

**LOS “HECHICEROS” GUAYCURÚES
EN EL GRAN CHACO DURANTE EL SIGLO XVIII ***

Guaycurú Sorcerers in the Gran Chaco during the 18th Century

CINTIA N. ROSSO **

Universidad de San Martín · Argentina

* Este trabajo forma parte de la investigación doctoral *La etnobotánica de los grupos mocovíes en la reducción de San Javier, en el Gran Chaco, durante el siglo XVIII*, que está siendo llevada a cabo por la autora y es financiada mediante una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

**cintia_rosso@yahoo.com.ar

Artículo de investigación recibido: 6 de abril del 2011 · aprobado: 16 de diciembre del 2011

RESUMEN

Este trabajo indaga sobre la figura de los “hechiceros” guaycurúes del Gran Chaco meridional mencionados en las fuentes jesuitas del siglo XVIII. El doble objetivo es acercarnos al sistema chamánico de estos grupos chaqueños y discutir los conceptos de chamanismo y brujería en estas sociedades. Para ello se analizan las obras de Martín Dobrizhoffer, Florián Paucke, José Sánchez Labrador y José Jolís.

Palabras clave: *brujería, chamanismo, Gran Chaco meridional, guaycurúes, jesuitas.*

ABSTRACT

The article inquires into the figure of the Guaycurú sorcerers of the southern Gran Chaco mentioned in 18th century Jesuit sources, in order to examine the shamanic system of these groups and discuss the concept of shamanism and witchcraft in these societies. To that effect, the paper analyzes the works of Martín Dobrizhoffer, Florián Paucke, José Sánchez Labrador and José Jolís.

Keywords: *Shamanism, Guaycurús, Jesuits, sorcery, Southern Gran Chaco, witchcraft.*

INTRODUCCIÓN

El Gran Chaco es una región que abarca parte de los actuales territorios de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. Durante el siglo XVIII, en la parte meridional de esta región vivían los indígenas guaycurúes. Esta denominación hace referencia a una familia lingüística que comprende a los grupos abipones, mocovíes, mbayás (caduveos actuales), payaguás, tobas y pilagás, quienes, además de presentar similitudes lingüísticas, compartían ciertas características sociales como la obtención de recursos a partir de la caza, la pesca y la recolección, junto a una horticultura incipiente, la movilidad anual —que estaba representada en ciclos de fisión y fusión—, la presencia de un sistema chamánico y brujo, así como una organización política similar (Braunstein, 2008).

En ese mismo siglo se fundaron reducciones indígenas administradas por sacerdotes jesuitas, las cuales conjugaron los intereses de la sociedad hispano-criolla, de los jesuitas y de los indígenas, conformando así un ámbito de conflicto y resignificación de muchos aspectos de la vida de los actores involucrados¹. Dentro de estos espacios destaca la figura de los “hechiceros”, uno de los personajes más combatidos por los sacerdotes jesuitas que misionaron entre las poblaciones indígenas americanas. Los religiosos intentaron limitar las prácticas de estos personajes, que veían colmados de características negativas, así como “concientizar” sobre sus malas acciones al resto de los misionados demostrando sus mentiras y argucias. Los sacerdotes competían con los hechiceros ya que ambos eran “especialistas de lo sobrenatural” (Hernández Asensio, 2003).

El objetivo de este trabajo es analizar la figura del “hechicero” mencionada en las fuentes jesuitas del siglo XVIII para acercarnos al sistema chamánico de estos grupos chaqueños y para discutir los conceptos de chamanismo y brujería en estas sociedades. El término *hechicero* englobaba a una multiplicidad de especialistas relacionados con diversas cuestiones (provocar enfermedades y/o muertes; curar

1 Las misiones de guaycurúes fueron: San Javier (1743), San Jerónimo (1748), Nuestra Señora de la Concepción (1749), San Fernando Regis (1750), San Ignacio de Ledesma (1756), Belén (1760), San Carlos del Timbó (1763) y San Pedro (1765) (Maeder y Gutiérrez, 1995).

mediante el uso de distintas terapéuticas, ya sea plantas, soplado o succión del mal; adivinar el futuro) que discutiremos en este artículo.

