* (Buenos Aires: Corregidor, 1997a).

II

LA ATMÓSFERA INQUISITORIAL

“En 1813 es abolido el Santo Oficio de Lima y una multitud saquea el palacio inquisitorial para borrar ominosas pruebas. Dos años más tarde se lo reinstala. Pero en 1820, por mandato del último virrey, queda eliminado definitivamente. En 1822 le es asestada a la Inquisición en América el golpe de gracia más significativo: el Libertador José de San Martín ordena transferir todos sus bienes y propiedades a la Biblioteca de la Nación, porque allí, en los libros, se acumulan las ideas –fueron sus palabras– “lucuosas a los tiranos y valiosas para los amantes de la libertad.”

MARCOS AGUNIS

LO que llamamos “el Tucumán” es una zona cuyos límites y fronteras se desdibujan a medida que avanzan las centurias de la Colonia. Durante el auge fundacional, el territorio del Tucumán se extendía desde las fronteras del Paraguay hasta la Cordillera de los Andes y desde el desierto de Atacama hasta la Cruz Alta y el Río Quinto. La constitución del Tucumán como gobernación autónoma data de la Real Cédula del 20 de agosto de 1563 (Jaimes Freyre, 1915). Paulatinamente el topónimo llegó a designar a siete provincias argentinas de hoy y una parte del territorio del Chaco. En los primeros documentos producidos en esta zona aparecen denominaciones tales como “Tucumán, Juríes y Diaguitas”, o “Provincia del Tucumán”.

En el proceso geohistórico de formación del Tucumán colonial -el “país de Tucma” de los aborígenes- es funda-

mental el rol de las dos corrientes conquistadoras y colonizadoras del primer siglo, que echaron los cimientos de una veintena de poblaciones. De ellas habrían de subsistir solo seis: Santiago del Estero, Córdoba, Tucumán, Salta, Jujuy y la Rioja.

Cuando en 1776 se constituyó el Virreinato del Río de la Plata, la gran “Provincia del Tucumán” –dependiente hasta entonces de Lima–, pasó a integrar el nuevo virreinato y fue subdividida en dos grandes regiones: la gobernación de Salta del Tucumán, con la ciudad de Salta como cabecera y la gobernación de Córdoba del Tucumán, con asiento en la ciudad de Córdoba. La primera abarcaba la jurisdicción de las actuales provincias argentinas de Jujuy, Salta, Catamarca, Tucumán y Santiago del Estero, además de una parte del Chaco Gualamba –zona occidental de las actuales Chaco y Formosa–. La zona de Tarija, que oficialmente formó parte del Tucumán a partir de 1807, ya se encontraba profundamente comunicada con el Chaco. Los documentos de la época colonial atestiguan la comunión cultural de estas regiones que hoy pertenecen a naciones diferentes.

Uno de los caminos más importantes en lo que hace a itinerarios geográficos y culturales fue, sin duda, el Camino del Inca. Esta ruta fue recorrida por Almagro, Diego de Rojas, Núñez del Prado y Villagrán y es cuidadosamente descrita por el licenciado Matienzo –oidor de la Audiencia de Charcas–, en su Gobierno del Perú, de 1567. Fray Reginaldo de Lizárraga, en su *Descripción Colonial* (1603), también hace referencia a este itinerario que los españoles descubrieron y adoptaron como ruta y como eje de las comunicaciones entre las diferentes franjas del Alto Perú.

El Camino del Inca se internaba en el corazón del territorio diaguita por la quebrada de Humahuaca y proseguía por los valles occidentales de Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja para finalizar en Mendoza.

El tipo humano producido por el primer mestizaje sigue siendo actualmente el grupo humano mayoritario en las comunidades del noroeste argentino. El estrato aborigen - originalmente mayor- y los grupos africanos incorporados masivamente a partir del siglo XVIII, se integraron a la sociedad criolla, configurando un tipo étnico común hasta el siglo XIX, cuando el aluvión inmigratorio modifica profundamente la fisonomía de la sociedad.

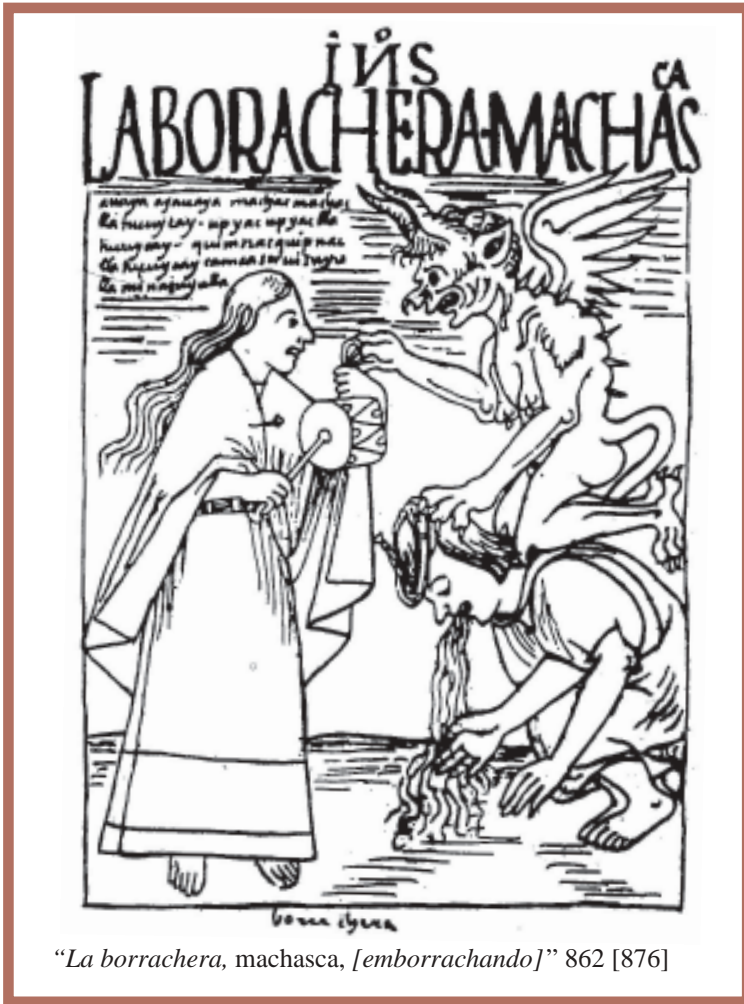
Los géneros de producción y las formas de comercialización, los sistemas de aprovechamiento de los recursos naturales, el grado de incorporación de tecnología a la producción agropecuaria e industrial, los sistemas de financiamiento para la producción y comercialización y su adecuación a la dimensión de los mercados, son variables que determinan el estadio económico de las sociedades. La sociedad del Noroeste fue, durante la colonia, y hasta promediar el siglo XIX, agropecuaria y artesanal. La instalación del ferrocarril, la marginación de los pueblos ubicados sobre el antiguo camino real del Perú, el despegue agro-industrial de Tucumán y la migración interna fomentada por la producción azucarera son algunos de los fenómenos económicos a ser tomados en cuenta en la evaluación del impacto social y demográfico de la región y el desarrollo de polos económicos dentro de la macroregión en la que se inserta el Noroeste Argentino (Cfr. Bazán, 1993).

El ámbito del Tucumán se articula así como parte del

espacio político americano estructurado en la administración colonial española. Se tejen así las instancias iniciales en el proceso constitutivo de esta región de filiación altoperuana, complementaria del Potosí en lo económico y vertebrada al sistema político administrativo con sede en Chuquisaca. Esta unidad histórico-cultural donde se despliega la vida de seis provincias que abarcan una cuarta parte del territorio argentino, supera los enfoques ceñidos aún a los límites de jurisdicciones políticas que destruyeron la unidad profunda gestada desde la época precolombina.

Para comprender el alcance y la difusión de la cultura incásica es necesario registrar el trazado del vasto territorio sobre el cual se asentó el imperio de los Incas. El Tawantinsuyu se extendía sobre las regiones central y norte chilena y sobre la Puna de Atacama. Tupac Yupanqui, hijo de Pachacutec, gobernó entre los años 1470 y 1488. Durante ese período y el de su sucesor, Huayna Capac, se efectivizó el dominio del Tucumán. Según los cronistas, Viracocha, vencedor del país de los collas, había llegado hasta el pueblo de los Charcas, donde recibió a una delegación que iba a ofrecerle su anexión voluntaria al imperio. Los detalles de esta ceremonia son recogidos por Ricardo Rojas: “Los embajadores calchaquíes entregaron, en señal de acatamiento, maíz de sus campos, lana de sus guanacos, miel de sus montes. Así quedó incorporado a los dominios del Inca nuestro Tucumán, con el nombre que ellos le dieron. La jurisdicción peruana, tan hermosamente ganada por el Cuzco sobre el Tucumán” (Rojas, 1912: 68).

La ocupación incaica en el Noroeste abarcó menos de un siglo. Sin embargo la presencia imperial tuvo un fuerte



impacto en la vida de las sociedades locales, tal como lo acredita el abundante registro arqueológico de artefactos y restos arquitectónicos (Cfr. González, 2000: 317). En los últimos años, numerosas investigaciones etnohistóricas han aportado elementos fundamentales para los estudios sobre las etnias del área andina central y sus sistemas de

vinculación. De allí se concluye que el Inca presidía un gigantesco complejo de redistribución que organizaba la mano de obra de los numerosos grupos integrados en el Tawantinsuyu, contando para ello con una administración no tan numerosa como creyeron los cronistas, pero que se extendía a lo largo del amplio territorio andino y estaba en manos de los curacas, los señores étnicos de los Andes.

En este sentido, los relatos sobre *Inkarri* se integran al repertorio de manifestaciones de la cultura popular andina. Los diferentes relatos del ciclo mítico de Inkarrí relevados en el arco andino, coinciden en narrar que los conquistadores cercenaron la cabeza del Inca, que desde entonces está separada de su cuerpo. Cuando ambos se encuentren terminará ese período de desorden, confusión y oscuridad que iniciaron los europeos, y los indígenas recuperarán su historia.

