

## **VOLVER A LAS EXEQUIAS DE PAINE GÜOR. ANÁLISIS SOCIOCULTURAL DEL KALKUTUN O AGRESIÓN MÁGICA ENTRE LOS RANKÜLCHE DE MEDIADOS DEL SIGLO XIX**

*Joaquin García Insausti\**

Fecha de recepción: 13 de noviembre de 2018

Fecha de aceptación: 7 de junio de 2019

### **RESUMEN**

*Según el relato de Santiago Avendaño, como parte de las exequias del cacique rankülche Paine-Güor, fueron asesinadas treinta y tres mujeres por ser brujas o viudas. En un análisis pionero, Alberto Rex González interpretó el sacrificio de una de las viudas del cacique como un caso de suttee, indicador del nivel de complejización sociopolítica alcanzado por las sociedades indígenas pampeanas.*

*En este trabajo pretendemos releer estos acontecimientos con la intención de indagar acerca de las causas que permitirían explicar el asesinato masivo de brujas, aspecto que según González solamente poseía un significado ritual como parte del funeral. A tal fin, conceptualizaremos las nociones nativas sobre la agresión mágica para dar cuenta de los sentidos y obligaciones sociales implicados en el contexto específico vivido por los rankülche durante la década de 1840, además de examinar el único caso análogo de ejecución de brujos a gran escala registrado en la región pampeana.*

*Palabras clave: brujería – hechicería – caza de brujas – rankülche – sociedades indígenas pampeanas*

### **BACK TO THE FUNERALS OF PAINE GÜOR. SOCIO-CULTURAL ANALYSIS OF THE KALKUTUN OR MAGICAL AGGRESSION AMONG MID-19TH CENTURY RANKÜLCHE**

### **ABSTRACT**

*According to Santiago Avendaño's account, as part of the funeral of rankülche's chief Paine-Güor, thirty-three women were executed because they were witches or widows. In a groundbreaking analysis, Alberto Rex González interpreted the sacrifice of one of the chief's*

---

\* Departamento de Humanidades Universidad Nacional del Sur (UNS), Bahía Blanca, Argentina - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, E-mail: garciainsausti.j@gmail.com

*widows as a case of suttee, an indicator of the political organization level achieved by the pampean indigenous societies.*

*In this paper we intend to re-read these events to clarify the causes that could explain the mass murder of witches, which according to Gonzalez only had a ritual meaning as part of the funeral. To this end, we conceptualize the native notions about magical aggression in order to account for the senses and social obligations involved in the specific context of 1840's rankülche society, and also examine the only analogous case of large-scale execution of witches recorded in the pampean region.*

Keywords: *witchcraft – sorcery – witch hunt – rankülche – pampean indigenous people*

## INTRODUCCIÓN

Se cumplen cuarenta años de que Alberto Rex González publicara su análisis sobre las exequias del cacique *rankülche* Paine Güor. En este trabajo propuso examinar indicios de la complejidad sociocultural de las sociedades indígenas de la región pampeana, tomando como fuente el relato en el que Santiago Avendaño describe el asesinato de treinta y treinta mujeres a causa de ser *brujas* o *viudas*, publicado en la *Revista de Buenos Aires* en 1868. González, leyendo la documentación histórica en clave arqueológica, consideró la ejecución de una de las esposas de Paine con la finalidad de que pueda acompañarlo luego de su muerte como un ejemplo de *suttee*, evidencia del proceso de jerarquización social y política que hacia el siglo XIX habían alcanzado estas poblaciones, configuración que denominó *señorío ecuestre* (González 1979:139).

Dicho trabajo, producido en condiciones de excepcionalidad impuestas por la última dictadura cívico-militar, fue pionero al rastrear en las fuentes documentales las características socioculturales de las poblaciones indígenas de la región pampeana. Esta premisa dio lugar al surgimiento de un nuevo campo de estudios en el que tanto antropólogos como historiadores se abocaron al estudio de las dinámicas políticas, sociales y económicas propias de estas sociedades con el objetivo de superar la visión estática y reduccionista existente hasta el momento.

Durante estos cuarenta años, el campo de estudios se amplió y complejizó, profundizando el conocimiento sobre estos grupos. Dentro de este marco general, en la actualidad nos encontramos desarrollando una investigación doctoral en la que analizamos las creencias acerca de la agresión mágica en las sociedades indígenas del área arauco-pampeana<sup>1</sup> (Bechis 2010) durante los siglos XVI y XIX. Dada la importancia que según las fuentes históricas los nativos daban a estas temáticas, nos hemos propuesto explorar estas prácticas con la intención de explicitar los sentidos y lógicas sobre las que se sustentan, los usos que los diversos sujetos hacen de ellas y las consecuencias a nivel social de estas acciones. Como parte de esta labor en proceso (García Insausti 2015, 2017a y 2017b) es que proponemos volver a leer los hechos acontecidos durante las exequias de Paine desde una perspectiva que permita interpretar lo sucedido con las *brujas*.<sup>2</sup>

En este sentido, el objetivo de este trabajo no es el de discutir la hipótesis de *suttee* propuesta por González, sino analizar las nociones indígenas acerca de la agresión mágica, la consideración social que los practicantes merecían y las obligaciones que estas acciones imponían, con la intención de dar cuenta de las lógicas que permitan explicar las causas de la matanza de *brujas* acontecida luego de la muerte de Paine.

Para ello, exploraremos en primera instancia la propuesta de González para determinar sus alcances con respecto a lo sucedido con las *brujas* de manera que nos permita puntualizar las diferencias con la aproximación que pretendemos realizar. Luego desarrollaremos una conceptualización acerca de la *brujería* como explicación de la desgracia y su aplicabilidad para el análisis del *kalkutun*, término utilizado en *mapudungun* para referirse a la agresión que por medios sobrenaturales realiza un *kalku* o *brujo*. Luego, examinaremos el tratamiento que hace de estos

temas de Avendaño en su obra en relación con el contexto social rankülche de la década de 1840. Finalmente, teniendo en cuenta la consideración de la enfermedad o la muerte como accionar consciente de los *kalku* o *brujos*, y las obligaciones sociales que esta situación impone, analizaremos los hechos acontecidos en el contexto del funeral de Paine con la intención de elaborar una explicación que permita interpretar tanto la magnitud de la matanza, como las acciones que los sujetos desarrollan y los sentidos que les otorgan desde la propia lógica indígena.

Es importante destacar que en esta tarea cumple un rol importante la documentación histórica que ha aparecido en los últimos años, la cual brinda información complementaria sobre el tema que permite el desarrollo de esta aproximación. En primer lugar, el manuscrito de la obra de Santiago Avendaño, que se encuentra en el Archivo Estanislao Zeballos del Complejo Museográfico “Enrique Udaondo”, Carpeta Manuscritos, Guerra de Frontera, 1870-1880 (en adelante AEZ-CMGF). Segundo, comunicaciones entre los caciques *rankülche* con las autoridades fronterizas ubicadas en Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC). Por último, recurriremos a documentación alojada en el Archivo General de la Nación (AGN) referente a la cuestión de la agresión mágica entre los grupos *pampas* asentados en la zona de Azul, la cual nos permite acceder al único caso análogo de matanza de *brujos* a gran escala de la región.

## LAS EXEQUIAS DE PAINE GÜOR: EL *SUTTEE* COMO EVIDENCIA DE LA COMPLEJIZACIÓN SOCIAL

El término *suttee*, transcripción fonética al inglés del sanscrito *sati* “mujer virtuosa”, designaba a las mujeres hindúes que practicaban un ritual de autoinmolación que consistía en entrar en la pira funeraria de su difunto esposo. Por extensión, los observadores europeos lo utilizaron para referirse a la práctica ritual en sí, la cual fue proscripta por el gobierno colonial inglés en la década de 1830 (Hawley 1994: 3). Sus orígenes y significados han sido el centro de un amplio debate acerca del poder, género y colonialidad entre los que se destacan los aportes de John Hawley (1994), Lata Mani (1998) y Gayatri Spivak (1983).

En sentido arqueológico, tal como indica González, por extensión este término había sido tradicionalmente utilizado para indicar la costumbre de inmolar, ante la muerte de sujetos que ocupan lugares de jerarquía política, ciertos individuos –en particular esposas y sirvientes–, cuyos cuerpos eran colocados en la tumba como parte del ajuar funerario del difunto.

Glenn Schwartz (2017:226) plantea que este tipo de prácticas –a la que la perspectiva más moderna denomina *retainer sacrifice* (*sacrificio de sirvientes*)– escapan a la definición tradicional del sacrificio. No se trata de un intento de establecer vinculaciones entre los planos sagrado y profano en los términos durkheimianos propuestos por Hubert y Mauss (1899), sino que su objetivo es que las víctimas acompañen a estos sujetos de mayor jerarquía social en la vida después de la muerte. Respecto a los factores que influyen en la selección de los acompañantes, Schwartz retoma el planteo de Alain Testart (2004) acerca de que el elemento fundamental para ello son los lazos de lealtad personal establecidos entre el líder y sus subordinados. En estos términos, González considera que la ejecución de una de las esposas de Paine para que lo acompañe luego de su muerte constituía un caso de *suttee*, el cual evidencia el proceso de jerarquización social de las sociedades indígenas de la región pampeana.

Para dar cuenta de esto, explora la noción de *señoríos ecuestres*, denominación con la que se refiere a los grupos de *ranqueles*, *salineros*, *manzaneros* y *boroganos*, distinguiéndolos de otros grupos con menor complejidad social que también habitaban la región. Entre sus características más importantes destaca que la adquisición del *complejo del caballo* permitió una mayor concentración poblacional, la concentración de riqueza expresada en el ganado y la articulación de diversos grupos. Para ello era central la figura del jefe que se encargaba de la organización guerrera,

actividad que requería constantes esfuerzos y que con el tiempo fue cimentando la posición de poder de quien la ejercía (González 1979:140-142).

Luego, aborda la descripción del funeral de Paine en la que ante la gran cantidad de mujeres asesinadas reconoce una doble matanza: “la de las posibles ‘brujas’ o ‘hechiceras’ ‘culpables’ de la muerte del cacique y la de la esposa más joven y, aparentemente, la favorita, que debía acompañarlo en la tumba” (González 1979:142-143). Es en torno a esta última sobre la que González construye su interpretación de los sucesos en tanto *suttee* debido que luego de su ejecución ella fue introducida en la tumba del cacique para acompañarlo en el “*Alhue Mapú* o tierra de la eternidad”. De esta manera pasa a formar parte del ajuar funerario del líder quien, además, fue enterrado con sus mejores vestimentas, piezas de plata, ganado ovino y caballar (González 1979:144-145).