Nuestro análisis se basa en las obras de los jesuitas Martín Dobrizhoffer, Florián Paucke, José Sánchez Labrador y José Jolís, quienes misionaron en la zona de estudio. Partimos de los términos de chamanismo, hechicería y brujería en general para, luego, centrarnos en la región chaqueña ayudándonos de los estudios históricos, etnohistóricos y etnográficos sobre grupos chaqueños y de zonas aledañas. Con respecto a esta metodología, consideramos que el uso de estudios etnográficos nos permite iluminar, comprender, cuestionar, contrastar y sugerir algunas cuestiones e ideas a partir de interpretaciones sobre el material actual. La lectura de dicha bibliografía nos permitió cuestionar, reflexionar y aproximar interpretaciones sobre las fuentes históricas con las que trabajamos.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA HECHICERÍA, LA BRUJERÍA Y EL CHAMANISMO

Infinidad de trabajos se han ocupado de estos temas en un amplio eje tempo-espacial². Definiremos los conceptos de hechicería, brujería y chamanismo, prestando especial atención a los trabajos que analizan estos temas en los grupos guaycurúes de la región chaqueña. En muchos casos, los términos *hechicería* y *brujería* han sido usados como sinónimos; en otras ocasiones los autores han destacado la

2 Si bien nuestra atención se centra en el área del Gran Chaco, en América del Sur, es necesario mencionar algunos trabajos clave para los tres conceptos planteados, los que, generalmente, son analizados de manera conjunta. Evans-Pritchard (1976), en su trabajo clave sobre los azande, distingue hechicería de brujería. Las investigaciones de Farberman (2004; 2005) para el Tucumán colonial analizan las acusaciones de hechicería, que demuestran el mestizaje de prácticas chamánicas, adivinatorias y de curanderismo. La brujería, en otros contextos, ha sido estudiada por Caro Baroja (1993), Douglas (1970), Favret-Saada (1980), Ginzburg (1986), Métraux (1996), Millones (1982), Murray (1921), Parrinder (1965) y Silverblatt (1990), entre otros. El chamanismo cuenta con gran cantidad de trabajos, entre los que se encuentran: Califano (1975), Chaumeil (1998), Dasso (1985), Douglas (1998), Langdon (1992), Taussig (1987), Villar (2007) y Wilbert (1987). Al mismo tiempo, gran cantidad de compilaciones se dedican a esta temática; mencionaremos, a modo de ejemplo, las de Langdon y Baer (1992) y Llamazares y Martínez Sarasola (2004). Ceballos Gómez (1994) realiza una interesante categorización para analizar el contexto de la Nueva Granada Colonial, en la que divide las prácticas mágicas básicamente en hechicería, brujería, brujería diabólica y chamanismo.

diferencia entre brujería y hechicería, siendo la primera un “acto psíquico” (Evans-Pritchard, 1976) que no necesita más que la voluntad del brujo para ser realizado, mientras que la hechicería necesita de un medio, de un vehículo (conjuro, filtro, planta) para llevarse a cabo³.