El carácter mesiánico de los relatos populares que circularon durante la Colonia vinculaba claramente a la imagen del Inca con la ciudad del Cuzco, cuya función de ciudad sagrada estaba ya recuperada en el siglo XVIII. Otras manifestaciones de este mesianismo son mencionados en la documentación colonial: antes de 1750 se informaba sobre una profecía atribuida a Santa Rosa de Lima,² en la cual se anunciaba que en dicho año se devolvería el Perú a sus legítimos dueños, los incas.

Un estudio de los relatos legendarios sobre el Rey Inca recogidos en la localidad de Coranzuli, en el departamento de Susques, situado al noroeste de la provincia de Jujuy, nos permitió comprobar como el motivo de la inversión de papeles es el motor fundamental de estas narraciones que intentan recomponer el ciclo mítico andino. En este

universo conceptual, la conquista significó un “pachacuti”, es decir la inversión del orden (Cfr. Poderti, 1996).

El resurgimiento de la figura del Inca en tiempos de catástrofe, responde a la necesidad de crear mecanismos de defensa ante las situaciones adversas. Así, en determinados momentos históricos se abandona el culto al Dios cristiano de los españoles y se vuelve al culto originario de las huacas.

La invasión española convirtió a las etnias autóctonas en pueblos desposeídos de gran parte de sus prácticas culturales pero es interesante marcar que en los relatos de Inkarrí, el Rey Inca es tan poderoso como el Rey de España. Esto significa que, aún vencidos por las armas y en situación colonial, los pueblos indígenas manifiestan su tradición a partir de formas de resistencia ejercidas a través de la palabra, como puede leerse (escucharse) en algunos relatos recogidos en el Noroeste argentino: “El Rey Inca era como una persona, igual que Nuestro Señor Jesucristo. También tenía sus discípulos que lo acompañaban pues. Claro, tenía sus discípulos, doce discípulos. Igual el Rey Inca tenía sus peones (...) Dios es poderoso, pero el Inca también es poderoso. Aunque le han cortado la cabeza, pero él no ha muerto. (...) Y nuestro Señor Jesucristo también le han muerto. El para Salvador. Por fe, por la gracia de Dios, por la gracia del Padre, ha crecido en la Virgen María y ha nacido. Pero espíritu fue, lo han crucificado, lo han clavado, el vino. A los tres días ha resucitado y ha vuelto a ascender a los cielos. El Rey Inca ha crecido en el vientre de la humanidad para dominar los cerros, para dominar todo lo que hay en el mundo entero (Terrón de Bellomo, 1995: 120, 121).

BRUJAS ANDINAS

Las narraciones legendarias funcionan entonces como un mecanismo de resistencia étnica y social. Así, la violencia de la desaparición del Rey Inca deviene, en el nivel discursivo, en un modelo que busca restaurar la justicia esperada por los indígenas.

En este contexto, la presencia de invocaciones al Rey Inca por parte de las “brujas” andinas demuestra que los episodios de confrontación religiosa y cultural generados en los distintos momentos de la colonización, permiten la construcción de aquello que Flores Galindo llama la “utopía andina” (1986), articulando una versión de los hechos del pasado andino que demuestra la capacidad de las culturas nativas para resignificar su propia historia.

-
2. Según subraya Franklin Pease, es interesante la mención a Santa Rosa dentro de estos relatos proféticos, sobre todo si se recuerda que, una centuria antes, el curaca Jerónimo Lorenzo Limaylla había presentado a las autoridades metropolitanas un pedido para crear una orden nobiliaria para “descendientes de ingas y moctezumas”, precisamente bajo el patrocinio de Santa Rosa (Pease, 1992: 321).

III

EXTIRPANDO IDOLATRÍAS

“La tortura es un juego judicial estricto. Y a causa de ello, por encima de las técnicas de la Inquisición, enlaza con las viejas pruebas que tenían curso en los procedimientos acusatorios: ordalías, duelos judiciales, juicios de Dios. Entre el juez que ordena el tormento y el sospechoso a quien se tortura, existe también como una especie de justa; sométese al “paciente” –tal es el término por el cual se designa al suplicado– a una serie de pruebas, graduadas en severidad y de las cuales triunfa “resistiendo”, o ante las cuales fracasa confesando.”

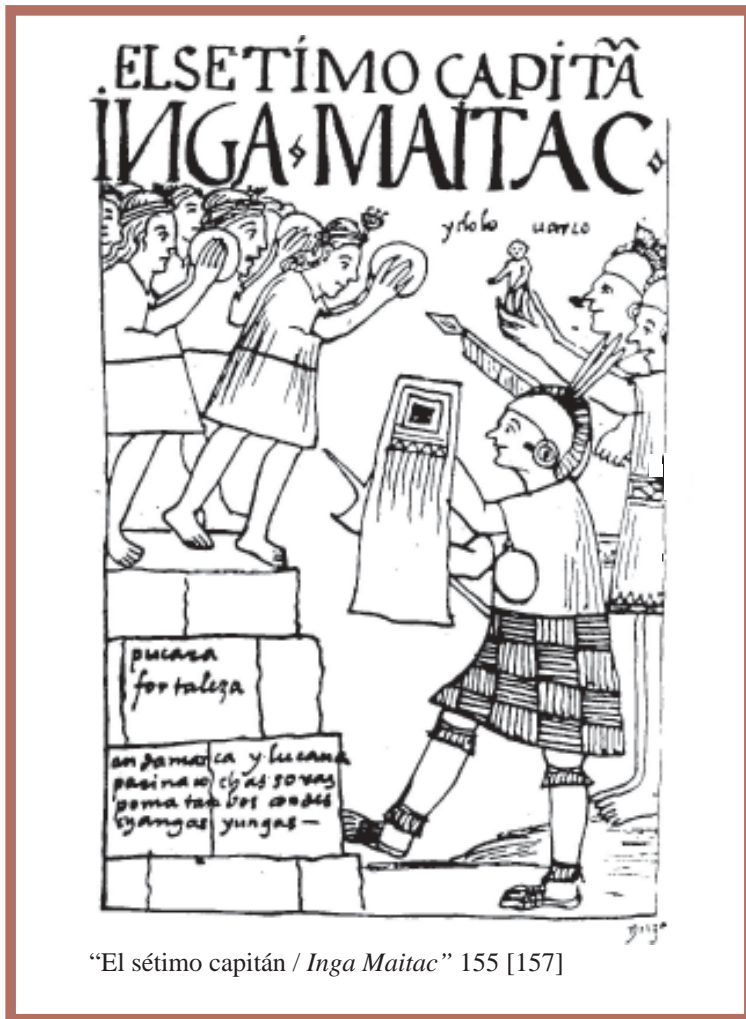
MICHEL FOUCAULT

COMO se desprende de la documentación relevada en diversas zonas del Perú y el Tucumán Colonial, el porcentaje de mujeres involucradas en procesos de carácter inquisitorial es muy alto, por lo que puede afirmarse que en esta porción de América la hechicería fue una actividad ejercida predominantemente por el sexo femenino (Cfr. Mannarelli, 1985: 143). En la región del actual Noroeste argentino la mayoría de los juicios tenían como blanco predilecto a mujeres de los sectores marginados –indígenas, negras–, las que fueron sometidas a terribles tormentos.

En el Tucumán colonial no existió un Tribunal de la Inquisición, aún cuando se había propuesto su establecimiento hacia 1641 (Cfr. Jaimes Freyre, 1914), por lo que los crímenes de sortilegio y adivinación, así como también los actos de aquellos que invocaban los demonios

para sus rituales y todos los que se dedicaran a las supersticiones, como los brujos, hechiceros y personas involucradas con las artes mágicas, le competían a la justicia ordinaria: *“No se levantó oficialmente un tribunal de la Santa Inquisición, como funcionara en Lima, pero la lucha áspera y tenaz que los conquistadores mantenían contra los indios, obligó a los gobernadores a aplicar tales penalidades, para quebrantar el poder político de los brujos que acaudillaban las tribus contra los españoles y por su poder de médicos y augures”...* (Catalán, 1936: 142).

La tortura fue el procedimiento preferido por la justicia de la Inquisición durante los siglos de la Colonia en América. Según los estudios sobre el tema, las torturas aplicadas en el Virreinato del Río de la Plata, y especialmente en la zona del Tucumán, eran el potro, la garrucha, el ladrillo y sueño al estilo español, así como también la hoguera. Las leyes de las Partidas aprobadas por Alfonso XI ya describían algunos de esos tormentos, los que debían aplicarse a *“los que encantan espíritus, ó fazen Ymágenes, ó otros fechizos, ó dan yeruas para enamoramientos de los omes ó de las mugeres”*. Así, el tormento, como medio utilizado para escudriñar “la verdad”, se ajusta al concepto de La Bruyére acerca de que *“es una invención maravillosa y segura para perder a un inocente débil y salvar a un delincuente robusto”*, por cuanto se ha comprobado que bajo la presión de los suplicios, muchos de los acusados confesaban actos que no habían cometido, mientras algunos culpables que resistían estas pruebas eran absueltos. Sin embargo, según los escritores y cronistas, las sentencias de absolución eran muy poco frecuentes en el Santo Oficio. Bastaba con que los calificadores del delito declarasen al procesado de



“El sétimo capitán / Inga Maitac” 155 [157]

“sospechoso de levi” (con sospecha leve), para que se lo condenara (Cfr. Catalán, 1936).

Debemos tener en cuenta que los casos de hechicería andina eran juzgados bajo criterios específicos por un Tribunal de “Extirpación de Idolatrías”. En cada región o

ciudad de cierta importancia se destacaba un comisario del Tribunal de la Inquisición que informaba acerca de los casos de herejía.

Los procesos contra la extirpación de las idolatrías en el Tucumán calcaban los procedimientos formales instituidos por el Santo Oficio. Según Catalán, el gobernador Ramírez de Velazco, rígido y progresista, se vio presionado por un estado ambiental francamente reaccionario contra los delitos encubiertos que se atribuyeron a las prácticas de la brujería, ya que eran numerosos los funcionarios reales que, enfermos por malestares mentales y nerviosos desconocidos por la medicina colonial, fueron catalogados bajo la denominación común de hechizados o víctimas del encantamiento. Resulta significativo el hecho singular de que tres gobernadores del Tucumán antecesores de Ramírez de Velazco, como Don Gerónimo Luis de Cabrera, fundador de la Ciudad de Córdoba; Don Gonzalo de Abreu y Figueroa, fundador de San Clemente de la Nueva Sevilla; y el Licenciado Don Hernando de Lerma, fundador de la ciudad de Salta, tuvieron finales trágicos: los dos primeros fueron mandados a degollar y Lerma murió en la cárcel.