Para dar mayor sustento a su afirmación se dedica a explorar la existencia de casos similares en el continente americano y su posible influencia sobre el que es objeto de análisis, dando cuenta de un vasto conocimiento de la literatura existente. Esto le permite reconocer dos cuestiones fundamentales: por un lado, que la práctica del *suttee* siempre aparece en sociedades con estructuras de poder institucionalizadas y, por el otro, que en la región pampeana-patagónica, más allá de algunos indicios, no se registran situaciones análogas.

Sobre esta base explora posibles interpretaciones respecto al origen de la práctica del *suttee* en la región, concluyendo que la hipótesis más plausible sería la del desarrollo local, específicamente entre los *ranqueles*, como parte del proceso de cambio cultural en que poblaciones provenientes de la Araucanía debieron adaptarse a las características del medio pampeano. Las transformaciones materiales conllevaron transformaciones culturales, y la constitución de una economía en la que el malón era una práctica central en la adquisición del ganado planteaba la necesidad de mantener una organización guerrera permanente. Esta habría sido la causa que conllevó la consolidación del poder de los jefes, cuyo poder residía en la capacidad de movilizar grandes contingentes de guerreros (González 1979:153-156).

Buscando evidencia de este proceso de jerarquización, el relato de Avendaño es leído por González en clave arqueológica, lo que implica una interpretación de las divisiones sociales según las variantes en la riqueza del ajuar fúnebre, donde “la jerarquía máxima lleva el máximo ajuar” (González 1979:157). Así, según su análisis el ajuar funerario de Paine manifiesta los rasgos de su poder en el sacrificio de ganado, la pertenencia de prendas de plata y la inmolación de víctimas humanas como parte de sus honras fúnebres entre las que se destaca la ejecución de una de sus esposas para que sea enterrado con, rasgo distintivo del *suttee*.

Posteriormente, tanto Martha Bechis (1984, 1989) como Raúl Mandrini (1994, 2000) discutieron acerca de estos postulados con la intención de analizar las implicancias de estos actos en un debate acerca de las formas políticas al interior de estas sociedades. Bechis considera que la jerarquización social no había alcanzado el grado propuesto por González, por lo que proponía hablar de cacicatos dotados de autoridad en los que el liderazgo debía ser constantemente construido y mantenido dependiendo de las capacidades de los sujetos. Por su parte, Mandrini retomó y profundizó la postura de González, mediante el estudio de casos similares más tempranos –fines del siglo XVIII y principios del XIX–, reforzando la idea de que un proceso interno de jerarquización social conllevó la construcción de grandes cacicatos o jefaturas. Sin embargo, este debate quedó inconcluso debido tanto a que los participantes no continuaron tratando el tema, como al lamentable fallecimiento de ambos, ocurrido recientemente.

### KALKUTUN: LA BRUJERÍA COMO EXPLICACIÓN DE LA DESGRACIA

Como pudimos observar en el apartado antecedente, si bien González reconoce una “doble matanza, no se dedica a explorar la cuestión de la *brujería*, limitándose a hacer una referencia a

Sánchez Labrador para dar cuenta de que entre estos grupos “no existe ‘muerte natural’ sino todo fallecimiento es provocado por la acción maléfica de un brujo” (González 1979:142).

Sin embargo, más allá de la enunciación, su análisis resulta un tanto ambiguo respecto al sentido de la ejecución de las *brujas* en el contexto de las honras fúnebres. Reconociendo desconocer las pautas culturales “araucanas” para contrarrestar el accionar de los *brujos*, sostiene que la cantidad de sospechosas ejecutadas –así como el criterio de selección propuesto por Avendaño– excedería la simple cuestión del castigo de *brujas*. Por lo tanto, si bien no es considerada parte del *suttee*, la matanza de *brujas* es leída como parte de la ritualidad implicada al plantear que el número de víctimas y el orden de las ejecuciones tuvo un significado ritual “si tenemos en cuenta la cosmovisión de los araucanos de la pampa y cómo debió estructurarse, sobre esas bases, el ritual fúnebre del gran jefe del *señorío* de los ranqueles” (González 1979:143). Basado en aportes que dan cuenta del sentido negativo que los números impares revestían dentro del sistema de creencias indígenas, y a la vez de las implicancias rituales de los pares –en particular el cuatro–, da cuenta del supuesto sentido ritual de estas treinta y dos víctimas, ejecutadas en grupos de ocho, a lo largo de cuatro momentos distintos como parte integral de las honras funerarias.

Creemos que, en este sentido, la aproximación arqueológica de González condiciona las posibilidades de análisis en relación con estos aspectos. Por un lado, la lectura de todos los eventos narrados por Avendaño en clave de *suttee* –actitud lógica teniendo en cuenta que es su objetivo– lo llevó a descartar otras posibles interpretaciones para un hecho de tal magnitud. Por el otro, se observa una lectura parcial de ciertos aportes bibliográficos que brindan elementos que permitirían indagar la cuestión de la *brujería* y sus implicancias, como el trabajo de Latham (1915) quien al referirse a las costumbres mortuorias de los indígenas de la Araucanía nos ofrece una de las descripciones más detalladas del proceso de detección y castigo de *brujos*.

Teniendo esto en cuenta nos proponemos ir más allá de esta mera interpretación ritual con la intención de explicitar la consideración que entre las sociedades indígenas regionales merecían aquellos sujetos sospechosos de utilizar medios de agresión sobrenaturales. De esta manera, pretendemos comprender el accionar de todos los sujetos implicados y, al mismo tiempo, proponer una interpretación de las posibles causas respecto de la magnitud de la matanza. Para ello, comenzaremos realizando una conceptualización de las creencias en la agresión mágica y sus implicancias sociales entre las sociedades indígenas del área arauco-pampeana.

Las diversas fuentes históricas que abordan el tema tienden a coincidir en que los indígenas de esta región creían que todas aquellas muertes que no fueran claramente consecuencia de la vejez o la violencia explícita habían sido causadas por un *brujo* o *kalku*, quien debía ser eliminado para evitar que continuara haciendo daño. Estas ideas constituyen el nodo central de las nociones nativas acerca de la *brujería* o *kalkutun* en sus propios términos que nos proponemos explorar.

Al momento de indagar en estas cuestiones, es referencia obligada el trabajo de Edward Evan Evans-Pritchard (1976 [1937]) sobre *brujería, magia y oráculos* entre los Azande. De este destacamos la premisa de “seguir el pensamiento Azande” con la intención inquirir las propias categorías de esta sociedad antes que definir o construir tipos ideales (Evans-Pritchard 1976 [1937]:31). Por lo tanto, más allá de la identificación de la *brujería* y la *hechicería* como dos sistemas de agresión diferenciados –situación que no se verifica entre las sociedades que son objeto de nuestro análisis–, consideramos que su aporte más significativo fue dar cuenta de la importancia de estos fenómenos dentro de las estructuras de pensamiento nativas. En este sentido, destaca que estas creencias no constituyen “supersticiones primitivas”, sino que forman parte de un sistema interpretativo de la realidad que permite comprender las circunstancias concretas en las que suceden los hechos desgraciados, que trata de explicar lo inexplicable y controlar lo incontrolable, y que como tal debe ser analizado en relación con la cultura en la que se encuentra inserta (Evans-Pritchard 1976[1937]:83).

Partiendo de esta noción de *brujería* como explicación de las causas particulares de la desgracia, exploraremos las nociones respecto al origen de la enfermedad y la muerte sobre la base de la clasificación etiológica de los sistemas médicos no occidentales propuesta por George Foster (1976). Mediante el análisis comparativo de distintas consideraciones acerca del origen de la enfermedad, el autor establece una distinción entre dos tipos de sistemas: los *naturalistas* y los *personalistas*. En los primeros, esta se explica en términos impersonales, como consecuencia del impacto de fuerzas naturales o condiciones climáticas –frío, calor, viento o humedad– sobre los sujetos de forma tal que causan un impacto en el balance natural de los elementos corporales, asimilando la enfermedad a un desequilibrio contrario al equilibrio propio de la condición de saludable. Por oposición, en los *personalistas* la enfermedad es entendida como el resultado de la actividad consciente de un agente, que puede ser humano (brujo o hechicero), no-humano (fantasma, antepasado, espíritu maléfico) o sobrenatural (deidad u otro ser poderoso). La persona enferma es, literalmente, una víctima, blanco de una agresión o castigo dirigido expresamente contra ella (Foster 1976:775). Cabe destacar que, como herramienta analítica, esta clasificación no implica que en la realidad estos sistemas sean mutuamente excluyentes, sino que se determina por la primacía de uno sobre el otro.

En sus papeles, Santiago Avendaño afirma que las poblaciones indígenas de la región “tenían la creencia de que cuando muere alguno, no muere de muerte natural sino por las brujas”<sup>3</sup> (AEZ-CMGF). Su testimonio nos permite afirmar que, en los términos vistos, el sistema médico de las sociedades indígenas del área arauco-pampeana es *personalista*, ya que considera que la mayoría de las muertes son consecuencia del accionar consciente de un sujeto.

Otro de los aportes a tener en cuenta es el de Luca Citarella (1995) acerca de las nociones sobre la enfermedad en las comunidades *mapuche* contemporáneas de la región de la Araucanía. Al abordar la noción del *kutran* –término en *mapudungun* que engloba la idea de enfermedad al designar un estado de la persona en que no puede vincularse de manera normal con su entorno–, este autor identifica una diferenciación básica entre *wingka kutran* y *mapuche kutran*. Mientras que la primera noción incluye las enfermedades relacionadas con el mundo occidental, incorporadas a su realidad como resultado de la invasión europea, la segunda hace referencia a las afecciones que pertenecen al dominio de su sistema médico tradicional (Citarella 1995:130-131). La categoría que nos interesa aquí es la de *mapuche kutran*, la cual, a su vez, distingue entre tres subtipos: *re kutran* o enfermedades naturales en las que no interviene un agente; *wenu kutran* enfermedad sobrenatural producida por las entidades benéficas como forma de castigo por la desatención de pautas sociales y *weda kutran*, en la que un agente sobrenatural maléfico ataca a un sujeto con el objetivo expreso de causarle daño (Citarella 1995:132). Entre estas últimas encontramos el *kalkutun*, práctica en la que un *kalku* –por motivos personales o por encargo de un tercero– manipula a uno de sus *wekufu* –entidad sobrenatural poseedora de un poder nocivo– con el propósito de terminar con la vida de su adversario (García Insausti 2017b).