Para el caso de los grupos guaycurúes del Gran Chaco, la mayoría de los autores mencionan prácticas de chamanismo y brujería. Karsten (1932) menciona estas cuestiones para los toba, los matacos⁴ y los chorote, que, desde una mirada centrada en el “pensamiento mágico”, regían la vida de los indígenas; según Karsten, esto hacía que muchas prácticas estuvieran relacionadas con el miedo a los espíritus malignos. Esta postura será criticada por Métraux (1949, 1996), quien analiza tanto el chamanismo como la brujería en distintos grupos chaqueños (abipones, mocovíes, pilagás, lules, mbayá, matacos, lenguas y terenos) con mayor profundidad. Métraux centralizó la función que tenía el chamán dentro de la sociedad chaqueña y mostró la importancia que tenía la brujería como explicación de “todos los males”. Los trabajos que se encuadran dentro de la fenomenología o hermenéutica de Bórmida pondrán nuevamente al temor como lugar central en la vida de los grupos chaqueños. El chamanismo en el Gran Chaco ha sido analizado por Califano (1975), Califano y Dasso (1999; 2000), Ruiz (1978) y Tomasini (1974); ellos exploraron conceptos como la ‘potencia’, la ‘ensoñación’, la definiciones de *payak*⁵ y de espíritus auxiliares, los cantos-poder que existen en las iniciaciones chamánicas, entre otros. Idoyaga Molina (2000) estudió el chamanismo y la brujería pilagá; esta autora fue una de las primeras en investigar con mayor detenimiento el fenómeno de la brujería en estos grupos. Terán (1997) analizó la iniciación chamánica, los papeles del chamán y la brujería y las prácticas del “contradaño” entre los tobas del este. Los trabajos de Cordeu y Siffredi (1971), Citro (2002), Gordillo (2003), Salamanca y Tola (2002), desde distintos postulados teóricos, plantearon los cambios que sufrieron

3 Las relaciones de estos conceptos con la categoría *magia* son sumamente interesantes, pero, por razones de extensión, no las abordaremos.

4 La denominación *matacos* se usa porque es la que los autores utilizaron en sus obras; sin embargo, cabe aclarar que ese nombre tiene una connotación peyorativa y que esta etnia se autodenomina *wichi*.

5 Idoyaga Molina (2000, p. 43) la define como: “la modalidad ontológica de las deidades y de los seres y entes que de ellas dependen”.

estas prácticas en el siglo xx y analizaron el chamanismo y la brujería desde una perspectiva más política. Miller (1977; 1979) argumenta que en el pasado los chamanes tobas eran intermediarios que buscaban la armonía entre el hombre y la naturaleza, pero que, a partir de diversos procesos históricos (como el trabajo en ingenios y la evangelización), se produjo un cambio hacia la “disonancia” en la relación entre estos elementos. Las investigaciones de Wright (1984; 1992; 2008) exploran, desde una mirada más simbólica, estas prácticas, mientras que la tesis de López sobre etnoastronomía analiza algunos aspectos del chamanismo y su vinculación con los seres poderosos (2009).

Si bien estos autores han guiado sus investigaciones desde diferentes marcos teóricos, existen puntos en común sobre las características generales de lo que se considera un chamán y un brujo. Nos interesa centrarnos en las cuestiones comunes para poder desentrañar en las fuentes históricas la figura del “hechicero”.

La ‘brujería’ es definida como la posibilidad que tiene un sujeto de hacer daño utilizando la potencia o asociándose a algún tipo de poder (Califano e Idoyaga Molina, 1983) y, en el caso de muchas sociedades chaqueñas, es una práctica llevada a cabo principalmente por las mujeres (Califano e Idoyaga Molina, 1983; Salamanca y Tola, 2002; Terán, 1997). La bruja es un personaje maligno, que se dedica a hacer el mal solo por gusto, sin motivo alguno. Terán (1997, p. 50) señala que “las atribuciones del brujo son practicar mágicamente el asesinato, hacer enfermar, separar matrimonios y perjudicar al humano en toda forma posible”. Estas acciones provocan una actitud negativa del resto de la sociedad hacia la bruja, la cual se halla signada por el temor y la precaución. La bruja es iniciada por una entidad no humana —al igual que el chamán—, poseyendo desde ese momento poder para dañar. Esta entidad, “la madre de las brujas” (Salamanca y Tola, 2002), le otorga un canto. El “procedimiento dañino” que realiza la bruja involucra a la potencia; sin embargo, es diferente del daño que puede realizar el chamán u otro individuo que utilice mecanismos asociados a la potencia (Califano e Idoyaga Molina, 1983)⁶. Según Métraux (1996), en el Chaco la brujería sigue el patrón de la magia imitativa y contagiosa; el

6 En algunas ocasiones utiliza algún implemento para ocultar su rostro cuando lleva a cabo las prácticas brujeriles (Idoyaga Molina, 2000).

brujo manipula simbólicamente los desechos de su futura víctima llevando sobre ella la suerte que le desea.