Estos hechos habrían influido en el ánimo de Ramírez de Velazco, quien, por temor a correr igual suerte y para calmar el clamoreo de los moradores se dedicó a combatir la sugestión agorera dominante, persiguiendo tenazmente –de oficio o por denuncia– a las hechiceras, indias en su mayoría (Cfr. Catalán, 1936: 142-143). Para ello, el gobernador Juan Ramírez de Velazco, que administró el Tucumán entre 1586 y 1596, consiguió autorización real para aplicar, además de los tormentos de uso corriente, las penalidades de la hoguera y del destierro perpetuo. Así,

los alcaldes, jueces, capitanes y maestros de campo que administraban la justicia fueron implacables a la hora de dictar las sentencias. Ramírez de Velazco también procuró atraer a religiosos que completaran y mejoraran los servicios de adoctrinamiento y afianzamiento del catolicismo entre la población indígena.

Dentro del corpus normativo eclesiástico, es de importancia central el Concilio Tercero de Lima, celebrado en 1583, que tuvo particular vigencia, recepción y uso en los concilios particulares y sínodos diocesanos celebrados en Indias desde esa asamblea y hasta finales del siglo XIX. Aún cuando el ámbito espacio-temporal para el cual originariamente se dio la normativa del Concilio Tercero fue la provincia eclesiástica de Lima, y la misma era jurídicamente vinculable en su origen solamente con esa metrópoli, la puesta en vigor de gran parte de la legislación de dicho Concilio se extendió, como área de recepción, hacia las áreas espacio-temporales de otras arquidiócesis, como la comprendida por el territorio del Tucumán.

El programa propuesto por el Concilio Tercero alcanza todas las esferas de la vida cotidiana y en su texto es posible reconocer la identidad étnica construida por la institución religiosa. La represión de la idolatría y la regulación de los rituales y creencias precristianos fue uno de los principales aspectos de las normas dadas por la Corona. Los Concilios Limenses, extremadamente preocupados por la cuestión, establecieron una detallada casuística sobre esta materia y promulgaron una serie de disposiciones prácticas que tuvieron una larga proyección e influencia tanto en el ámbito eclesiástico como en el secular. Con respecto a las costumbres indígenas, el capítulo

42 del Concilio Tercero condena la hechicería, ordenando que los indios que continúen en esta práctica sean apartados de los demás y confinados a prisión: “Para desterrar del todo la peste de la fee y religión christiana que los hechiseros y ministros abominables del demonio no cesan de causar continuamente a la tierna grey de xpo, siendo su maldad y embuste tales, que en un día destruyen todo cuanto los sacerdotes de Dios han edificado en un año; proveyó con gran acuerdo el Concilio pasado a que todos estos viejos hechizeros los juntasen en un lugar, y los tuviesen allí encerrados de modo que no pudiesen con su tracto y comunicación ynfeccionar a los demás yndios” ... (Vargas Ugarte, 1951: 340).

La normativa en materia de costumbres diseña un modelo cultural al que el indígena debe adscribir: “*La vida xpiana y celestial que enseña la fee evangélica, pide y presupone tal modo de vivir, que no sea contraria a la razón natural indigno de hombres y conforme al Apostol, primero es lo corporal y animal, que lo spiritual e ynterior, y assi nos parece que ymporta grandemente que todos los curas y demas personas, a quien toca el cargo de yndios, se tengan por muy encargadas de poner particular diligencia en que los yndios, dexadas sus costumbres barbaras y de salvajes se hagan a vivir con orden y costumbre políticas, como es que a las yglesias no vayan sucios y descompuestos, sino lavados aderezados y limpios; que las mugeres cubran con algun tocado sus cabezas (como el Apostol Sant Pablo lo enseña); que en sus casas tengan messas para comer y camas para dormir, que las mismas casas o moradas suyas no parezcan corrales de ovejas sino moradas de hombres en el concierto y limpieza y aderezo y demas cosas, que fueren*

semejantes a estas"... (Vargas Ugarte, 1951: 374).

En Santiago del Estero, el franciscano Fernando de Trejo y Sanabria celebró tres sínodos durante su episcopado (1594-1614) que tuvieron lugar en 1597, 1606 y 1607 y que tuvieron gran influjo en el Tucumán, a juzgar por su amplia difusión manuscrita y en diversas ediciones (Cfr. García y García, 1989). Los sínodos celebrados por Fray Fernando de Trejo y Sanabria contemplan las traducciones de la Doctrina y Catecismo limenses, ofreciendo una explicación que, desde nuestra lectura, es ilustrativa del proceso de transculturación que se operaba en el momento: *"La Doctrina y Catecismo que se ha de enseñar a los indios, sea el general que se usa en el Perú en lengua del Cuzco, porque ya gran parte de los indios lo reza y casi todos van siendo ladinos (que hablan varias lenguas) en la dicha lengua; y por haber muchas lenguas en esta provincia y muy dificultosas, fuera confusión hacer traducción en cada una de ellas y muchos indios poco capaces entenderían que cada una de aquellas es diferente en la substancia de la otra; y también habrá pocos sacerdotes que hiciesen la doctrina, por no saber las lenguas nativas de esas naciones"... (Toscano, 1907: 537).*

Las normas jurídicas promulgadas por la Corona reflejarán, progresivamente, la evolución doctrinal realizada en el tema de la coacción indirecta sobre los indígenas para favorecer su conversión a la religión cristiana, justificando así su intervención en Indias.

En el plano de la legislación producida por los funcionarios indianos, la densa gestión gubernativa del Virrey Francisco de Toledo, además de su intervención personal como figura clave en la consolidación del dominio de la Corona española sobre el territorio señorado

antiguamente por los Incas, hizo que se operara, a lo largo del arco temporal que discurre entre 1569 y 1581, una profunda transformación del tejido social del Perú, abriendo así el cauce para la adopción de trascendentales disposiciones que emanaron del Tercer Concilio Limeño de 1583.

Ante la profusa circulación de los valores no oficiales que promovían el ejercicio de la hechicería europea y andina, el poder político y eclesiástico legitima la circulación de otros discursos capaces de atenuar la emergencia de las prácticas condenadas por la Inquisición en forma más efectiva que las torturas y la represión del aparato jurídico. La base de esos discursos se construye fundamentalmente a partir de la práctica del rumor,³ forma de relato que tendrá un papel central en el marco de las acusaciones de hechicería, tal como veremos más adelante.

Otros mecanismos, tales como la superstición y la aceptación de visiones sobrenaturales en tanto evidencias de una labor divina en la tierra, intervienen en las monumentales informaciones levantadas en los siglos de la Colonia, en las que se interroga a gran cantidad de testigos que cuentan sus experiencias. Debe recordarse que las probanzas o informaciones, según las normas judiciales vigentes durante la instauración y organización de la Colonia, incluían preguntas y respuestas acerca del tema que la autoridad deseaba investigar. Estas formas representan con mayor fidelidad los textos mediatizados que se sitúan en el cruce entre la oralidad y la escritura. Las informaciones levantadas entre la población indígena, negra y criolla reproducen un amplio caudal de creencias,



ritos y ceremonias en torno a las figuras religiosas que al poder político y religioso deseaba entronizar en el imaginario popular.

Entre esos textos se incluyen aquellas informaciones

levantadas con el fin de esclarecer hechos de carácter sobrenatural (apariciones, milagros, etc.) como las que constan en el grupo de documentos relativos a Nuestra Señora del Valle de Catamarca. Estos relatos, que atraviesan en forma de rumor los diferentes grupos sociales durante los siglos de la Colonia en la región del Tucumán, se estructuran desde sus orígenes en base a la confrontación de modelos culturales. Así, la imagen de la Virgen aparece ligada al éxito en batallas como las libradas contra los indígenas que se habían rebelado bajo las órdenes del falso Inca Bohorquez⁴ en el Valle Calchaquí: “*Que aviendo visto los dhos Indios aeste Soberano Simulacro de Ntra Madre, desían ‘esta es La Señora que nos vensio y espantó en la guerra’ (...) Se supo por los dhos Indios, que trajeron de Repartim^{to}., que Quando La rreferida patrulla dio el asalto a el dho Valle Viejo vieron al ayre ala Magestad de la gran Reina ntra Señora del Valle que despedia de su presencia lansas de fuego; con lo qual no tubo Lugar la iniqua intension de dhos Barbaros”... (en Larrouy, 1915: 233-234).*

La imagen femenina ligada a los milagros bélicos, al remedio para sequías, pestes y plagas de gusanos o langostas que amenazaban las cosechas; unida a un amplio repertorio de curaciones y actos de resurrección, adquiere -en el plano discursivo- la fuerza hegemónica que contrarresta el poder de las hechiceras populares. Las pruebas recogidas por las autoridades del momento tienden a legitimar su acción y a contribuir al proceso de canonización según los procedimientos eclesiásticos vigentes. El cuerpo de relatos sobre Nuestra Señora del Valle de Catamarca, así como otros textos sobre imágenes milagrosas -la mayoría llegadas desde el Perú hacia el

noroeste argentino-, se remontan al período de la conquista y fundación de ciudades en el Tucumán y tienen amplia circulación a través de leyendas en la actualidad (Cfr. Poderti, 1997^b).

3. El rumor es definido como "un relato vocal que atraviesa diferentes grupos sociales y contextos culturales, convirtiéndose en una polifonía de voces o concierto que se va entretejiendo con los diferentes tonos, volúmenes, gestos y maneras de hablar de todos los sujetos involucrados." (Zires Roldán, 1996: 25). Los estudios recientes sobre la dimensión social de algunas prácticas de la oralidad y su relación con la memoria colectiva, realizados desde la perspectiva de la lingüística, la psicología social o de la sociología señalan: "Desde una perspectiva macro el rumor es anónimo, no tiene autor. Si acaso tuvo un sólo origen y es el producto de una mente o proyecto manipulador, no es esto lo que constituye el rumor, sino la dinámica de variación que se genera al ponerse en circulación. Es una voz sin nombre, ni ninguna credencial que la identifique. En ese sentido no tiene centro o más bien es policéntrico. (...) ... desde una visión micro y tomando en cuenta las distintas situaciones comunicativas, se puede constatar que el rumor puede poseer diferentes personajes relevantes, claramente identificados, que sirven para darle un sustento y credibilidad en los diferentes contextos en los que circula (Zires Roldán, 1996: 27-28).