Esta concepción acerca del origen de la desgracia como resultado del accionar malintencionado de un individuo nos permite pensar al *kalkutun* en términos de *brujería* (Evans-Pritchard 1976 [1937]:83). Para conceptualizar estas cuestiones recurrimos a los aportes de Esther Goody (1970) y Marc Augé (1974). La primera plantea que la *brujería* implica el uso oculto de formas de agresión mística por los agentes humanos (Goody 1970:207). Por su parte, el segundo señala que la idea de *brujería* refiere tanto a un conjunto de creencias que una población determinada comparte respecto al origen de la desgracia, la enfermedad o la muerte, como a las prácticas de detección, terapia y sanciones que corresponden a dichas creencias (Augé 1974:53).

En este sentido, numerosas fuentes históricas dan cuenta de que al interior de la sociedad indígena la posibilidad de ser blanco del accionar malintencionado de un *kalku* constituía una de las principales preocupaciones sociales. Las acciones ocultas del agresor ponían en juego complejas dinámicas de curación, adivinación y búsqueda de resarcimiento por parte de los pa-

rientes del difunto. Por lo tanto, podemos considerar el *kalkutun* en los términos propuestos de *brujería* como forma idiosincrática de las sociedades indígenas de las regiones de la Araucanía, las pampas y Norpatagonia para dar cuenta del origen de la enfermedad o la muerte. Teniendo en cuenta que sobre una base cultural común –en la cual la noción acerca del *kalkutun* ocupa un lugar central– las diversas parcialidades presentan particularidades regionales (Bechis 2010: 49-53), creemos que una definición no taxonómica como la que hemos planteado permite una mejor aproximación a estas dinámicas. Así, explicitando el fundamento de la creencia, el sentido y las formas de la agresión, se hace posible analizar como parte de un mismo fenómeno distintas experiencias registradas entre los siglos XVI y XIX, cuya variabilidad se vincula con el proceso histórico de transformación y adaptación que estas sociedades atravesaron (García Insausti 2017b).

Otro aspecto fundamental para tener en cuenta es que la detección de la enfermedad como consecuencia del supuesto accionar del *kalku* daba lugar a un complejo juego de dinámicas sociales. En sus papeles Avendaño cita las palabras de Malignerr, cacique anciano de los toldos de Calfucurá, quien en ocasión de un parlamento que tenía como objetivo determinar la manera de rescatar a unas familias indígenas que habían sido apresadas, llama a la acción armada estableciendo un paralelismo entre el accionar de los *wingka* y los *kalku*:

Todo lo que pudiera decir de los Cristianos es poco para hacer comprender lo perversos que son, el indio para ellos, es, lo que el güeza güecubú espíritu malo para nosotros, es decir que así como una bruja que vive entre nosotros, (...) *esa bruja no puede de ninguno modo dejar de dañarnos porque jamás podría transar con aquellos que son sus víctimas, la bruja no conoce lastimas ni atenciones y ante todo para ella está ese deber que se ha impuesto para con el diablo, de matar a los hombres*<sup>4</sup> (AEZ – CMGF: f.505vta.)

Esta comparación le sirve para argumentar que no es posible hacer la paz con los *wingka* ya que estos buscan aprovecharse de los nativos al igual que los *kalku*. Desde la lógica indígena se consideraba que estos últimos establecían una relación de predación con los miembros de su comunidad a quienes dañaban con la intención de obtener beneficios personales. Estas actitudes son radicalmente opuestas a las promovidas por el *ad mapu* –sistema de normas y creencias tradicionales que regulaban la conducta nativa–, las cuales buscaban asegurar la subsistencia de las comunidades mediante el refuerzo de los lazos de reciprocidad y la obligación de auxiliar a quienes lo requirieran. Esta trasgresión impone nuevas obligaciones, que tienen como objetivo la eliminación física del *kalku* y sus asociados con una doble finalidad: el resarcimiento del daño y la profilaxis social.

Respecto al primero de estos aspectos, es importante destacar que, dentro de la legalidad indígena, los agravios o agresiones sufridas generaban la ruptura del estado original de igualdad entre las partes, generando una *deuda* que debe ser saldada para lograr el restablecimiento de la situación previa (Föerster 1991:194). La obligación de compensación por los daños ocasionados es una noción de importancia central, a la que se apela al momento de resolver las contiendas, ya sea a nivel personal o grupal. Así, ante situaciones de agresión mágica, diversos especialistas intervenían para descubrir la identidad del victimario y sus motivaciones permitiendo que los parientes e integrantes del grupo damnificado pudiesen resarcirse del daño sufrido. Por su parte, la cuestión de la profilaxis se vincula con la consideración acerca de la relación predatoria que el *kalku* establecía con las comunidades. Teniendo en cuenta que esta atentaba contra las posibilidades de subsistencia del propio grupo, la eliminación física de ellos y todos sus supuestos cómplices se plantea como un deber ineludible para la salvaguarda de la sociedad.

En tanto negación de las formas tradicionales de sociabilidad, la agresión mágica por parte de los *kalku* se constituye en expresión del *drama social*, por lo que el procedimiento de castigo de estos *brujos* puede ser leído en clave de rito de pasaje en los términos de Victor Turner (1988:101-

104). La acusación actúa como el elemento inicial, que conlleva la *separación* de los sospechosos del resto de la sociedad, colocándolos en un estado de *liminalidad* caracterizado por el despojo de todos sus atributos previos y el sometimiento a tormentos hasta que mediante la aceptación de su culpabilidad y denuncia de sus cómplices culminan el proceso de *agregación*, consagrándose como individuos asociales, cuya eliminación no genera obligaciones vindicativas para sus parientes.

A lo largo de las páginas precedentes hemos conceptualizado la noción de *kalkutun* en tanto sistema interpretativo de las sociedades indígenas de la región para dar cuenta del origen de la desgracia, además de examinar las implicancias sociales de estas creencias, los cuales constituyen elementos fundamentales para la tarea propuesta.

#### ACERCA DEL *KALKUTUN* ENTRE LOS *RANKÜLCHE*

A continuación, procederemos a revisar algunas cuestiones acerca de la biografía de Avendaño, su obra y el tratamiento que en esta se hace del *kalkutun*, para luego analizar su relato acerca de las exequias de Paine desde los conceptos desarrollados en el apartado anterior

##### *Avendaño y sus papeles, una mirada al mundo rankülche*

González (1979) al momento de elaborar su trabajo contaba con poca y errónea información biográfica acerca de Avendaño: sus fuentes indicaban que era oriundo de San Juan, había nacido en 1820 y que luego de la revolución del Sur se habría refugiado entre los *rankülche* en 1839. Una de las cuestiones que lo llevan a confiar en la veracidad del testimonio de Avendaño es que la toma como la palabra de un hombre adulto que llevaba casi diez años viviendo en los toldos cuando fue testigo de los hechos. Hoy en día poseemos información biográfica más precisa acerca de Avendaño que permite contextualizar mejor sus escritos. Podemos afirmar con seguridad que Avendaño fue tomado cautivo con siete años durante una incursión en el sur de Santa Fe en 1842 y adoptado por la familia de Caniucal –sobrino del cacique Pichuñ–, quien llegó a considerarlo como un hijo propio. En esto jugó un papel especial su capacidad de saber leer, aunque recién logró dominar la escritura después de su fuga. Convivió entre sus captores por más de siete años, en los que pudo conocer a fondo la lengua, las prácticas sociales y creencias hasta que con ayuda de Manuel Baigorria logró fugarse. Habiendo concretado su escape, durante la década de 1850 se asentó en la campaña bonaerense. Allí actuó como interprete en diversas ocasiones hasta ser designado “Intendente de los Indios Amigos” liderados por Cipriano Catriel en la década de 1870. En ejercicio de ese cargo, en el contexto de la revolución mitrista de 1874 que enfrentó a Cipriano con su hermano Juan José, Avendaño fue ejecutado por este último junto con otros prisioneros en noviembre de dicho año (Salomón Tarquini 2006:122-133).

Como su biografía lo demuestra, luego de su fuga, el conocimiento adquirido durante sus años de cautiverio constituía un capital valioso sobre el que fue construyendo su rol como mediador en los asuntos fronterizos. En ejercicio de estas funciones intervino activamente en los asuntos indígenas, tomando partido en sus disputas y siendo víctima finalmente de estas actitudes. Desde mediados de la década de 1850, probablemente como parte de su esfuerzo por mostrar su valía como intérprete, Avendaño comenzó a redactar su obra con la intención de expresar no solo sus vivencias como cautivo, sino también de dar cuenta de sus conocimientos acerca de la sociedad indígena tanto de aquellos vinculados con su experiencia, como de los que le fueron narrados y él consideró pertinente incluir. En este sentido, su obra constituye un importante aporte ya que, como plantea Daniel Richter (1992:5), pocas veces aquellos sujetos que vivían largo tiempo entre los indígenas estaban interesados en expresar por escrito el conocimiento que habían adquirido.

Durante su vida, Avendaño publicó solamente dos breves fragmentos en *La Revista de Buenos Aires*, en 1867 y 1868 en los que narra su escape de las tolderías y los funerales de Paine, respectivamente. Luego de su fallecimiento, su viuda le entregó estos escritos a Estanislao Zeballos quien los utilizó ampliamente como fuente sin mencionar su origen. Posteriormente Meinrado Hux publicó parte de ellos entre 1999 y 2000, aunque dicha edición presenta importantes irregularidades, tales como la división arbitraria del manuscrito en dos tomos, la modificación de términos que a entender de este religioso estaba “mal utilizados”, así como la alteración del estilo y orden original. Teniendo esto en cuenta, trabajaremos sobre el manuscrito original de los acontecimientos, extraído de la copia que se encuentran en el Archivo Estanislao Zeballos del Complejo Museográfico “Enrique Udaondo”.

Estos documentos, a pesar de no haber sido elaborados *in situ*, constituyen una interesante fuente para analizar la situación de los *rankülche* en la década de 1840. Estas parcialidades, consideradas entre las de “indios enemigos” por el rosismo, habían sido el blanco principal de una serie de ofensivas militares que en un intento de *limpieza étnica* dejó a estos grupos al borde de su desaparición (Jiménez *et al.* 2018:137-141). En este contexto, inician un proceso de reajuste, que da cuenta de su capacidad adaptativa en un cambiante contexto inter e intraétnico. Los escritos de Avendaño permiten vislumbrar de una serie de estrategias entre las que se destacan la realización de incursiones armadas sobre la frontera, la incorporación de personas desde fuera del grupo –cuestiones sobre las que la situación del mismo Avendaño es ejemplo–, la adopción de prácticas agrícolas de origen trasandino y, también, la costumbre de compartir los alimentos incluso por fuera de los límites de la proximidad parental. Dichas acciones pretendían, además de asegurar la subsistencia del grupo, flexibilizar los límites étnicos que separaban a los *rankülche* de los “otros” con el objetivo de aumentar la base social (Jiménez y Alioto 2007).