El chamanismo es un sistema que se encuentra presente en un gran número de sociedades. En el caso de los grupos chaqueños, la iniciación se produce a partir del contacto de la persona con entidades poderosas que le otorgan poder, luego de la sanación de una enfermedad o mediante la transmisión de un pariente —generalmente de abuelo a nieto o de padre a hijo (Wright, 1984; 2008)—. Asimismo, la comunicación con estos seres no humanos poderosos puede darse a través de los sueños (Wright, 1990; 1992; Califano y Dasso, 2000), mediante la ejecución de danzas y cantos (Ruiz, 1978) o “viajando” a otros niveles de existencia ayudados por sustancias psicoactivas (Califano y Dasso, 1999). Estos especialistas obtienen la capacidad de sanar, enfermar, matar y conocer el futuro. La terapia chamánica se hace a partir de la succión y el soplado de la enfermedad, que generalmente está representada en un objeto físico y que es un elemento poderoso. Asimismo, deben proteger a los suyos durante las noches, momento en que es probable un ataque de otros chamanes u otros especialistas (Métraux, 1996). En algunas sociedades chaqueñas, los chamanes cumplían con funciones determinadas en los ritos de paso, como la imposición de los nombres y la conducción de las ceremonias fúnebres.

LA ESCRITURA DE LOS MISIONEROS

Centraremos el análisis en cuatro de los sacerdotes jesuitas que misionaron en el Gran Chaco: Martín Dobrizhoffer nació en Friedberg, Alemania occidental, en 1718. Ingresó a la Orden en 1736. Se encontraba estudiando teología en Gratz cuando fue destinado al Río de la Plata. La orden de expulsión lo halló en cama hasta que llegó a Viena (Furlong, 1967). Florián Paucke nació en 1719 en Witzingen, Silesia. Entró a la Compañía de Jesús en 1736. Fue ordenado sacerdote en 1748 y al año siguiente llegó a América, donde, luego de una estadía breve en el Colegio de Córdoba, se trasladó a misionar entre los moco-víes del sur del Gran Chaco. Narra su experiencia en las misiones de abipones y guaraníes en la obra *Historia de los abipones* (1968, II). Este jesuita falleció en Bohemia alrededor de 1780. José Sánchez Labrador nació en La Guardia (Toledo) en 1717. Probablemente en 1732 ingresó en la Compañía de Jesús, siendo enviado al Río de la Plata en 1734,

donde estudió Filosofía y Teología en la Universidad de Córdoba entre los años 1734 y 1739. Posteriormente fue misionero en las reducciones de guaraníes, también entre los mbyayás del Chaco, y misionó entre los indígenas de la región de la Pampa y la Patagonia. Luego de la expulsión, se radicó en Rávena, donde murió en 1798. José Jolís, nacido en 1728 en Barcelona, ingresó en la Orden en 1753 y llegó al continente americano en 1755. Luego de pasar por el Colegio de Córdoba, misionó entre los mbyayás y realizó viajes de exploración. Escribió *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco* [*Saggio Sulla Storia naturale della provincia del gran Chaco*], en Faenza durante 1789, donde relata acontecimientos de esta región.