4. Durante el período colonial muchos fueron los intentos por recomponer la dinastía real perdida. Las grandes sublevaciones andinas, las conspiraciones y rebeliones fallidas, de una u otra manera, han pretendido invocar la memoria de los incas, en lugares tan diferentes como alejados: Quito, Lima y el Tucumán. El levantamiento Calchaquí, en el que entra en escena el falso Inca Bohorquez, o la rebelión de Túpac Amaru han sido generadas por esta necesidad de encarnar en un ser cuasi divino la conciencia de armonía social. El falso Inca Pedro Bohorquez personificó, simultáneamente, los proyectos del mundo indígena calchaquí y del orden español colonial. El proceso de imaginación y de invención dentro de dos mundos fue una más de las estrategias de estos grupos para garantizar sus reivindicaciones del momento. En este contexto, los españoles empiezan a elaborar su propia imagen de los indígenas calchaquíes, imagen unida a la leyenda del Gran Paitití (Hoops, 1991). Para lograr

BRUJAS ANDINAS

convencer a los pobladores de la región calchaquí de que era descendiente de los incas, Pedro Bohórquez se había asentado en sus experiencias previas en la región de los "Andes de Jauja", en el virreinato peruano, zona en la que se había centrado la sublevación de Juan Santos Atahualpa. El reconocimiento de su autoridad en la región del noroeste argentino puede vincularse con la generalización, aun en aquellos territorios apartados del Tawantinsuyu meridional, de una imagen que anunciaba el retorno del Inca, considerado ahora como un héroe mesiánico. Bohórquez mantuvo la dirigencia calchaquí hasta que fue apresado y ejecutado en Lima, en 1666 (Cfr. Pease, 1992: 316-317).

IV

BRUJERÍA Y ETNICIDAD

“La hechicería era una actividad que atravesaba los distintos grupos étnicos y las diversas clases sociales, podía unirlos o enfrentarlos aunque más no fuera circunstancialmente y, en cualquier caso, alentar u obligar a algunos de sus exponentes a pronunciarse al respecto”.

JUDITH FARBERMAN

HISTORIA DE LAS MUJERES EN LA ARGENTINA.

EL proceso de evangelización en América estuvo unido al de extirpación de las idolatrías o las prácticas religiosas que tenían los indígenas. El programa misionero peninsular tenía como principal objetivo el de alejar a los habitantes de América de sus viejas creencias. Los escritos de Guamán Poma de Ayala perciben este proceso en sus diferentes matices y demuestra en su **Nueva Corónica y Buen Gobierno** (Guamán Poma de Ayala, 1980 [1615?]), que los españoles castigaban la idolatría y cómo el trabajo de los religiosos estaba destinado a combatir las prácticas hechiceras, predicando para ello en el idioma de los indios. Guamán Poma incluso llega a satirizar acerca de la falta de conocimiento del quechua por parte de los evangelizadores, como notamos en el Sermón de un predicador español, transcrito por el autor: *“¡Borrachines, enfermos, glotones, borrachos, adúlteros, putillas, ladrones, brujos, hechiceros! Uds. no le ofrecen oro ni plata al padre. Mujeres, Uds. temen al padre como si fuera un demonio, el diablo o el infierno. No quieren ni ver mi casa. Yo soy más señor que el*

rey y que el mismo señor Inca. Yo soy más el kuraka, yo soy un licenciado. ¡Los voy a colgar por cierto! ¡Les voy a sacar el pellejo! Hijitos míos, no merecen ni siquiera mis zapatos. Oigan sólo esto y muy bien. Que los ampare Dios. Porque Uds. son mis hijitos muy queridos y venerados es que yo les enseño en este mi sermón. Yo, su padre, es quien se lo dice.”

Entre los juicios de corte inquisitorial que hemos relevado en los archivos del Noroeste argentino, podemos mencionar una querrela criminal del año 1689 contra la india Luisa González, acusada de hechicería por Doña Lucrecia de Figueroa ante el Alcalde don Antonio de Ávila y Rivera en Tucumán; un proceso de 1715 por embrujamiento, seguido contra una india llamada Lucrecia, acusada de emplear filtros secretos o hierbas venenosas en perjuicio de rivales de su sexo, todo esto ocasionado por unos “celos apasionados”. Según consta en las diligencias de este juicio producido en Santiago del Estero, Lucrecia fue condenada a destierro o confinamiento por toda su vida en el Fuerte de Balbuena. En el Archivo Histórico de Tucumán se encuentra un proceso criminal de 1719, seguido contra la india Clara, mujer de un mulato esclavo llamado Sebastián, la cual es acusada de brujería por Salvador Pérez de Valdez. La práctica del rumor se instala en las declaraciones de los testigos: Catalina de Avellaneda, parda libre, “*dijo haber oído decir que la india Clara es hechicera y que selo dixo un indio de Colalao, Sacristán*”. En lo que respecta al encantamiento de Salvador Pérez de Valdez, la misma testigo declara que “*agora años siete ó ocho años, una hija de dicha india lavando una camisa de la hija de la declarante hallaron en la manga unos animalitos que en el lengua, G. dixo se llamaban champi y que al saber ésto el marido de dicha hixa*



Padre / Verdugo padre, castiga afrentosamente, desnudo en cueros, sin miramiento de si es principal o indio pobre, o india. / Don Francisco de Auquiquia / Doctrina.

la quiso llevar a su mujer al monte para castigarla pero fue impedido por ellas". El mestizo Pascual afirma que "la hechicera le había matado algunos corderos y ovexas. Que luego se enfermó su mujer y para su curación llamó un indio de Colalao llamado el Sacristán quien le dixo le guardase la orina y viéndola

le dixo que era hechiso y a la enferma que la india Clara la había hechisado. Que habiéndole dado una bebida le hizo hechar patas, vofes y otras menudencias de cordero de cuiá enfermedad murió. Que dicha india dixo que las maldiciones que ella hechaba así se cumplían y que murió sin confesión". Otros dos testigos también declaran que Clara es "bruja". La india niega cuanto se le imputa y es defendida por su amo, el encomendero Maestre de Campo General Joseph Martínez de Lezana Velazco, pero igualmente las disposiciones judiciales la condenan al tormento de potro.

En otro proceso seguido durante el año 1761 –en Santiago del Estero–, se acusa de hechicería a las indias Pancha y Lorenza, quienes con la aparente ayuda de arañas, gatos, espinas, ataditos de "jume⁵ fresco" y polvos de tártago provocaban muertes e hinchazones de barriga. Todas estas demostraciones eran consecuencia de un arte aprendido en una Salamanca,⁶ dentro de la jurisdicción del Tucumán, en la que *"había baile y canto con arpa y guitarra"*, mucha gente *"en cueros"* y *"un viborón que sacaba la lengua mirando a todos"* y *"pedía sangre"*.⁷

Los argumentos llevados al juicio hablan de mecanismos de defensa de los derechos de las mujeres, por cuanto una de las indias es acusada de matar, en el pueblo de Tuama, a un *"indio Colla llamado Melchor, dándole en comida unos polvos de tártago, y que ésto lo hizo porque el indio la quizo aporrear, y enojada de ésto lo ejecutó."*

De acuerdo al estudio de Judith Farberman, el pueblo de Tuama estaba situado a cinco leguas de la ciudad: "Por ser cabecera de doctrina, Tuama recibía habitantes de otros pueblos que asistían a los oficios religiosos. Podemos imaginar un contacto cotidiano y fluido, una circulación

incesante de personas, de rumores, de creencias que acercaban a los pobladores de Tuama a otros pueblos rurales aledaños. Era un escenario propicio para la conformación de una cultura campesina híbrida, que en un largo proceso colonial terminó de borrar las identidades que dos siglos atrás separaban a las diversas etnias de la región" (Farberman, 2000: 29).

En este caso novedoso dentro de la historia de la justicia penal, se registra que a una misma acusada se le aplicaron dos tormentos a la vez, la garrucha junto al ladrillo y sueño al estilo español, lo que provocó la muerte de la india.

En la confesión efectuada bajo tormento se transcriben algunos vocablos en quechua. Según consta en la declaración de una de las acusadas: ..."la Lorenza le dio unos polvos medio amarillos los que se acabaron en hacerle daño a María Antonia y que estos, en el tormento que se lo dio el otro día los tragó y los echó después en el excremento (huaschusackra ackapi, que diría en quichua) y que ahora no tiene cosa alguna de encanto y se ha arrepentido y pedido misericordia como que se ha confesado (Cfr. Catalán, 1936: 153-163).

Otro expediente criminal que resulta interesante es el obrado contra una hechicera negra, que practicaba su arte en las ciudades de San Miguel de Tucumán y Santiago del Estero. En este proceso del año 1703 -centrado en la enfermedad misteriosa que tiene al filo de la muerte a los amos de la esclava Inés-, se confrontan los dichos de los protagonistas blancos, indígenas, criollos y negros que participan en el caso: indias brujas de Matará y Ampatilla, e indios que sirven de intérpretes y testigos. También se acumulan interesantes sucesos: una difunta a la que le

brotan espinas de la cara, un sapo blanco, una víbora verde, un rosario, un demonio que se aparece en sueños y *“en traje de español”*...

Las prácticas medicinales científicas y populares se mixturán en un audaz entrecruzamiento, en tanto el médico convocado para entender en el caso ejercita métodos de diagnóstico de enfermedades que pueden equipararse a los de un hechicero. Así, el doctor Vargas Machuca se convierte en el testigo principal del juicio después de realizar prácticas mágicas que le permiten conocer el origen de los maleficios. Dentro de estos experimentos se incluye la prueba de cocinar un jabón y, dado que el agua se corta, se establece el maleficio. Otra prueba consiste en verter un huevo fresco dentro de las muestras de orina de la mujer enferma y de la propia, para mostrar la diferencia: en el caso de la enferma, el huevo flota hacia la superficie y en la suya el huevo se hunde hasta el fondo.