#### *Avendaño como testigo del kalkutun*

Además de las cuestiones referidas, las temáticas asociadas al *kalkutun* o *brujería* son tratadas en reiteradas ocasiones por Avendaño. En sus escritos da cuenta de un conocimiento cabal respecto de dichas creencias, producto de la observación directa: “Es efectivo esto que despiden los enfermos que se creen embrujado porque yo lo he visto” (AEZ-CMGF: f. 566 vta.). Para examinar sus descripciones proponemos leer sus aportes en relación con un modelo analítico desarrollado como parte de la investigación doctoral de la que este trabajo forma parte, el cual, siguiendo la estructura planteada por Augé (1974:53), busca reconstruir a manera de modelo analítico el proceso de detección, sanción y castigo del *kalkutun*. Respecto a la enfermedad como manifestación de la agresión mágica, dentro de un proceso pudimos identificar cuatro momentos: (1) detección del *kutran* (enfermedad); (2) diagnóstico y tratamiento por parte de los *machi*; (3) identificación del victimario y la causa de agresión; (4) resarcimiento del daño mediante el castigo de los *kalku*. Vale destacar que en tanto herramienta analítica, la distinción propuesta sobre la base del sentido de las actividades no siempre se expresa con claridad en las fuentes, tendiendo alguno de ellos –en particular (2) y (3)– a superponerse en las descripciones según los especialistas involucrados y las técnicas utilizadas.

Consideramos importante mencionar que este modelo ha sido elaborado a partir de la lectura comparada de más de 120 fuentes históricas referentes a este fenómeno en toda el área arauco-pampeana desde mediados del siglo XVI hasta inicios del siglo XX que hemos reunido en una base de datos. En ella se ponen en relación documentación, tanto publicada como de archivo, elaborada por distintos sujetos –religiosos, militares, exploradores, cronistas, cautivos e indígenas– en la que estos temas son tratados con diversa complejidad y profundidad. Estas, a través de su lectura integrada y análisis conjunto, se vuelven mutuamente inteligibles, esclareciendo aspectos

que resultaban confusos y permitiendo rastrear indicios del fenómeno en partes del registro que no se observaban a simple vista.

Comenzando con esta lectura, se observa que Avendaño da cuenta que (1) ante la enfermedad, desde una concepción etiológica *personalista* (Foster 1976:775), se sospecha del accionar malintencionado de algún sujeto:

temen más a la astucia infernal de las brujas porque creen que estas pú Calcú, hacen daño del modo más disimulado e invariablemente ya tocando a una criatura ya porque le echan en la comida una partícula de veneno mandado por el diablo, y que éste va derecho a la hiel (...) y muere sin remedio. (...) cuando una criatura o un hombre empieza a sentir dolor de estómago, (...) los indios de su familia le procuran la curandera (AEZ-CMGF: f. 566 y 566 vta.)

De confirmarse que el *kutran* es producto del *kalkutun* comienza el (2) tratamiento por parte del *machi*, el cual recibe el nombre de *machitun*:

[La *machi*] da principio tocando la dicha tambora, y entonando unas alabanzas (...) para animar y preparar el espíritu (...) pronto sale de su cuerpo y va a consultar con dios fingiendo un violento desmayo, (...) si vivirá o no el enfermo. Acto continuo se acerca al doliente y le hace resonar el instrumento por encima del cuerpo da unos cuantos brincos, marca el paso en un mismo lugar y pide los cuchillos caldeados que de antemano están en el fuego (...) y preguntando al enfermo donde le duele (...). Tantea ella y cuando cree encontrar causa en alguna parte del miembro afectado, moja la mano en agua fría y haciendo el aparato que los ha aplicado a su mano (...) se la pasa como sobándose el cutis con ella (...) tira su instrumento al suelo, y cae de espaldas (...). La vieja (...) mientras finge estar desmayada ella piensa y (...) si el enfermo está muy malo, muy bien sabe ella evitarse esa responsabilidad (AEZ-CMGF: f. 535 y 536 vta.).

Estas acciones, “supersticiosas” y “ridículas” a los ojos de los observadores occidentales, representaban en el plano de la vida cotidiana la lucha que los *machi* daban en el plano sobrenatural contra los *wekufu* responsables del estado de *kutran*. En este sentido la idea de que “fingen” trabajar sobre elementos extraños en el cuerpo del enfermo representa la materialización del *daño* con el objetivo de generar eficacia simbólica respecto a su accionar terapéutico. Es importante destacar también que los *machi* solían ponderar la situación del enfermo, rehusándose a realizar el *machitun* si el afectado se encontraba muy grave ya que su capacidad de sanar depende de su éxito y prestigio. Si comenzara a fracasar en sus acciones terapéuticas, se sospecha que ha sucumbido ante el mal, considerándose un *kalku-machi* figura que genera desconfianza y temor (Casanova Guarda 1994:132).

El siguiente momento –que podía darse tanto durante como después de la fase terapéutica– implica una serie de (3) procedimientos adivinatorios cuyo objetivo era el de determinar la identidad del victimario y los motivos de la agresión expresada en el *kutran*. La práctica descrita por Avendaño consistía en el examen de los restos mortales de la víctima, con la intención de encontrar rastros del medio utilizado por el *kalku* para causar el daño:

Se hizo la sepultura; y al irlo a colocar en ella, lo detuvieron para hacerle la anatomía. La ceremonia es abrir el cuerpo desde donde principia la boca del estómago, hasta el hueso de la cadera izquierda siguiendo siempre la línea de las costillas, pero sin tocarlas. Aparecieron los hígados que están siempre en la misma boca del estómago, y a ellos unida la hiel se sacó a ésta que estaba tan llena que se temía reventase, y trajeron una vasija para en ella echar lo que contenía la hiel y hacer el reconocimiento. El reconocimiento fue hecho por el

suegro del difunto y éste lo practicó sopando la punta del dedo índice en espesura de la hiel y alzando la mano como a la altura de una vara, pero aquella gomosidad era tan espesa, que se estiraba como una cuerda sin cortarse tan morado su color como lo que poco antes había vomitado (AEZ-CMGF: f. 567vta.)

Esta transformación en la bilis era consecuencia del veneno o *fuñapue* (Citarella 1995:158-168), el cual constituía la prueba definitiva de que el sujeto había sido víctima de un *kalku*, al cual se busca identificar. Quien interpretaba las señales procuraba conocer el historial de conflictos interpersonales y disputas irresueltas, con la intención de reconocer victimarios verosímiles, colaborando con el mantenimiento de la creencia y aumentando asimismo su eficacia simbólica como sistema interpretativo.

Finalmente, identificado el culpable, comienza a desarrollarse el cuarto momento dentro de la secuencia, el del (4) resarcimiento del *daño* mediante el castigo de los *kalku*. Es importante destacar que, por lo general, la acusación constituía evidencia suficiente para que los miembros de su comunidad cortaran los lazos sociales con el acusado permitiendo a los parientes de la víctima proceder con el castigo (Jiménez y Alioto 2011). Recordamos que dentro de este sistema de creencias se consideraba que los *kalku* establecían una relación de predación respecto al resto de la sociedad por lo que esta respuesta se vincula tanto con la cuestión de la *deuda* en el caso de los parientes, como la “profilaxis” para los restantes miembros:

hace el Caciquillo reunir a todos los individuos que componen su distrito (...) y en el momento se desprende una partida de solicitantes para que traigan a esta mujer. (...) La traen a pie por qué nadie se compadece de ella todos (...) ya nadie la respeta porque no es sino una bruja. (...) El marido hijo o hermano que se halle allí presente se cuidara todo lo posible en mostrar su resentimiento por que sí intercede por ella, también corre peligro (...) le hacen varias interrogaciones, en que se averiguan quienes son sus cómplices. (...) Vacila un instante porque ve la muerte a sus pies, y se acuerda de todas las mujeres que nunca han simpatizado con ella (...) ella conoce el vivo interés que tienen de saber, y resentida por lo que ella va a morir, no le importa nombrar a unas cuantas mujeres que aún viven inocentes en sus casas hasta que van y las sacan con violencia (...) la sacan a distancia de una o dos cuadras, de allí, y en el momento de llegar al lugar designado la sacrifica a bolazos hasta dejarla sin vida” (AEZ-CMGF: f.538-538vta.)

Como se observa en la cita antecedente, quien era acusado de ser *kalku* se convierte en un sujeto *liminal* (Turner 1988), despojado de atributos sociales, situación que se expresa en que sus familiares se niegan a defenderla desconociendo uno de los puntos sobre los que se estructura la sociabilidad indígena. Estas acciones tenían como objetivo –además de su función de castigo– el de hacer que los acusados delataran a otros *kalku* que conocieran o con quienes podrían tener vinculaciones. Ellos, sin posibilidad de eludir la acusación y a sabiendas de que una confesión les permitiría acabar rápidamente con su sufrimiento, solían denunciar a estos supuestos cómplices. La creencia acerca de que los *kalku* accionan en manera conjunta para llevar a cabo sus actividades dañinas ha sido también registrada en su trabajo etnográfico por Louis Faron (1997 [1964]:150). Finalmente, una vez que los acusados aceptaban su culpabilidad y denunciaban a su “compañeros”, se procedía a su ejecución, la cual solía ser extremadamente violenta, como forma de asegurar la eliminación del peligro que representaban para las formas de sociabilidad.

Además de estos aspectos relacionados con las dinámicas sociales y prácticas que hemos identificado como parte del modelo analítico proceso de detección, sanción y castigo del *kalkutun*, Avendaño en su obra refiere algunas cuestiones que creemos necesario examinar en mayor profundidad.

Una de ellas se vincula con la manera en se representa la cuestión del *género* en relación con el fenómeno del *kalkutun*. En *mapudungun* el termino *kalku* es de género neutro, por lo que puede ser utilizado para designar por igual a sujetos masculinos o femeninos. En ese sentido, diversas fuentes históricas dan cuenta de esta posibilidad indicando que la capacidad de hacer daño por medios sobrenaturales no se consideraba capacidad exclusiva de alguno de ellos. Respecto a lo que sucedía en la Araucanía, el naturalista francés Claudio Gay afirmaba que “las personas acusadas de brujería pertenecen a los dos sexos, a todas las edades y a todas las categorías” (Gay 2018 [1869]:258). Por su parte, en sus memorias, Francisco Moreno comenta sobre el destino de quien era acusado de haber realizado la agresión que, si la víctima era “de familia rica y fuerte y el causante pobre, este es estropeado, sea hombre, sea mujer” (Moreno 1942:123) dando cuenta de que los atacantes podían ser de cualquier sexo. Sin embargo, en sus escritos Avendaño plantea que “temen más a la astucia infernal de las brujas porque creen que estas pu calcul, hacen daño del modo más disimulado” (AEZ-CMGF: f.566), estableciendo una asociación que mantiene a lo largo de su obra entre *kalku* y *brujas*. Esto constituye un elemento particularmente significativo ya que, si bien la consideración de los *kalku* masculinos o femeninos no siempre era la misma, pocas veces encontramos que se refiera únicamente a las mujeres como quienes utilizaban los medios de agresión sobrenatural.