Debido a que las fuentes que analizamos en este artículo han sido escritas por jesuitas, mencionaremos algunos aspectos sobre la producción de estos escritos. La escritura constituyó una de las preocupaciones fundamentales de la Compañía de Jesús (Torres Londoño, 2002; Jaolino Torres, 2008). Esta actividad conformó la identidad de los miembros de la Orden —en especial en los momentos iniciales— y los mantuvo unidos, al mismo tiempo estableció una memoria sobre la acción misionera y una propaganda tendiente a captar posibles miembros y a construir una imagen de la Compañía (Rípodas Ardanaz, 1999; Torres Londoño, 2002; Palomo, 2004). Se reglamentó cómo debía ser la vida de los sacerdotes así como la forma en que estos escribirían y lo que era posible escribir (Cargnel, 2009). Por esta razón, todos los misioneros sabían qué se podía mostrar, en tanto fuera edificante para la Compañía, y qué aspectos se debían ocultar: disidencias internas, conflictos u otras cuestiones no favorables a la imagen de la Orden (Morales, 2005). Dentro de estos ocultamientos se encontraban algunas prácticas que los indígenas realizaban aún durante la vida misional. Asimismo, existe una “escritura política” en la obra de los misioneros, una escritura que, además de intentar garantizar las tareas evangelizadoras, era utilizada para criticar la realidad e intentar transformarla (Bohn Martins, 2007).

Nos centraremos en las producciones que relatan las experiencias que vivieron los misioneros durante su estadía en contacto con los indígenas. El hecho de ser obras escritas luego de la expulsión de la Orden del continente americano les imprime una marca distintiva. Esta escritura realizada en el exilio tiene un tono nostálgico sobre un

espacio añorado y recordado que fuera arrebatado en medio de cuestionamientos y acusaciones. Por esta razón, estas obras justifican y defienden la actividad de la Orden; en muchos casos indican que se trata de una labor inacabada y trunca por haberse acortado el plazo necesario para “civilizar” a los nativos.

Uno de los obstáculos en este camino civilizatorio estaba representado por el “hechicero”, quien se constituyó en uno de los enemigos principales para lograr la evangelización. Los “hechiceros” que mencionan los jesuitas también son nombrados como “médicos” y, en menor medida, como “brujos” en estas mismas fuentes. Sánchez Labrador (1910) hace referencia a estos especialistas solo con la denominación de *médicos* (*nigienigis* en idioma de los mbayás), asimismo Jolís (1972, p. 315) se refiere al “arte médica” de estos personajes. Paucke (1943, p. 324) menciona que el vocablo *hechicero* en idioma mocoví se denominaba *piognac*, cuestión muy interesante ya que, en la actualidad, los chamanes mocovíes se denominan con el nombre similar de *pi’xonaq*. Coincidimos con Irurtia (2008) en que *hechicero* era un término utilizado por los jesuitas para acceder a un fenómeno desconocido para ellos que no refleja necesariamente la realidad indígena. El concepto ‘hechicero’ denotaba para estos sacerdotes europeos una relación con el demonio y, probablemente, una asociación con las “brujas” europeas. Así se demonizaba una figura central de la sociedad indígena intentando desacreditarla para reducir su influencia. Al mismo tiempo, en América colonial, la “hechicería” era una figura jurídica cuyo detonante “era la enfermedad o la muerte de una presunta víctima de daño o maleficio” (Farberman, 2004, p. 165); la simplificación de este tipo de casos se realizaba en pos de su rápida resolución (Wilde, 2009).

Una representación que se reitera en las obras de los jesuitas es la imagen de las mujeres como seres irracionales; si los indios representan lo “salvaje” y cercano a la naturaleza, el género femenino es doblemente salvaje, casi indómito. La mirada misógina de estos narradores está relacionada tanto con la época en la que escribieron, como con el oficio que tenían, ya que, desde la doctrina cristiana, la mujer es la que ha sumido a la humanidad en el pecado (Sweet, 1995; Vitar, 2004). Para los sacerdotes, esto se reproducía en las reducciones, en donde las mujeres llevaban a los hombres por el camino de la oscuridad; en varias

ocasiones, ellas, en particular las ancianas, eran las “culpables” de detener los bautismos o el curso de la fundación de reducciones.