En este juicio puede comprobarse cómo la práctica de la hechicería y la relación con el demonio implicaron frecuentemente el rechazo de todo lo que tuviera que ver con la religión católica. Algunas hechiceras del Perú y del Tucumán inducían a las personas que las consultaban a deshacerse de rosarios, reliquias e imaginería, así como también a no pronunciar el nombre de Dios (Cfr. Mannarelli, 1985). En este proceso la negra Inés es acusada de realizar este tipo de peticiones: *“...”* y pidiéndole que curase a la dicha mi mujer le dijo la dicha negra al dicho indio que le sacase el rosario del pescuezo, insistida del demonio”...

El castigo para la acusada es implacable: tormento, garrote vil y hoguera, pero antes de sufrir todo eso, se la

condena a ser paseada por las calles de Tucumán sobre “una bestia abominable”, acompañada de una comitiva que salía de la casa del Inquisidor General y con la voz de un pregonero que repetía en todas las esquinas: “Esta es la justicia que mandan a hacer el Rey Nuestro Señor, Dios le guarde, y en su real nombre el capitán Miguel de Aranciaga, alcalde ordinario y juez de la causa a esta mujer por matadora y pública hechicera. Quien tal hace que tal pague”.

-
5. En el **Diccionario de Regionalismos** de José Vicente Solá (1975) el jume corresponde, en términos botánicos, al *haloepelis patagonica*. *Spirostachys Ritteriana*. *Suaeda divaricata*, perteneciente a las quenopodiáceas. Es un arbusto espinoso que crece en los lugares salinos y con cuya ceniza se fabrica jabón. Según Catalán, esa planta que crece en abundancia en Santiago del Estero y en los límites de Tucumán con esa provincia, ha gozado de gran fama para las prácticas de brujería entre los indígenas. Las creencias supersticiosas la incluyen entre otras yerbas que servían para preparar maleficios en materia de amor o intereses encontrados, como el *chamico*, la *coca*, la *ruda*, la *cicuta* y el *mío-mío*.
6. “La Salamanca es la residencia del tío (el diablo, mandinga, el malo, zupay, son algunas de sus denominaciones en Argentina). Allí, acuden además las brujas como doncellas de hermosos cuerpos, lujosamente vestidas o semidesnudas (a veces sólo tienen un pañuelo para bailar); los brujos, los aparecidos, las almas condenadas y los hombres y las mujeres que desean realizar un contrato.
- “Todas las noches hacen una gran fiesta y la música se oye a un kilómetro a la redonda: el golpe de las cajas, las guitarras, los cantos y las voces de la gente que habla.
- “Se sirven los más deliciosos manjares, vinos de todas las clases en copas de oro. Pero lo más maravilloso de todo es la música que atrae a quienes andan cerca, especialmente a los borrachos, que sin darse cuenta, se mezclan con los que se divierten en la salamanca.
- “Algunos describen las salamancas como escuelas donde los profesores son diablos” (Bossi, 1997: 29).

BRUJAS ANDINAS

De acuerdo a la investigación de Elena Bossi, existen numerosas salamancas localizadas en la zona del Noroeste Argentino: en Salta existe salamancas en Anta y en la localidad de San Lorenzo. En la provincia de Jujuy la más importante y antigua es la de un cerro de arenas finas en Abra Pampa, llamado Huancar. También en Jujuy se localiza otra salamanca en el cerro de la Peña Colorada. En Tucumán se han encontrado salamancas en Las Cejas, Monteros y Tafí (salamanca de Siambón). En Santiago del Estero se han recogido noticias de salamancas en el departamento de Figueroa, en La Banda, en Río Hondo (una de las más importantes y en Salavina.

En Catamarca, la más conocida es la salamanca de Saujil y en la Rioja fue registrada una en Vinchina (Bossi, 1997: 30-32).

7. Esta experiencia relatada en este proceso criminal se correspondería con la práctica del sabbath –aquelarre simbolizado en el Sábado – en el que se concretan los pactos de los brujos con el demonio. En este sentido pueden confrontarse las descripciones y grabados (incluidos en Anexos) que muestran las impresiones de un sacerdote europeo incluidas en el **Malleus Malleficarum**, acerca de las diversas escenas que, según imagina, suceden durante un Sabbath de brujos: *"vienen cabalgando en chivos..., pisotean la Cruz..., están hechos para ser rebautizados en nombre del demonio..., entregan sus ropas al demonio..., besan las partes traseras privadas del demonio..., y bailan en círculo, espalda contra espalda..."* (Cfr. Sprenger y Kramer, 1975, [1486]).

V

VIOLENCIA Y NUEVO LENGUAJE

“El estudio de la hechicería femenina y de la beatería, con sus variadas formas concebidas como manifestaciones culturales femeninas, permitirá apreciar cómo las mujeres fueron protagonistas de la formación de una cultura y de su influencia en la conciencia colectiva. Se pone así en cuestión el estereotipo de mujeres pasivas y confinadas al espacio doméstico, marginales a la formación de una visión del mundo. Al mismo tiempo, los procesos inquisitoriales también guardan valiosas claves para entender el discurso dominante referido al comportamiento de las mujeres y a los mecanismos de control de la sexualidad.”

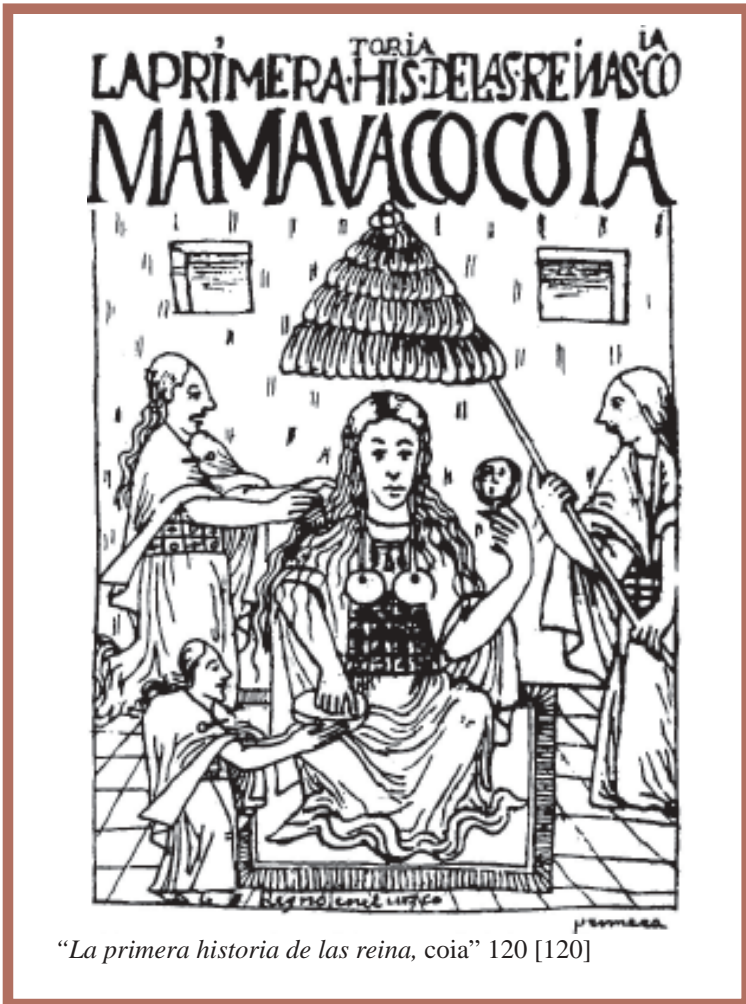
MARÍA EMMA MANNARELLI

LA negociación y la fuerza son dos estrategias que se alternan en la historia de la lucha por los derechos de las mujeres. Los dos mecanismos funcionan como respuestas a la violencia cultural que se cierne ancestralmente sobre los espacios femeninos. Estos engranajes son claramente detectados en los intentos de transgredir los límites y convenciones sociales, intentos que siempre son sancionados. Los textos escritos por mujeres se configuran, en esta posición, como una salida, una pugna contra el silencio y los patrones rígidos impuestos por la cultura.

Cada grupo social tiene un concepto de “mujer” que proviene de su andamiaje histórico y cultural. Una de las constantes en la cultura occidental-patriarcal es la asignación de roles pasivos a las mujeres, y, al mismo tiempo, la

presencia de un componente que subraya las características siniestras y demoníacas del género femenino. Estos atributos han obligado a las mujeres a defenderse de la mentalidad autoritaria y las falacias del orden que las segregaron en todos los tiempos. Esta situación ha llevado a historiadores como Guy Bechtel a afirmar: “El catolicismo, aunque lleve algún tiempo jurando lo contrario, nunca ha apreciado demasiado a la mujer. Siempre ha sospechado que era portadora de todo tipo de taras. Generalmente la ha representado bajo cuatro formas, y sólo cuatro: como una libidinosa, como una compañera del diablo, como una imbécil y, en raras ocasiones, como una santa, si bien algo molesta. Este fantasma todavía pesa sobre las decisiones de Roma. A lo largo de los siglos se ha traducido en una voluntad deliberada de someter y excluir a la mujer. Durante mucho tiempo se le ha negado la entrada al mundo del trabajo, el saber, la cultura, la ordenación, los derechos civiles, y todo ello con la aprobación de buena parte de la opinión masculina occidental. Guy Bechtel se propone en su libro *Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta* (2001) escribir la historia de esa misoginia eclesiástica.

En cuanto a la escritura, uno de los espacios en los que las mujeres manifestaron su rebeldía, debemos consignar la dificultad para localizar textos escritos por mujeres en el período colonial y en el Tucumán –matriz político social de lo que hoy es el noroeste argentino–. Las razones, obvias, indican por un lado, que la escritura no era patrimonio de la subsociedad marginada que conformaban las mujeres, y por otro, las opciones estéticas y temáticas de la escritura de la Colonia eran, justamente, las que acordaban con las



expectativas informativas de los grupos que ejercían el poder.