Teniendo en cuenta esto, entendemos que la mirada de Avendaño podría estar condicionada por dos factores. Por un lado, por el hecho de que, en tanto observador criollo, su percepción del tema se hubiera encontrado influida en cierto grado por nociones de la demonología judeocristiana, según la cual las mujeres son las principales sospechosas de recurrir a las artes oscuras. Elementos de esta concepción se pueden advertir cuando afirma que las *kalku* veneraban “al diablo, en figura de carbón con cuernos, lengua y ojos de fuego” (AEZ-CMGF: 534vta.), representación de corte claramente europeo, distinta de la interpretación nativa del *wekufu* como ente abstracto, ambiguo e inmaterial (Waag 1982:32-36).

Por otro lado, pareciera ser que en el caso *rankülche* se diera una situación similar a la observada por Esther Goody (1970) en su estudio acerca de la *brujería* entre los Gonja.<sup>6</sup> Allí, pudo reconocer la presencia de un único sistema, accesible a cualquier hombre o mujer que, sin embargo, recibe diferente consideración según quién la practicara: mientras que la magia letal ejecutada por los hombres es perdonada por ser legítima, se castiga a las mujeres que la realizan por creerla ilegítima.

En un sentido análogo, entre las sociedades indígenas del área arauco-pampeana, la agresión mágica ejecutada por hombres en contextos de disputa política era juzgada como legítima (García Insausti 2017a). Ejemplo de esto lo constituye la creencia generalizada de que los grandes caciques del siglo XIX, como Kalfukura y Mangil, apelaban a estos medios para fortalecer su posición y obtener ventajas frente a sus enemigos.

Por contrapartida, la agresión mágica realizada por las mujeres se vinculaba con el contexto doméstico, donde este tipo de acciones era vista como ilegítima. En este sentido, Avendaño afirma que la misión de las *kalku* era “hacer daño, principalmente a todos aquellos que no son generosos para dar carne u otras cosas de comida” (AEZ-CMGF: f.535). Así, como parte del proceso de reajuste y acomodación que los *rankülche* atravesaron durante la década de 1840, las mujeres que por diversos motivos dependían del auxilio de la comunidad para asegurar su subsistencia eran sospechosas de poder recurrir al *kalkutun* para castigar a aquellos que no cumplían las pautas de reciprocidad. Esto permite suponer que a nivel social ellas eran consideradas especialmente peligrosas, situación que explicaría el motivo por el que Avendaño en su descripción del tema únicamente refiere las actividades realizadas por las mujeres.

Otra cuestión sobre la que creemos necesario profundizar se vincula con la creencia de que los *cristianos* no son capaces de causar daño por medio del *kalkutun*:

no hallaban a quien culpar como autora de éste espantoso suceso, y fijándose en el físico particular de la cautiva, creyeron que por ser antigua podía haber aprendido el arte de embrujar (...) Viendo los indios que era infructuosa toda mortificación para ésta, y que por otra parte no tenían el menor antecedente (...) y a más de eso su nacionalidad no le permitía ser efectivamente bruja, y que si se le había mortificado se había hecho por una medida de astuta precaución (AEZ-CMGF: f. 593vta y 594).

Sin embargo, en contraposición con lo narrado por Avendaño, otras fuentes hacen referencia explícita a la creencia de los nativos sobre la capacidad *wingka* de introducir voluntariamente enfermedades con la intención de generar daños. Un ejemplo de ello es la idea de que el brote de viruela que asoló a la Araucanía en 1791 había sido desencadenado por el obispo de Concepción, Francisco Marán “en venganza del insulto que hicieron los de Boroa, y de la alta Imperial, al Reverendo Obispo de la Concepción cuando pasaba por allí á Valdivia” (Archivo General de Indias, Audiencia de Chile 197, f. 240-240vta.).

La cuestión de si los *wingka* podían o no utilizar medios de agresión sobrenatural constituye un tema complejo que excede los límites de este artículo y que será tratado en profundidad en futuros trabajos. Por el momento, creemos que es de utilidad para esclarecer esta situación retomar la categorización elaborada por Citarella (1995:130-132) acerca de las nociones sobre el *kutran/enfermedad*. Así como este autor reconoce una diferenciación básica entre el dominio médico indígena –*mapuche kutran*– y el occidental –*wingka kutran*–, de manera análoga podríamos identificar dos sistemas culturales de agresión sobrenatural. Por un lado, el *wingka*, que por su escala denominamos de *macrobrujería*, capaz de dañar a poblaciones enteras mediante la manifestación de enfermedades como la viruela o la escarlatina contra las que los nativos no poseían formas efectivas de protección. Por el otro, el *mapuche*, de *microbrujería*, centrado en la agresión interpersonal y el daño individualizado.

Esta diferenciación no implica que ambos sistemas constituyan dominios excluyentes e incomunicados ya que, al igual que otras dinámicas culturales que forman parte del conjunto de relaciones interétnicas en estos espacios fronterizos, son objeto de procesos de apropiación, resignificación y adaptación. Tanto indígenas como hispanocriollos expresaban su temor a ser víctima de la agresión mágica ejercida por los otros. En particular, los procesos judiciales coloniales son expresión de la intención de los últimos de obligar a los nativos a revertir el daño del que se sentían víctimas (Casanova Guarda 1994; Valenzuela Avaca 2013). Además, ante situaciones como la referida epidemia de viruela de 1791, la respuesta de los grupos afectados se caracterizó por el pragmatismo, tanto en la consideración de la enfermedad como en la incorporación de elementos del sistema médico occidental que creían más eficaces (Jiménez y Alioto 2014:197-198).

Lo que podemos afirmar con base en la documentación histórica analizada es que los indígenas afirmaban que los *wingka* no eran capaces de dominar el sistema de agresión nativo. Esta incapacidad los libraba de ser sospechosos en caso de verse involucrados en un contexto de acusaciones como las vistas.

Habiendo puntualizado los aspectos principales de la obra de Avendaño como fuente histórica, las características de la sociedad *rankülche* durante su cautiverio y su tratamiento del tema del *kalkutun*, procederemos a desarrollar el análisis específico de los sucesos acontecidos como parte de las exequias de Paine con la intención dar cuenta de los elementos que permiten comprender la matanza de *brujas*.

### *El kalkutun en las exequias de Paine*

El *lonko rankülche* Paine Güor falleció el 15 de septiembre de 1844. Es posible precisar esta fecha gracias al descubrimiento de documentación ubicada en el AHPC, analizada por Carlos

Mayol Laferrere (1996) y Marcela Tamagnini (2015). En ese momento Avendaño tenía diez años y llevaba poco más de dos viviendo en las tolderías. Como pudimos apreciar, su obra constituye una de las descripciones más completas, extensas y detalladas que poseemos acerca de las prácticas sociales relacionadas con la agresión mágica entre los indígenas de la región pampeana. Sin embargo, no podemos asegurar con certeza si fue testigo de los hechos que narra, o si los conoció por noticia de terceros. Teniendo esto en cuenta, recurriremos tanto a la documentación del AHPC como a otros pasajes de la obra del propio Avendaño con la intención de analizar la matanza de *brujas* a la luz de la noción del *kalkutun* como forma idiosincrática de las sociedades indígenas del área arauco-pampeana para dar cuenta del origen de la enfermedad o la muerte. Asimismo, para tratar de esclarecer las posibles causas que permitan explicar la magnitud de esta situación examinaremos, mediante documentación alojada en AGN, el único caso análogo de eliminación de sospechosos de *kalkutun* a gran escala, el cual tuvo lugar entre los grupos *pampas* asentados en la zona de Azul en 1837.

En la obra de Avendaño, el relato de las exequias de Paine constituye un apartado individualizado, el cual comienza con una descripción de la familia del *lonko* y de la personalidad de su esposa más antigua, la madre de Calvaiñ. Luego, al referirse a la muerte del líder, comenta cual será el destino de las mujeres sospechosas de haber acabado con la vida de Paine “que como tales brujas tienen que sucumbir del modo más atroz y vergonzoso, a bolazos, a lanzazos, y a puñaladas” (AEZ-CMGF: f.409). Esto es utilizado por Avendaño para elaborar una crítica a los gobiernos criollos a quienes acusa de injustos por no estar dispuestos a intervenir en defensa de estas mujeres desamparadas, como parte de su intento de que los indígenas permanezcan en “estado de embrutecimiento hasta poderlos exterminar” (AEZ-CMGF: f.409). Sin embargo, en el relato publicado en la *Revista de Buenos Aires*, todas estas cuestiones son omitidas, comenzando directamente con la descripción del accionar vindicativo de su hijo mayor, Calvaiñ.

Sobre este, Avendaño comenta que luego de la muerte de Paine ordenó reunir a todas las mujeres “para hacer un ejemplar [castigo] con las brujas que se habían ensañado (...) con el Cacique de más nombradía” indicando que “todo hombre que en aquella reunión de mujeres tuviese dos, dejaría matar una, el que tuviese tres dejaría matar dos, y el que tuviese una la perdería” (AEZ-CMGF: f.409). Estas mujeres, “más de ciento veinte”, de todas las edades fueron forzadas a acompañar la procesión que llevaba los restos mortales de Paine hasta su tumba. Según se puede deducir del texto, la comitiva realizó cuatro paradas en cada una de las cuales fueron ejecutadas ocho acusadas, lo que habría conllevado la ejecución de 32 mujeres ante sus padres, hermanos y maridos, quienes “comprimán su pesar se les inundaban los ojos de lágrimas pero no decían una palabra” ya que era “necesario porque era una costumbre” (AEZ-CMGF: f.410).

Avendaño comenta que Paine tenía cuatro esposas: la madre de Calvaiñ, una cautiva llamada María y dos hijas del Cacique Cailbuñam. De ellas, las dos primeras y una de las hijas de Cailbuñam pudieron librarse de la posibilidad de ser asesinadas. Luego de la ejecución de las acusadas de *kalkutun*, y habiendo llegado al lugar designado para la sepultura, Calvaiñ procedió a ejecutar y enterrar a la restante hija de Cailbuñam junto a Paine, aduciendo que esto “es preciso que sea así, no porque seas bruja, si lo fueras, no irías acompañando a mi padre dentro de la fosa, bien sabés que su primer u principal mujer tiene que ir con él” (AEZ-CMGF: f.410 y 410vta.).