Durante el período colonial la mujer prácticamente no tiene cabida como “autora” material de la escritura. Pero en muchos casos su voz es “requerida” –en los textos de la

práctica jurídico-notarial-, con el fin de legitimar la escritura de los hombres, o bien para ceder algún bien económico (testamentos, escrituras de venta, etc.), o para atestiguar en casos específicos (probanzas o informaciones, procesos criminales sobre casos de hechicería, etc.). Durante los siglos del coloniaje, los pleitos o querellas judiciales se desarrollaban entre una colectividad indígena y algún encomendero, entre la autoridad real, virreinal o eclesiástica y algún personaje español ambicioso, y entre ciudadanos o vecinos comunes. Los testimonios de los acusados y denunciados, testigos y defensores, proporcionan una valiosa fuente de información para reconstruir las prácticas culturales del momento. En este sentido, son significativas las declaraciones levantadas en el marco de la campaña inquisitorial contra la idolatría.

A través de un proceso criminal del año 1750, hallado en el Archivo de Santiago del Estero, podemos reconstruir el episodio de una mujer golpeada. Los hechos se originan a partir de una acusación de hechicería que recae sobre una mujer pueblerina. Ella misma se encargará de utilizar toda la argumentación disponible para presentar su caso ante las autoridades: *“Sr. Alcalde./ Juana Barrasa vecina de esta Jurisdicción del paraje de Mochimo, casada con Pedro Valenzuela, parezco ante Vuestra Merced querellándome civil y criminalmente contra Julián Barrasa, así mismo vecino y habitador en el dicho paraje, por haber tenido osadía y atrevimiento en ausencia de mi marido ido a mi casa con un garrote o rebenque y darme tanto garrotazo por todo el cuerpo y herídomme en cuatro partes la cabeza de que hago manifestación para que conste a Vuestra Merced con vista de ellas certificar para que con mas certeza pueda clamar mi querella siendo lo*

menos mi maltratamiento como el darme el renombre de hechicera o encantadora”...

La denuncia de Juana Barraza incluye una petición de justicia, para que se le restituya su “fama y buen nombre” y se castigue el maltrato físico y psicológico del que ha sido objeto: *...”lo que pido mediante justicia me pruebe la calumnia tan fea la que protesto defender mi crédito a su costa por vía de litis, y que por pobre y no tener con que costear y defender la mácula que me imputó, quede manchada mi buena fama y cristiana vida para cuyo efecto se sirva Vuestra Merced de que se le embarguen todos sus bienes pocos o muchos para defender la calumnia y mientras me lo pruebe se sirva de aprisionarlo y castigarlo por el maltratamiento de mi persona pues no hallándome segura de que volviese a quitarme la vida y no haber juez inmediato mas de nuestro párroco cura y vicario Maestro Don Juan de Salvatierra”...*

El acusado, según conocemos por la lectura del resto del expediente, es rápidamente condenado a prisión y se le embargan todos sus bienes. Pero al poco tiempo de dictada la sentencia, la misma mujer golpeada otorga a esta historia un inusitado final. Conmovida ante el lastimoso clamor de la mujer e hijos del agresor, Juana Barraza perdona sus injurias y agravios y pide al Juez de Comisión que lo deje en libertad. El desenlace es predecible, por cuanto constituye un episodio de violencia inserto en una larga historia de sumisión y condicionamientos psicológicos, religiosos y culturales.

No obstante este último detalle, debemos reconocer que el texto contiene una alta dosis de operatividad jurídica que resulta transgresora para el momento. Este documento colonial reproduce el reclamo de aquellas mujeres

anónimas que, a pesar de no pertenecer a las clases principales de la sociedad, capitalizaron en la historia de las mujeres algún derecho específico. En este documento del siglo XVIII, el uso jurídico del lenguaje supone un uso político, en tanto la práctica escrita permite la ruptura de los sistemas cerrados, la oxigenación de las palabras hablando desde un nuevo lugar y con una nueva voz.

Por otra parte observamos como estas formas de actuar se generaban en un espacio de violencia en el que las mujeres fueron el blanco principal. Aún cuando durante la sublevaciones del siglo XVIII, muchas indígenas reaccionaron enérgicamente contra la presión social y lograron insertarse en lugares de importancia, en general, las mujeres fueron víctimas de una violencia instalada en las localidades andinas como consecuencia del impacto de la sociedad colonial sobre las comunidades indígenas.⁸

Por eso, no debe extrañarnos que en el Tucumán a las mujeres indígenas les correspondiera ocupar el papel de víctimas de la crueldad y la represión ordenadas por el entonces gobernador Mestre (Cfr. Poderti, 1997^a). Los informes levantados por los militares en la frontera de Salta durante la rebelión de indios tobas y matacos –producida en el Tucumán como resultado de la onda expansiva de la gran sublevación de Túpac Amaru–, dan cuenta del ajusticiamiento de mujeres y niños, al tiempo que dejan entrever la organización social de los grupos indígenas del Chaco.

Estos últimos, a pesar de estar visiblemente desestructurados, ostentan la figura de la “vieja adivina” portadora de la sabiduría ancestral de su pueblo: “... *el comandante D. Cristoval López y Gobernador de armas D. Gregorio Zegada, habían logrado avanzar á dichos Matacos y*

apresar el número de 65 bien armados, 12 pequeños y 12 mugeres, la vieja que traían por adivina, y que los conducían a la ciudad. Pero considerando el disgusto del vecindario, las ningunas proporciones de asegurarlos y transportarlos al interior de la provincia, sin un crecido costo de la real hacienda, y que en caso de traerlos era inevitable que escapándose uno ú otro se volbiesen á sus países y sirviesen estos de guía para conducir á los otros por estos caminos que hasta hoy los tienen ignorados, con los que tendrían en continua alteración esta ciudad, y finalmente que la intención de estos fué la de ayudar á los Tobas, (...) y que su subsistencia sería sumamente perjudicial, los mandé pasar por las armas, y dejarlos pendientes de los árboles en los caminos, para que sirva de terror y escarmiento á los demas"... (en De Ángelis, 1910, VIII: 518).

La figura de la adivina desempeñaba un rol fundamental dentro de la concepción de los pueblos indígenas del Chaco, tal como relata el Padre Lozano en su **Descripción Corográfica del Chaco Gualamba**, publicada en 1733: *... "suelen estar las viejas, que son ordinariamente hechiceras, y las veneran como a sacerdotisas, cantando toda o casi toda una noche los triunfos contra sus enemigos o las endechas por los difuntos"... (1941: 85-86).*

Un estudio de las diferentes gramáticas de la violencia que se manifiestan en los textos coloniales, nos permite comprobar hasta qué punto lo femenino comienza a construirse -en esta literatura incipiente-, como rol y como identidad, como territorio de rebelión ante un conjunto de prescripciones y prohibiciones que rigen las conductas. El discurso autoritario se fisura en su costado más asfixiante y las mujeres avanzan desde el espacio privado hacia el espacio público, desde el ámbito doméstico hacia el político.

8. Estudios como el de Stavig (1985, 1996) revelan que en diversas zonas peruanas, las relaciones de amor y odio entre hombres y mujeres provocaron agresión comunitaria en la segunda mitad del siglo XVIII. Los problemas se generaban a través de actos como el de un cura que vivió con una mujer, y crímenes de envergadura, como el protagonizado por un indio que mató a su mujer porque "el diablo" la había tentado. Muchas mujeres huían de relaciones negativas, como Teresa Sisa, quien escapó de los "malos tratamientos" de su marido después de un año de casada. Sin anular su matrimonio se volvió a casar, pero cuando la Iglesia descubrió la verdad, la condenó a ser "sacada en una bestia de alvarada desnuda de la sintura para arriba con corona en la cavesa... y con voz de pregonero, manifieste su delito y la den cien azotes" (Stavig, 1985: 463). Además tuvo que trabajar en un convento durante seis meses y fue obligada a hacer vida marital con su primer cónyuge.

En cuanto a los delitos de incesto y de violación, es interesante percibir la perspectiva de los indios: en los casos de violaciones de muchachas solteras indígenas se utiliza la palabra "violación" para describir el crimen, pero cuando la ultrajada es una mujer casada, el término empleado es "adulterio forzado". La falta de documentación de violaciones de mujeres solteras es abrumadora. Esto podría significar que el delito no era considerado muy grave si se trataba de solteras, en tanto su vida sexual no era un problema relevante para la comunidad, y si lo eran los casos de adulterio o incesto. Las peleas que tuvieron por origen los celos o insultos con connotaciones sexuales eran numerosas. En los documentos de la época, la expresión "liviana" era sinónimo de mala fama, y los hombres la usaban a menudo cuando reprochaban las relaciones anteriores de esposas y prometidas. La palabra "puta" fue una de las injurias más comunes contra las mujeres y también fue utilizada en riñas entre hombres para insultar a la mujer del adversario. En una pelea entre amantes también se registra la expresión "chola" como forma de manifestar el desprecio de un hombre hacia la situación social de su novia (Stavig, 1985: 453-465).

VI

HECHICERÍA Y MARGINALIDAD

...“la hechicera de estas regiones de América, heredera de ciertos aspectos de la cultura popular europea, que vincula con las tradiciones mágicas de los indígenas, responde a importantes requerimientos que la sociedad colonial planteaba sobre todo a las mujeres de los sectores más pobres. Hasta cierto punto, inspirándonos en el papel que Michelet asignaba a la bruja europea, podría sostenerse que la hechicera americana fue una mujer consoladora de situaciones difíciles, que las instituciones y los medios tradicionales no podían resolver.”