Como desarrollamos anteriormente, González planteó su hipótesis de que las exequias de Paine constituirían un caso de *suttee*, sobre la idea de que esta *viuda* debía “cumplir con la ley haciéndola acompañar a su marido al alhue mapú (u tierra de la eternidad)” (AEZ-CMGF: f.409 vta.). Si bien la matanza de *brujas* no formaría parte del *suttee*, por su escala es tenida en cuenta por González como parte de las honras fúnebres a las cuales les asigna un supuesto sentido ritual. Sin embargo, sobre la base de la noción de *kalkutun* que desarrollamos, consideramos que la ejecución masiva de las *kalku*, no tuvo ningún sentido ritual o sacrificial, sino que es expresión de la obligación de eliminar a estos individuos antisociales, que ponían en riesgo la superviven-

cia de la comunidad mediante sus prácticas predatorias. En este sentido, creemos que las causas que permiten explicar la cantidad de víctimas –la cual fue de casi el doble de las que se puede inferir del relato de Avendaño–, se vinculan con las condiciones de este momento específico de la historia *rankülche*.

Para analizar estas cuestiones abordaremos en primera instancia la necesidad de eliminar a las *kalku*, y los medios de castigo empleados, para luego tratar de identificar aspectos concretos que permitan explicar lo sucedido. Es importante destacar que, en este capítulo, Avendaño describe únicamente los hechos del funeral y el castigo de las sospechosas, sin brindar información sobre el fundamento de estas creencias. Respecto a esto, entre la documentación del AHPC, fue posible encontrar cartas enviadas por el mismo Paine a las autoridades de la frontera de Córdoba pocos meses antes de su fallecimiento en la que da cuenta del temor que generaba la posibilidad de ser víctima del accionar dañino de las *kalku*: “Le pido también (...) cien pañuelos de mano seis libras de añil 20 docenas dedales 20 mazos de cuentas esto es para agradar a tanta china Bruja para que no me hagan mal” (AHPC-Gobierno, 1844, Tomo 192, Caja B, Leg. 2: f.101 y 102). Como vimos en el apartado anterior, en términos similares expresaba Avendaño que las *kalku* utilizaban los medios de agresión sobrenatural a quienes no respetaban las pautas de reciprocidad (AEZ-CMGF: f.535). En el contexto de restructuración de la sociedad *rankülche* de la década de 1840, donde los recursos tendían a escasear y la subsistencia grupal dependía de la mutua asistencia, quienes recibían sin retribuir lo suficiente eran considerados peligrosos, sospechosos de ser capaces de recurrir a los medios de agresión sobrenatural para obtener lo necesario. Así, las situaciones desgraciadas, interpretadas desde el marco de la creencia en el *kalkutun*, permitían identificar en ellos agresores verosímiles, que, por sus características, el proceso de castigo tendía a confirmar. El peligro que implicaban sus acciones servía de justificación para su eliminación, lo que permite comprender el accionar de sus parientes quienes, ante la más mínima sospecha, dejan de atender las obligaciones de protección parental.

Otro aspecto en los que el relato de Avendaño nos plantea un problema es en el criterio de selección indicado para identificar a las *kalku*. Si bien en otros pasajes de su obra nos indica la existencia de un conjunto de técnicas especializadas para la detección de los culpables, respecto a las exequias de Paine, indica como único criterio que Calvaiñ indicó que “todo hombre que en aquella reunión de mujeres tuviese dos, dejaría matar una, el que tuviese tres dejaría matar dos, y el que tuviese una la perdería” (AEZ-CMGF: f.409).

Afortunadamente, la documentación del AHPC publicada por Tamagnini (2015:89 y 149-151), permite contrastar lo narrado por Avendaño con lo que otros testigos de los acontecimientos declararon a las autoridades fronterizas. A principios de octubre de 1844, José Tralma se presentó en la Villa de la Concepción del Río Cuarto con una comunicación del propio Calvaiñ dirigida al gobernador de Córdoba, Manuel López, en la que informaba acerca del fallecimiento de su padre. Si bien en esta carta no se hace referencia a la matanza de *brujas*, la noticia de este evento obtenida por boca de Tralma movilizó a las autoridades fronterizas. Por lo tanto, los comisionados Martín Quenon y Ramón Bargas le tomaron declaración e informaron al gobernador de Córdoba “que setenta y una china han sido muertas por la pérdida de Paine” de las que habían hecho una lista informal y “sobre los cuales Tralma le satisfará mejor en razón de pasar tan aceleradamente” (AHPC-Gobierno, 1844, Tomo 192, Leg. 4, f. 198.). Para los comisarios, esta información era de vital importancia para el manejo de los asuntos fronterizos como lo demuestra su interés por dejar registro de ella. Lamentablemente, no contamos con el informe de los hechos que Tralma hizo al Gobernador. Sin embargo, la lista elaborada por Quenon y Bargas constituye un documento de vital importancia, para el análisis que pretendemos realizar ya que no solo da cuenta de la cantidad total de víctimas, sino también indica el toldo al que pertenecía cada una e individualiza a veintidós de ellas mediante su nombre u otras señas particulares. Dos grandes discrepancias se presentan en relación con el relato de Avendaño: por un lado, el número de víctimas fue mas del doble de

las que indica el excautivo y, por el otro, que entre ellas se encontraban dos esposas de Paine.

La información acerca de la filiación parental de estas mujeres, aunque parcial, es útil para contrastar la forma en que según Avendaño se seleccionaron las víctimas. Debemos tener en cuenta que lo usual en las sociedades que aceptan la poligamia es que solo aquellos con un cierto nivel de riqueza puedan cumplir los requisitos necesarios para obtener más de una esposa. Por lo tanto, de verificarse el criterio propuesto por Calvaiñ, en la lista de víctimas indicada por Tralma debería poder observarse que los *caciques subordinados* y *capitanejos* –quienes estaban en condiciones de tener más de una mujer– habrían “perdido” más de una. Sin embargo, la lectura de esta fuente permite ver que en la gran mayoría de los casos que se identifica la filiación directa de la víctima, solo una de las esposas de los *caciquillos* y *capitanejos* fue ejecutada. Solamente Paine “perdió” dos esposas, en una de las discrepancias más significativas entre la información de Tralma y el relato de Avendaño.

En vistas de esta evidencia, juzgamos que la forma en que Avendaño indica que fueron seleccionadas las supuestas culpables de la muerte de Paine no se verifica en estas fuentes. Sobre esta base surge el interrogante acerca de por qué Avendaño lo incluye en el relato. Creemos que en esto influyen diversas cuestiones. Sabemos que Avendaño era todavía un niño, el cual llevaba poco más de dos años como cautivo en los toldos cuando estos acontecimientos tuvieron lugar. En el manuscrito, a diferencia de lo que indica en el relato publicado, no hace referencia a haber sido testigo ocular de los hechos. Considerando las discrepancias entre su descripción y lo que detalla la documentación del AHPC, nos permitimos dudar de que efectivamente haya estado presente. Lo que es indudable es que la magnitud de lo sucedido –ya sea que lo haya presenciado o que se lo hayan contado– lo impactó fuertemente. Esta preocupación se expresa en el objetivo de este relato, el cual constituye una crítica a la política de los gobiernos criollos por no integrar a los indígenas, dejando a estas “desgraciadas e inocentes criaturas víctimas de la barbarie” (AEZ-CMGF: f.409). Por lo tanto, podemos hipotetizar que la inclusión de la sentencia de Calvaiñ fuera incorporada al relato por el mismo Avendaño como expresión de la barbarie que da cuenta del aspecto más extraño de todos: la enorme cantidad de víctimas.

Teniendo en cuenta otros casos, lo usual era que la cantidad de acusados no superara la decena según la idea de que los *kalku* trabajan coligados para hacer el mal. Por lo tanto, la cantidad de víctimas en esta ocasión es algo extraordinario cuyas posibles causas nos proponemos explorar. Según lo planteado Avendaño podríamos suponer que Calvaiñ buscó hacer de esta matanza una demostración de fuerza que marcara el inicio de su cacicazgo, tal como afirma Marta Bechis (2008) en su trabajo acerca de las formas de legitimación divina de ciertos cacicatos del área pampeana. Sin embargo, dos cuestiones nos permiten pensar que este no es el caso: por un lado, las características del sistema utilizado para determinar los culpables y, por el otro, el impacto que a nivel social habría conllevado una acción arbitraria de este tipo.

Respecto al primero, si bien a lo largo de la historia las acusaciones de *brujería* han sido utilizadas de manera instrumental, para que estas sean efectivas aquel que inicia el proceso debe tener el control total sobre este. Sin embargo, como pudimos observar en el apartado anterior, entre los *rankülche* el proceso de búsqueda de cómplices era una cuestión pública en la que las acusadas indicaban los nombres de sus “asociadas”, lo que les daba la capacidad de inculpar a cualquier otra mujer ya que la sola mención era considerada prueba suficiente de su culpabilidad (AEZ-CMGF: f.538-538vta.). Por lo tanto, de haber incitado esta cacería de *brujas* con la finalidad de debilitar opositores políticos, Calvaiñ no habría contado con los medios para evitar que su grupo parental también sufriera las consecuencias de las acusaciones, poniendo en riesgo su posición.

Con relación al segundo de los aspectos mencionados, aunque es innegable que las sociedades indígenas de la región se encontraban atravesando un profundo proceso de jerarquización social, este no había alcanzado niveles tales que permitiera a los caciques decidir libremente sobre el destino sus subordinados. Tal como comenta Avendaño, el cacique “es respetado y reconoci-

do como tal pero (...) no pueden ordenar imperativamente a ningún indio que no pertenezca a su séquito” (AEZ-CMGF: f.546vta.-547). Teniendo en cuenta esto, es posible suponer que una agresión de este tipo generaría grandes resistencias entre los afectados por la decisión de Calvañi quien, de hacerlo, hubiera violado una de las normas básicas de convivencia. Por lo tanto, si los restantes miembros de la comunidad hubieran dudado de la legitimidad de las acusaciones habrían intervenido para proteger a sus parientes, cumpliendo así con la obligación social básica sobre la que se estructura la sociabilidad indígena.

Esto no sucedió, por lo que debemos descartar la hipótesis de que la matanza de *brujas* persiguiera algún objetivo distinto al de la eliminación de los *kalku* por el peligro que representaban. Esta idea se fortalece si se tiene en cuenta que María, la cautiva cordobesa esposa de Paine, no es acusada ya que, como vimos en el apartado anterior, la creencia en que los *cristianos* eran incapaces de aprender el arte del *kalkutun* los liberaba de cualquier a sospecha.

Sin embargo, seguimos sin poder dar cuenta de las causas que motivaron una masacre de tal magnitud. Para ello, puede ser de utilidad examinar la única situación comparable, registrada entre grupos *pampas* asentados en la zona de Azul. Hacia mediados de la década de 1830 en la frontera de la Provincia de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas encargó a Bernardo Echeverría, comandante militar y juez de paz de Tapalqué, evitar que las parcialidades de *indios amigos* ejecutaran a los acusados de *kalkutun*. En este sentido, las acciones de Echeverría variaron según las circunstancias, desde acuerdos con los caciques para el traslado a Buenos Aires de los acusados hasta el encarcelamiento de aquellos sujetos que intentaban llevar a cabo la venganza (Cutrera 2013). El desarrollo de estas políticas conllevó la constitución de un interesante acervo documental resultante de las comunicaciones de Echeverría con sus superiores, que da cuenta de los intentos del Gobernador de establecer una dominación sobre estos aspectos de la vida nativa. El 16 de febrero de 1837, Echeverría informaba a Vicente González:

Remito a disposición de Ud. cuatro chinas, una anciana y tres bastante jóvenes. Estas infelices iban a ser víctimas de la credulidad de los indios; ellas *debían ser sacrificadas de entre cuarenta y tantas que el cacique Cachul había sentenciado por la muerte de Manuel Catriel*, hijo del cacique mayor Catriel, quien a pesar de ser doliente, *se opuso a que se hiciera tanta mortandad, limitándose a cuatro o seis* pero luego el dicho Cacique Catriel se retiró de este punto (...) por temor a la viruela, *continuo Cachul haciendo su mortandad pero de un modo tan escandaloso que hasta indios mozos y oficiales a muerto* (AGN, Sala X: 25-04-01)

En la cita precedente se puede observar que ante la muerte de uno de los hijos de Juan Catriel “el viejo”, también fueron acusadas un gran número de mujeres. Lo interesante es que, en este caso, el líder principal de estas parcialidades intentó reducir el número de condenados, proponiendo una cifra que coincide con las que se registran en la mayoría de las fuentes. Sin embargo, su posterior ausencia hizo que la situación se desbordara, siendo ejecutados no solamente mujeres, sino también “indios mozos y oficiales”, hombres que formaban parte de las fuerzas de *indios amigos*.

Más allá de que no sería correcto establecer un paralelismo lineal entre ambas situaciones, es posible indicar una serie de cuestiones que se encuentran presentes en ambos casos y que podrían ser de utilidad para dar cuenta de lo sucedido: por un lado, la situación social de los grupos y, por el otro, el rol de los líderes y sus acciones.

Respecto al primero de ellos, ambos grupos estaban atravesando procesos de reestructuración producto del cambio de contexto luego de la ruptura del orden colonial y el establecimiento de nuevas formas de vinculación interétnica. En las páginas antecedentes hicimos referencia a la situación que atravesaban los *rankülche* luego de las ofensivas rosistas. En un sentido similar, la situación de los grupos que habitaban el centro de la actual provincia de Buenos Aires se vio doblemente amenazada a partir de la década de 1820. Tanto el avance criollo sobre la región

pampeana como la llegada de nuevos grupos provenientes de la Araucanía forzó una serie de movimientos y reconfiguraciones poblacionales. Ante estas circunstancias, los *pampas* optaron por una estrategia de negociación y colaboración militar con las autoridades de la provincia de Buenos Aires. Tal es así, que en la “Campaña al Desierto” organizada por Juan Manuel de Rosas en 1832, Catriel y Cachul colaboraron con 1.500 indios de lanza que actuaron como auxiliares y baqueanos. Ese acercamiento culminó en el asentamiento de estas parcialidades en tierras cedidas por el gobierno provincial a cambio de que ellos colaboraran con la defensa de la frontera. Todas estas transformaciones implicaron reacomodamientos y tensiones, tanto en el interior del grupo como con las autoridades *criollas* y otras parcialidades de la región, las cuales debían ser resueltas por Catriel para mantener el precario equilibrio alcanzado (Irianni 2006:141-145).

Ambas parcialidades se encontraban atravesando procesos de reconfiguración social producto del impacto de la política indígena rosista. La integración de grupos de origen diverso como estrategia para aumentar el potencial demográfico en un contexto política y económicamente desfavorable, probablemente haya conllevado una exacerbación en los conflictos interpersonales. Teniendo en cuenta lo planteado acerca de *kalkutun* en los términos propuestos de *brujería* como sistema interpretativo respecto al origen de la desgracia, podemos suponer que en estas situaciones las acusaciones se multiplicaran, dando cuenta de la realidad adversa que se vivía.

Esto nos lleva al segundo de los aspectos mencionados, el del rol jugado por los líderes. En la cita antecedente, lo dicho acerca de Catriel parece indicar que el rol del principal líder en estos casos particulares era el de mediar para evitar que la cadena de acusaciones atente contra la misma capacidad de subsistencia y desarrollo autónomo del grupo. De la misma manera, su ausencia posterior atentó contra sus intenciones dando lugar a una situación en la que el conflicto alcanzó escalas aún mayores.

En un sentido análogo, podemos hipotetizar que, ante la muerte de Paine, quien durante casi diez años lideró a su pueblo cumpliendo un rol fundamental en la reestructuración *rankülche* luego de las ofensivas rosistas, su hijo Calvañ no habría sido capaz de contener la ola de acusaciones que la muerte del cacique habría desatado producto de las tensiones acumuladas. Por lo tanto, no nos encontraríamos ante las acciones de un líder despótico que deseaba demostrar su capacidad de acción causando una masacre, sino ante un líder novato que no habría podido ejercer las funciones del cargo en ese sentido con el objetivo de evitar que las tensiones sociales acumuladas conlleven consecuencias negativas para el grupo social.

## PALABRAS FINALES

A lo largo de las páginas precedentes nos propusimos releer lo sucedido durante las exequias de Paine Güior desde una perspectiva que permitiera interpretar la matanza de *brujas*. Hace cuatro décadas, estos hechos fueron examinados por Alberto Rex González (1979) en un análisis que fue pionero en el campo de los estudios indígenas de la región pampeano-patagónica. Mediante una lectura de las fuentes históricas en clave arqueológica, propone considerar la ejecución de una de las esposas del difunto cacique para que lo acompañe en la vida después de la muerte como un caso de *suttee*. Dado que este tipo de prácticas se encuentra siempre asociado a sociedades con una organización sociocultural compleja, lo toma como un indicador del proceso de jerarquización de ciertos grupos de la región pampeana, a los que denomina *señorío ecuestre*. Si la hipótesis del *suttee* solo tiene en cuenta a la esposa, el tratamiento dado a la matanza de *brujas* por González es ambiguo ya que supone que la cantidad de víctimas y la forma en que fueron ejecutadas tiene un sentido ritual como parte de las honras fúnebres.

El análisis propuesto en este trabajo no pretende discutir los indicadores de complejidad sociocultural de estos grupos, sino tratar de dar cuenta de lo acontecido con las *brujas*, indagando

en las nociones indígenas sobre el tema, con la intención de esclarecer los sentidos y causas que permiten explicar estos acontecimientos. Para ello, sobre la base de diversos aportes teóricos (Evans-Pritchard 1976 [1937], Foster 1976, Citarella 1995, Goody 1970, Augé 1974 y Turner 1988) conceptualizamos la noción de *kalkutun* en los términos antropológicos de *brujería*, como el sistema interpretativo idiosincrático de las sociedades indígenas de la región araucopampeana para dar cuenta del origen de la desgracia, la enfermedad y la muerte. Además, exploramos la consideración que los sujetos sospechosos de practicar la agresión mágica merecían y las obligaciones que sus acciones imponían a los restantes miembros de la comunidad.

A la luz de estas nociones propusimos revisar la obra de Avendaño, contextualizando la situación de las parcialidades *rankülche* durante la década de 1840, la cual estaba atravesando un proceso de reajuste y acomodación producto de la crisis que en la década previa habían desatado las ofensivas sistemáticas con las que el rosismo había buscado desarticularlos (Jiménez *et al.* 2018: 137-141). Así, pudimos dar cuenta de cómo se trata en ellas el tema del *kalkutun* y advertir el modo en que se expresan estas cuestiones en su relato de las exequias de Paine.

Respecto al análisis realizado, destacaremos las cuestiones más significativas que permiten afirmar que la matanza de *brujas* no posee un sentido ritual, sino que es expresión de la realidad social *rankülche* de ese momento. El tipo de violencia ejercida contra las mujeres sospechosas y el hecho de que sus parientes no intervengan para defenderlas nos permite observar que se las consideraba legítimamente *kalku*. En este contexto de reestructuración, las actividades de estos individuos constituían un peligro para las formas normales de sociabilidad, justificando la ruptura de todos los vínculos sociales y su eliminación.

Otro aspecto central en el análisis es el criterio de selección “por cantidad de esposas” que según Avendaño habría sido utilizado para determinar quienes debían ser ejecutadas. Al contrastarlo con la lista elaborada por autoridades de la frontera de Córdoba pocos días después de los hechos, en la que se identifica un total de setenta y una víctimas, podemos observar que este criterio no se verifica como tal. Teniendo en cuenta que la intención del relato de Avendaño es criticar a los gobiernos criollos por no integrar y “civilizar” a los indígenas, sospechamos que, sobre la base de los hechos reales de la matanza, la orden de Calvañ cumple una función ilustrativa de la “barbarie”. En su conjunto, además, estas cuestiones nos permiten refutar las hipótesis acerca de la ejecución masiva de *brujas* constituyera una muestra de poder por parte de Calvañ.

Finalmente, con la intención de explorar las posibles causas que expliquen lo sucedido, recurrimos al único caso análogo registrado en la región, acontecido en 1837 entre las parcialidades *pampa* asentadas en la frontera de la provincia de Buenos Aires. Más allá de sus particularidades, pudimos observar que ambas sociedades atravesaban procesos de reconfiguración demográfica y social producto de la política indígena rosista. En este sentido, pudimos vislumbrar que una de las funciones de los líderes era evitar que los conflictos surgidos en el interior de los grupos escalaran su intensidad de manera que se volvieran peligrosos para su subsistencia.

Podemos hipotetizar así que en el caso *rankülche*, la muerte de un líder como Paine implicó una necesaria reacomodación política en la cual Calvañ como sucesor en un contexto de conflictividad social no fue capaz de controlar la situación por lo que no habría podido limitar el número de víctimas a uno coherente con la tradición, que permitiera eliminar el peligro de los *kalku* sin atentar contra la estructura demográfica de su grupo.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Dr. Juan Francisco Jiménez el tiempo invertido como guía y revisor de este trabajo a lo largo de todo el proceso de elaboración. Esta comunicación forma parte de una investigación doctoral en curso iniciada en el marco de la *Beca Internas de Iniciación a la Investigación*

para *Egresados* otorgada por la Universidad Nacional del Sur durante el período 2015-2018, y la *Beca Interna de Finalización de Doctorado* otorgada por el Consejo Nacional De Investigaciones Científicas y Técnicas (Resolución D N°4209) a partir del 1° de abril de 2018.