RENÉ MILLAR

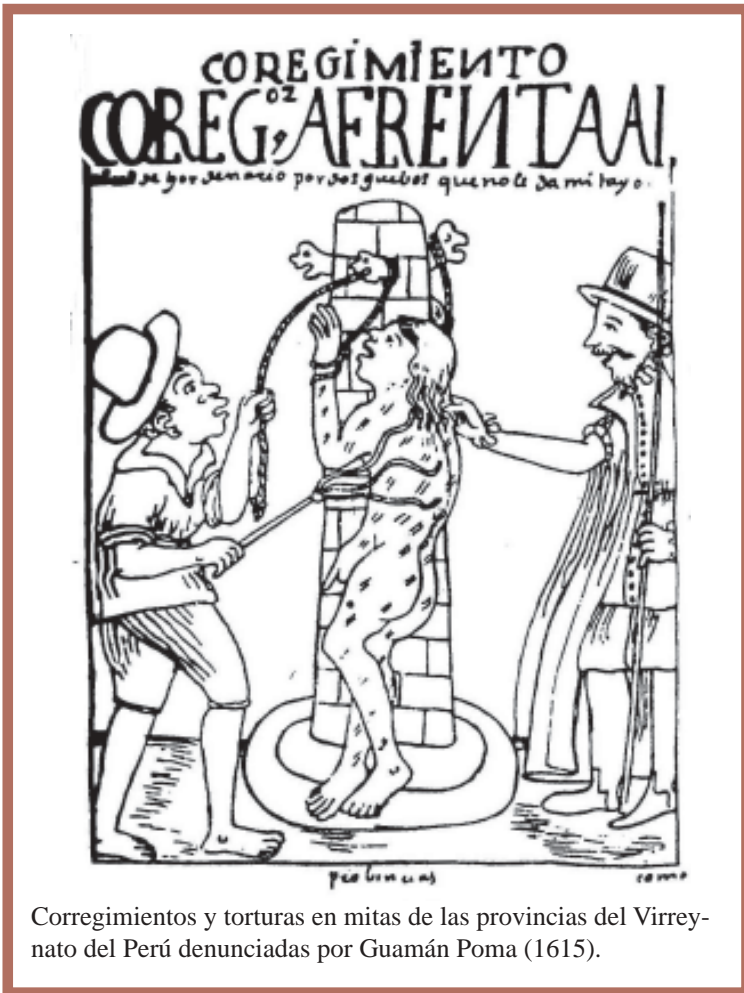
COMO puede comprobarse en los numerosos procesos contra la idolatría desarrollados en el arco andino, los inquisidores y algunos testigos -en especial los hombres-, atribuían a las hechiceras el poder de causar enfermedades, impotencia, locura y muerte. También se pensaba que las hechiceras propiciaban relaciones sexuales extra-legales. Muchas de ellas fueron acusadas de “privar de juicio” a los hombres y de causarles la muerte. En algunos casos se mencionan sofisticadas recetas para incrementar la actividad sexual de los hombres. En general, las mujeres que recurrían a las hechiceras buscaban controlar más a los varones y atraerlos según su voluntad. Reclamaban un hombre con características distintas a aquellas que comúnmente definían las actitudes masculinas en las sociedades coloniales, como lo prueba un conjuro incluido en una acusación del siglo XVII: “*el corazón te parto, la*

*sangre te bebo, a mi amor te llamo, que vengas quedo, lelo, atado de pies y manos”.*⁹

Estas expectativas femeninas revelan la violencia cotidiana en las relaciones entre sexos opuestos, e implican un cuestionamiento sobre el poder. Así, las mujeres diseñaban estrategias para tener dominio de las situaciones amorosas, a través de la autoridad sobre los hombres. Esta actitud se presentaba como una provocación que contravenía el cuerpo de conductas que, según las autoridades civiles y religiosas, debía mantener la mujer ante el hombre.

Gran parte de las acusaciones de hechicería estuvieron inevitablemente unidas a casos de carácter sexual. Esta posición desafiante puede traducirse en conjuros tales como aquel que pretendía que el hombre fuera *“manso, lelo, abrasado y encendido”* y que diera *“tantas vueltas en el lecho como vigas tiene el techo”*. Testimonios como éste remiten a una sexualidad femenina que se resistía a ser reprimida desde las normas impuestas por las élites. Otras fórmulas extraídas de las declaraciones de mujeres que comparecieron ante el Tribunal de la Inquisición en Lima, demostraban que ellas practicaban poderes para aplacar las iras masculinas y ejercer dominio sobre ellos: *... “Yo te conjuro con el Inga, con todos sus vasallos y secuaces, Lucifer, Barrabás, Belcebú, y Satanás, todos en el cuerpo de ... y en su corazón entréis, todos batalla le deis, ni espantarle, y no lo dejéis estar ni sosegar, ni en silla sentar, ni en cama echar, ni con otra ninguna mujer pueda estar, ni una ninguna mujer le parezca bien si no fuera yo...”* (Cfr. Mannarelli, 1985).

Nuestro estudio sobre casos de hechicería femenina en



Corregimientos y torturas en mitas de las provincias del Virreynato del Perú denunciadas por Guamán Poma (1615).

las sociedades coloniales de esta porción del arco andino, nos ha permitido desarrollar algunas pautas de estudio acerca del sujeto de conocimiento “mujer” en las ciencias sociales y humanas. Lo que ha quedado claro para las investigaciones sobre género en los Andes, es que los datos

aportados por la documentación del período colonial permiten sostener que, en estas sociedades, las mujeres participaban de un modo más dinámico, aún dentro de los condicionamientos jerárquicos y políticos que imperaban en cada ámbito.

Además, las estrategias de resistencia de las mujeres evolucionaron en respuesta a las diferentes formas de dominación. Durante el imperio de los españoles, la posibilidad de disfrazar la discrepancia entre el poder aparente y el real de hombres y mujeres, desaparece con la introducción de instituciones económicas y jurídicas que reproducían un modelo de mujer inmadura y dependiente. Las mujeres, al no poder continuar al frente de sus organizaciones autónomas, desarrollaron singulares formas individuales y colectivas de resistencia, estructuradas en base a los principios de igualdad andina de género que la sociedad española había violado. También ha quedado claro que las formas de resistencia se desarrollaban de manera compleja y múltiple: consciente o inconsciente, intencional o involuntaria, individual o colectiva, visible o invisible...

La hechicería practicada por las mujeres campesinas fue uno de los factores que permitió la re-significación de los rasgos culturales andinos precoloniales, en contextos sociales rurales, urbanos y multiétnicos. Así, el hecho de que las brujas asimilaran corrientes culturales diversas, genera una idea de proceso cultural dinámico. En este contexto eminentemente conflictivo, de alianza con figuras o símbolos condenados por el sistema religioso y cultural de la Colonia, se consideraba a estas mujeres como enemigas abiertas del orden social. Según los valores

hispanicos, las brujas, las huacas y el pasado estaban definidos como “malos”, según el esquema de contrapuestos absolutos “bien/mal”. En general, los términos en los que se articula esta oposición dependen, con frecuencia, no tanto de la cultura indígena o nativa, como de las calificaciones visibles y del vocabulario social que la sociedad dominante define y a través de los cuales los grupos subalternos encuentran una voz dentro de ese orden hegemónico.

Así, ser bruja, adorar al diablo, ser adivina, idólatra o “andina”, son actitudes cuyo status de resistencia llegó a depender casi exclusivamente de los modos en los que la sociedad española (masculina) definía dichas prácticas como negativas, subversivas, amenazadoras y destructivas del “mayor bien social”. Allí se produce el punto clave en el que la población colonizada llega a ser capaz de articular sus propias prácticas como “resistencia” y no simplemente como una “continuación de la tradición”.¹⁰

La relación de estas tácticas de sabotaje tendientes a afectar el orden social más amplio con la tradición (y cultura tradicional) no es, entonces, la construcción de una nueva tradición unificada ni tampoco de un pasado resucitado. Es la estructuración de una red descentrada de actos aislados designados para contravenir o infringir aquella versión de la “tradición” diseñada desde la sociedad y la historia colonial (Cfr. Poole y Harvey, 1988: 292).

Resulta interesante comprobar que, actualmente, algunas organizaciones feministas latinoamericanas, así como distintas orientaciones de los estudios sobre la

Colonia están promoviendo otras aproximaciones al tema de la brujería, despejando itinerarios de lectura que enriquecen el conocimiento de la historia de las mujeres.

Estudios antropológicos en áreas etnográficas muy diversas han demostrado que algunas formas míticas históricas de conciencia social se incorporan y expresan de diferentes maneras. Así, en algunas sociedades donde el discurso hablado es de dominio público de los hombres, las mujeres privilegian otros lenguajes simbólicos tales como la cerámica, canciones, llanto ritual y la interpretación de los sueños y visiones que utilizan para crear un fuerte sentido de identidad, para estructurar su mundo, para interpretar sus experiencias pasadas, para resignificar un presente de violentos cambios sociales y para recrear su propia historia como mujeres indígenas. Esas son las “transcripciones secretas” (hidden transcripts) puestas en práctica por las mujeres en la privacidad de sus espacios domésticos (Cfr. Scott, 1990, Muratore, 1994: 242).

Otro tema que resulta muy sugestivo desde el punto de vista del análisis del discurso, y que abre nuevas perspectivas para el estudio de una “gramática femenina”, es el de la utilización de hechizos en forma verbal y la invocación del poder en forma hablada, los que, además de revelar la existencia de un código ritual que se transmitía junto con los conocimientos empírico-medicinales en forma colectiva e individual, constituyen una marca de apropiación del lenguaje. Así, las mujeres que hablan desde los márgenes del poder inventan un nuevo idioma que les permita desarticular las estructuras del poder.

9. Este texto se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, España, Sección de Inquisición; Tribunal de Lima, Relaciones de Causas de Fe, años 1570-1696, (Servicio Nacional de Microfilm) y es reproducido parcialmente en el trabajo de Mannarelli (1985: 150).

10. Esta dinámica compleja *tradición/resistencia* ha sido analizada por Charles Briggs, en su estudio "The politics of discursive authority in research on the 'invention of tradition'" (1996), que continúa los argumentos de Eric Hobsbawm (1983) y de Benedict Anderson (1983). Estos planteos han sido revisados críticamente al introducir la idea de que muchas formas culturales que se generan en conexión con el pasado, son construidas desde el presente y reflejan la contestación o defensa de determinados intereses individuales o comunitarios.

BRUJAS ANDINAS



(Amplíe el mapa en pantalla para ver mejor los detalles.)

BIBLIOGRAFÍA

AGUINIS, Marcos

1991 *La gesta del marrano*, Buenos Aires: Planeta.

ALFONSO EL SABIO

1758 *Las siete partidas*, Valencia: edición de Joseph Tomás Lucas.

ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.