#### NOTAS

- <sup>1</sup> Espacio geográfico y cultural comprendido por las regiones de la Araucanía, pampas y Norpatagonia que, a pesar de su diversidad desde el punto de vista físico, constituye una unidad analítica, si se tienen en cuenta los elementos culturales, políticos y económicos compartidos por la población indígena. Si bien esta alcanza su mayor grado de visibilidad durante el siglo XIX, ya desde el inicio de la conquista española se pueden rastrear ciertas características que se intensificaron en el transcurso de los tres siglos de contacto y oposición con el sistema estatal, primero colonial y luego republicano (Bechis 1989; 2010).
- <sup>2</sup> El estudio de la cuestión de la *brujería* en las sociedades indígenas de la región ha recibido distinto tratamiento en los estudios desarrollados en Chile y Argentina. En el primer país se encuentra más desarrollado, destacándose, por un lado, aquellos trabajos que analizan esta cuestión en los contextos coloniales (Montecino 1994; Casanova Guarda 1994; Valenzuela Avaca 2013) y, por el otro, los que abordan esta cuestión en contextos etnográficos como Louis Faron (1997 [1964]) y Ana Mariella Bacigalupo (2007). Si bien desde la Argentina la producción referente a estos temas es muy escasa, se destacan los aportes de Graciela Hernández (2011, 2013). El primero de ellos (2011) analiza la matanza de viudas y brujas que también es objeto de estudio del presente trabajo, desde una perspectiva que integra aportes del feminismo que considera la matanza como una compulsión entre varones –que incluía a los refugiados criollos– para demostrar su poderío con respecto al resto de sus pares, debido a la importancia política del control del cuerpo de las mujeres. Mientras que el segundo (2013), indaga, a partir de distintos testimonios etnográficos, el lugar que ocupan las *salamancas* –sitios donde se reúnen los especialistas de lo sobrenatural a realizar sus prácticas. A pesar de estar fuertemente influidas por la tradición europea, tal como lo demuestra el nombre que reciben, presentan características mixtas que evidencian su profundo arraigo en la memoria cultural indígena.
- <sup>3</sup> Para facilitar la lectura, se ha adecuado la ortografía y reemplazado las palabras abreviadas de todas las citas históricas.
- <sup>4</sup> El resultado es nuestro.
- <sup>5</sup> Grupo étnico de la región del Golfo de Guinea, más precisamente la zona norte de la actual República de Ghana. Originalmente un reino precolonial, hoy en día constituye una agrupación de parcialidades ubicada a lo largo del río Volta que ocupa casi 38.000 km<sup>2</sup>, donde habitan diversos subgrupos étnicos y lingüísticos, quienes en su mayoría adscriben religiosamente al islam.

#### BIBLIOGRAFÍA

Archivo Estanislao Zeballos, Carpeta Manuscritos-Guerra de Frontera. Avendaño, *Papeles*

Archivo General de Indias, Audiencia de Chile 197, f. 240-240vta

Archivo General de la Nación, Sala X: 25-04-01

Archivo Histórico Provincial de Córdoba, Gobierno, Año 1844, Tomo 192, Caja B, Leg. 2, fs. 101 y 102.

Archivo Histórico Provincial de Córdoba, Gobierno, Año 1844, Tomo 192, Leg. 4, fs. 198 y 199.

Augé, M.

1974. Les croyances à la sorcellerie. En M. Augé (ed.), *La construction du monde*: 52-73. Paris, Maspero.

Bacigalupo, A. M.

2007. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among Chilean Mapuche*. Austin, University of Texas Press.

Bechis, M.

1984. *Interethnic relations during the Period of Nation-State formation in Chile and Argentina: from sovereign to ethnic*. Ann Arbor, University Microfilms International.

1989. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder? Trabajo presentado en el *I Congreso Internacional de Etnohistoria*. Buenos Aires, Argentina.

2008. Legitimación divina en algunos cacicatos de la frontera sur sudamericana, 1850-1880: ¿evolución o última respuesta de la conciencia de la diferencia? En M. Bechis, (ed.), *Piezas de Etnohistoria del sur sudamericano*: 297-316. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

2010. Redefiniendo la Etnohistoria y un estudio de caso: el área pampeana. En M. Bechis (ed.), *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica*: 47-65. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Casanova Guarda, H.

1994. *Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

Citarella, L.

1995. *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Santiago de Chile, Editorial Sudamericana.

Cutrera, M. L.

2013. *Subordinarlos, someterlos y sujetarlos al orden. Rosas y los indios amigos de Buenos Aires entre 1829 y 1855*. Buenos Aires, Teseo.

Evans-Pritchard, E. E.

1976 [1937]. *Witchcraft, Magic, and Oracles among the Azande*. Oxford, Oxford University Press.

Faron, L.

1997 [1964]. *Antupaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile, Nuevo Extremo.

Foster, G. M.

1976. Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems. *American Anthropologist*, 78: 773-782.

Föerster, R.

1991. Guerra y aculturación en la Araucanía. En J. Pinto Rodríguez (ed.), *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*: 169-212. Temuco, Editorial de la Universidad de la Frontera.

García Insausti, J.

2015. Mover la guerra. Resistencia indígena, hechicería y negocios coloniales. (Sur del Reyno de Chile, fines del siglo XVII). Tesina de Licenciatura en Historia inédita, Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades.

2017a. “Que murieren los caciques de este aillaregue amigos de españoles. Prácticas mágicas y dinámica política intraétnica (Sur del Reyno de Chile, 1693)” en J. Rodríguez Cordeu (ed.) *Actas de las XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. En homenaje al Dr. Juan Carlos Garavaglia* [en línea] Disponible en: <https://interescuelasmardelplata.wordpress.com/actas/>

2017b. ¿Brujería, hechicería o kalkutun? Categorías para el análisis de la agresión mágica entre las sociedades indígenas del área panarauca (siglos XVI-XIX). Trabajo presentado en las *VII Jornadas de Investigación en Humanidades*. Bahía Blanca, Argentina. En prensa.

Gay, C.

2018 [1869-70]. *Usos y costumbres de los Araucanos*. Santiago, Penguin Random House.

González, A.

1979. Las exequias de Painé Güor. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 13; 137-162.

Goody, E.

1970. Legitimate and Illegitimate Aggression in a West African State. En M. Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions & Accusations*: 207-244. London, Tavistock.

Hawley, J.

1994. *Sati, the blessing and the curse: The burning of wives in India*. Nueva York, Oxford University Press.

Hernández, G.

2011. Viudas y Brujas. Repensar el *suttee* de la crónica de Santiago Avendaño desde perspectivas feministas. *RUNA*, 32 (2): 111-126.

2013. Las Salamancas testimonios etnográficos, Historia Oral y Memoria Colectiva. *Anclajes*, 17: 61-75.

Irianni, M.

2006. Una dinastía de medio siglo. Los Catriel. En R. J. Mandrini (ed.); *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de Argentina. Siglos XVIII y XIX*: 138-170. Buenos Aires, Taurus.

Jiménez, J. y S. Alioto

2007. "Que ningún desgraciado muera de hambre": agricultura, reciprocidad y reelaboración de identidades entre los ranqueles en la década de 1840". *Mundo Agrario*, 8 (15). [En línea] Disponible en: <https://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/v08n15a09>

2011. El sistema judicial indígena como expresión de complejidad política (Pampas y Patagonia norte, mediados del siglo XIX). *Journal de la société des américanistes* 97-2. [En línea] Disponible en: <http://journals.openedition.org/jsa/11864>

2014. Enfermedad y daño. Etiología y tratamiento de la viruela entre las sociedades nativas de Araucanía (fines del siglo XVIII). *Revista Complutense De Historia De América*, 40:179-202.

Jiménez, J., S. Alioto, S y D. Villar

2018. Campañas de aniquilación, masacres, reparto de botín y violencia sexual contra los indios de la pampa centro-oriental en la época de Rosas (1833-1836). En: W. Alioto, J. Jiménez y D. Villar (comps.), *Devastación. Violencia civilizada contra indios de las llanuras del Plata y Sur de Chile (Siglos XVI a XIX)*: 125-148. Rosario, Prohistoria.

Latcham, R.

1915. *Costumbres mortuorias de los indios de Chile y otras partes de América*. Imprenta y Litografía Barcelona, Santiago, Valparaíso.

Mandrini, R.

1994. Sobre el *suttee* entre los indígenas de las llanuras argentinas. Nuevos datos e interpretaciones sobre su origen y práctica. *Anales de Antropología*, 31: 261-278.

2000. El viaje de la fragata San Antonio, en 1745-1746. Reflexiones sobre los procesos políticos operados entre los indígenas pampeano-patagónicos. *Revista Española de Antropología Americana*, 30: 235-263.

Mani, L.

1998. *Contentious traditions: The debate on sati in colonial India*. Los Angeles, University of California Press.

Hubert, H. y M. Mauss

1897. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)* 2: 29-138.

Mayol Laferrere, C.

1996. Cacicazgo de Payne (1836-1844) de acuerdo con la documentación de la Frontera de Córdoba. Su muerte y sus exequias. *Quarto Río. Revista de la Junta Municipal de Historia*. 1(1): 85-127.

Montecino, S.

1994. *Ritos de vida y muerte. Brujas y Hechiceras*. Santiago de Chile, SERNAM.

Moreno, F.

1942. *Reminiscencias de Francisco P. Moreno*. Moreno. Buenos Aires, Sin casa editora.

Richter, D.

1992. *The Ordeal of the Long-house. The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Salomón Tarquini, C.

2006. Santiago Avendaño. El niño que hablaba con el papel. En R. Mandrini (ed.); *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de Argentina. Siglos XVIII y XIX*: 119-135. Buenos Aires, Taurus.

Schwartz, G.

2017. The Archaeological Study of Sacrifice. *Annual Review of Anthropology*, 46: 223-240.

Spivak, G.

1988. Can the Subaltern Speak? En N. Cary y G. Lawrence (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*: 271-313. Chicago, University of Illinois Press.

Tamagnini, M.

2015. *Los ranqueles y la palabra, cartas de frontera en tiempos del federalismo cordobés (1840-1852)*. Buenos Aires, Aspha.

Testart, A.

2004. *La servitude volontaire*, Vol. I: *Les morts d'accompagnement*. Paris, Errance.

Turner, V.

1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.

Valenzuela Avaca, E.

2013. *Maleficio. Historias de hechicería y brujería en el Chile colonial*. Santiago, Pehuén.

Waag, E.

1982. *Tres entidades "wekufu" en la cultura mapuche*. Buenos Aires, EUDEBA.