ANRUP, Roland

1992 "El encuentro de Europa con América: ¿descubrimiento o violación?", en *Anales*, Gotemburgo: Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo, N° 3-4, 1991-1992.

BAZÁN, Armando Raúl

1986 *Historia del Noroeste Argentino*, Buenos Aires: Plus Ultra.

1993 "El método en la historia regional argentina", en *Revista Clío*, Buenos Aires: Comité Argentino de Ciencias Históricas, Comité Internacional, N° 1.

BECHTEL, Guy

2001 *Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta*, Barcelona: Ediciones B.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1992 "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Identidad y pluralismo cultural en*

BRUJAS ANDINAS

América Latina, Buenos Aires: CEHASS & Universidad de Puerto Rico.

BOSSI, Elena

1997 *Seres Mágicos*, Cuadernos del Molle, Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

BRIGGS, Charles

1996 "The politics of discursive of authority in research on the 'invention of tradition'", en *Cultural Anthropology*, *American Anthropological Association*, II (4).

CATALÁN, Emilio

1936 "Los tormentos aplicados a los brujos por la justicia colonial de Tucumán y Santiago del Estero", en *Trabajos del Instituto de Estudios Históricos de Tucumán*, Tucumán: Instituto de Estudios Históricos de Tucumán, Vol. I.

DE ÁNGELIS, Pedro

1910 *Colección de obras y documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires: Lajouane & Cía. Editores, Tomos IV y VIII.

FARBERMAN, Judith

2000 "La fama de la hechicera. La buena reputación femenina en un proceso criminal del siglo XVIII", en *Historia de las mujeres en la Argentina. Colonia y siglo XIX*, Directoras: Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela Ini, Buenos Aires: Taurus.

FLORES GALINDO, Alberto

1986 *Europa y el país de los incas: la utopía andina*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

FOUCAULT, Michel

2000 *Vigilar y castigar*, México: Siglo veintiuno editores.

GARCÍA y GARCÍA, Antonio

1989 "Vigencia, recepción y uso del Concilio Tercero de Lima en los Concilios y Sínodos de Indias", en AA.VV., *La protección del indio*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

GONZÁLEZ, Luis R.

2000 "La dominación inca. Tambos, caminos y santuarios", en Nueva Historia Argentina, Tomo I, Directora: Myriam N. Tarragó, Buenos Aires: Sudamericana.

HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terense, eds.

1983 *The invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

HOOPS, Terry

1991 "Colonialismo, resistencia y la invención de la etnicidad en los Andes argentinos: el caso del falso Inca", trabajo presentado en las *Reuniones Anuales de la Asociación Americana de Antropología*, Chicago (Trad. Patricia Hoops).

JAIMES FREYRE, Ricardo

1914 *El Tucumán del siglo XVI*, Buenos Aires: Universidad de Tucumán.

KRAMER, Heinrich, SPRENGER, Jacob

1975 *Malleus Malleficarum (El martillo de los brujos)*, [1486], Buenos Aires: Orión (primera traducción al castellano).

LARROUY, P. A.

1915 *Documentos relativos a nuestra Señora del Valle y Catamarca*, Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, Tomo I. 1927 *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, Tolosa: Imprimerie et Libraire Edouard Privat, Tomo Segundo.

BRUJAS ANDINAS

LIZONDO BORDA, Manuel

1941 *Historia del Tucumán (siglos XVII y XVIII)*, Tucumán: Universidad Nacional del Tucumán.

1949 *Documentos coloniales. Relativos a San Miguel de Tucumán y a la gobernación de Tucumán, Siglo XVIII*, Tucumán: Junta Conservadora del Archivo Histórico de Tucumán, Serie I, Vol. VI.

LOZANO, Pedro

1941 *Descripción Corográfica del Chaco Gualamba [1733]*, Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

MANNARELLI, María Emma

1985 "Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII", en *Revista Andina*, Cusco: Centro "Bartolomé de Las Casas", Año 3, N° 1, 1^{er} semestre, Tomo 5.

1990 "Sexualidad y relaciones genéricas en el Perú del siglo XVI", en *Revista Allpanchis*. 35-36.

1998 *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima: Ediciones del Congreso del Perú.

MEDINA, José Toribio

1956 *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, Santiago de Chile: Fondo Histórico Bibliográfico J.T. Medina.

MICHELET, Jules

1972 "Satanism and Witchcraft. The evolution and Witchcraft and the meaning of Healing in Colonial Andean Society", *Culture, medicine and Psychiatry*, vol. 7, N° 4.

MILLAR, René C.

1998 *Inquisición y sociedad en el Virreinato Peruano*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.

MOI, Toril

1985 *Sexual/Textual Politics*, New York: Routledge.

MONTER, William

1992 **La otra Inquisición**, Barcelona: Crítica.

MURATORIO, Blanca

1994 "Diálogos de mujeres, monólogo de poder: género y la construcción del sujeto colonial en la Alta Amazonia", en *Revista Andes*, Salta: CEPIHA (Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología, Facultad de Humanidades- Universidad Nacional de Salta, N° 6.

MÖRNER, Magnus

1989 "Los indios como objetos y actores en la historia de Latinoamérica", en *Revista Anales*, Gotemburgo: Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo, N° 1.

MÖRNER, Magnus, TRELLES, Efraín

1985 *Dos ensayos analíticos sobre la rebelión de Túpac Amaru en el Cuzco*, Estocolmo: Universidad de Estocolmo, N° 2.

PAGÉS LARRAYA, Fernando; CONSIGLI, Julieta María; ASTRADA, Estela María

1998 *Tratado de la Fascinación*, (editado por Diego Álvarez Chanca en 1495), Transcripción latina y traducción castellana, Córdoba, Prosopis Editora.

PEASE, Franklin

1992 *Perú. Hombre e historia entre el siglo XVI y el XVIII*, Lima: Edubanco, II.

PODERTI, Alicia

1997^a *Palabra e Historia en los Andes. La rebelión del Inca Túpac Amaru y el Noroeste argentino*, Buenos Aires: Corregidor.

1997^b "La leyenda como fuente para la historia del Noroeste

BRUJAS ANDINAS

- Argentino", en Revista *Morphé*, México: Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, N° 13/14.
- 1999 "Encantamientos, conjuros y artificios. Prácticas mágicas en el Tucumán colonial", en Vivante y Homero Palma, *Magia, muerte y daño por imágenes*, Salta: Gofica Editora.
- POMA DE AYALA, Felipe Guamán
- 1980 *Nueva corónica y buen gobierno* [hacia 1615], ed. J. Murra/R. Adorno, México: Siglo XXI.
- POOLE, Deborah, HARVEY, Penélope
- 1988 "Luna, sol y brujas: estudios andinos e historiografía de resistencia", en *Revista Andina*, Cuzco: Centro "Bartolomé de Las Casas", Año 6, N° 1, 1^{er} semestre, Tomo 11.
- ROJAS, Ricardo
- 1912 *Blasón de Plata*, Buenos Aires: Siberio.
- ROSTWOROSKY, María
- 1995 "Visión andina prehispánica de los géneros", en Barrig, Maruja y Henríquez, Narda (comps.), *Otras pieles, género, historia y cultura*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SCOTT, James
- 1990 *Domination and the Art of resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, CT: Yale University Press.
- SILVERBLATT, Irene
- 1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- SOLÁ, JOSÉ VICENTE
- 1975 *Diccionario de regionalismos de Salta*, Buenos Aires: Plus Ultra.

STAVIG, Ward A.

1985 "Violencia cotidiana de los naturales de Quispicanchis, Canas y Canchis en el siglo XVIII", en *Revista Andina*, Cuzco: Centro "Bartolomé de las Casas", Año 3, NE 2, 2^{do} Semestre, Tomo 6.

1996 *Amor y violencia sexual. Valores indígenas en la sociedad colonial peruana*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

TERRÓN DE BELLOMO, Herminia

1995 *Continuidad de la memoria. Relatos orales de Jujuy*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

TOSCANO, J.

1907 *El primitivo obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta*, Buenos Aires: Biedma & Hijo.

VARGAS UGARTE, Rubén

1951 *Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima, Tomo I.

ZIRES ROLDÁN, Margarita

1996 "Las dimensiones del rumor: oral, colectiva, anónima", en *Oralidad, Anuario 8: Lenguas, Identidad y Memoria de America*, México: Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe.

Breve biografía de la autora

Dra. Alicia Poderti: Investigadora de carrera del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Presidencia de la Nación, Argentina), especializada en temas transdisciplinarios. Profesora de Posgrado en universidades argentinas (Universidad de La Plata, Universidad Nacional de Cuyo, Universidad Nacional de Salta, Universidad Nacional de Jujuy) y universidades extranjeras (Universidad de Gotemburgo Suecia, Universidad de New South Wales, Australia, entre otras).

Es académica del Museo Belgraniano de Buenos Aires. Ha obtenido importantes premios nacionales a su labor académica. Es autora de libros y estudios publicados en el país y en el exterior, como *Palabra e Historia en los Andes* (Buenos Aires: Corregidor; Primer Premio del Fondo Nacional de las Artes); *Historias de Caudillos Argentinos* (Alfaguara-Taurus-Aguilar); *La cultura del Noroeste* (Buenos Aires: Plus Ultra), *Microensayos. Periferias y discursos culturales en el umbral del siglo XXI* (1998); *Historia Socio-Cultural del Noroeste Argentino* (UNSa, 2000) *Interpelaciones. Cultura tecnológica, reingeniería educativa y empoderamiento regional* (UNSa, 2001), *Brujas Andinas* (UNSa, 2002), *De Güemes a Perón. Revistas culturales y periodismo en Argentina* (Buenos Aires, 2005), entre otros.

Actualmente se desempeña como Miembro del Proyecto del BID: Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo (Banco Interamericano de Desarrollo). Es Miembro del Consejo de Redacción de *Hontanar* Cervantes Publishing, y Miembro del Comité Editorial de la Revista INTI, Rhode Island: Department of Modern Languages, Providence Estados Unidos.

Ha dictado numerosos seminarios y conferencias en distintos lugares del mundo. Publicó más de doscientos artículos de divulgación científica en periódicos argentinos y extranjeros. Sus estudios especializados han sido editados en Argentina, Francia, Australia, España, Suecia, Estados Unidos, Cuba, Perú y México.