CONTEXTO DE LAS REDUCCIONES CHAQUEÑAS

Antes de dedicarnos a los “hechiceros” chaqueños, haremos una breve referencia al contexto misional a partir del cual las informaciones que analizaremos fueron producidas. Las reducciones americanas forman parte del proceso denominado por Gruzinski (2007) “occidentalización”: la importación de un modo de vida occidental a América, y la transferencia ultramarina de los imaginarios e instituciones del Viejo Mundo. Esta transferencia fue acompañada por una política de unificación de las lenguas y de la ley: “la integración política de los pueblos indios exigía su cristianización, pues la fe proporcionaba el único denominador común de los sujetos” (Gruzinski 2007, p. 112). Por ello, la cristianización fue uno de los eslabones esenciales de la occidentalización; el accionar de la Iglesia católica constituyó uno de los medios de dominación introducido en el Nuevo Continente por Europa.

La evangelización requería que los indígenas renunciaran a muchas prácticas y creencias. Los jesuitas calificaban como “demoníacas” las “borracheras” —que no eran otra cosa que celebraciones comunales asociadas a triunfos bélicos, nacimientos e inicios de la época de fructificación de ciertas especies vegetales—. Pero, sobre todo, calificaban como demoníacas las prácticas realizadas por los “hechiceros”, quienes disputaban con ellos la comunicación con “seres de otro nivel”. Según Vitar (2001), en los escritos de los sacerdotes es clara la oposición entre los misioneros, quienes representaban la luz y la fe, y los chamanes, quienes personificaban las tinieblas y el error.

Con respecto a la figura del demonio, que tiñe constantemente los escritos jesuitas, Vitar (2001) menciona el importante precedente que sentaron las obras de José de Acosta. Este miembro de la Compañía interpreta el universo religioso indígena como una invención satánica. Vitar argumenta que la Orden se posiciona a sí misma como una constante combatiente del demonio, que es visto en todas partes; especialmente en las ceremonias paganas, en “las idolatrías” y en la figura del “hechicero”. Los sacerdotes interpretaron las creencias indígenas como “supersticiones”, y los “hechiceros” fueron calificados como farfantes y mentirosos. Sin embargo, en el siglo XVIII, en los escritos de los

jesuitas de la región chaqueña, la figura del demonio se encuentra más atenuada que las menciones de sacerdotes de momentos anteriores.

CARACTERÍSTICAS DE LOS “HECHICEROS” GUAYCURÚES

Los jesuitas refieren la existencia de un gran número de “hechiceros” entre las poblaciones indígenas: “Si fueren hechiceros y hechiceras todos los que se confiesan tales y a los cuales conceptúa hechiceros, entonces la tercera parte de los indios serían hechiceros” (Paucke, 1943, p. 249). No obstante, creemos que esto se debe a que este término engloba categorías diferentes de especialistas relacionados con cuestiones de salud, enfermedad y muerte.

Según las fuentes jesuitas, la función de “hechicero” era cumplida tanto por hombres como por mujeres. Sin embargo, entre los abipones y mocovíes, las mujeres que se dedicaban a esto eran de edad avanzada (Dobrizhoffer, 1968, II; Paucke, 1943), mientras que entre los mbayás, Sánchez Labrador comenta que “hay también mujeres médicas; y no son viejas, sino mozas que buscan de este modo su reputación y vida” (Sánchez Labrador, 1910, II, p. 32).

Según Dobrizhoffer (1968, II, p. 92): “Hay una multitud de mujeres hechiceras más numerosas que los mosquitos en Egipto, que ni podría nombrar ni contar”. Este comentario referido a la gran cantidad de mujeres que se dedican a la tarea de la “hechicería” puede deberse a la misoginia propia de los misioneros, que consideraban a las mujeres como seres más débiles y faltos de raciocinio (Vitar, 2004), más propensas a ser engañadas por el demonio. A su vez, creemos que en las sociedades chaqueñas las mujeres están asociadas a la incorporación de la otredad —y los seres poderosos son seres “otros”, no humanos—; estas son un nexo para la transformación del otro en un nosotros, tratándose ellas mismas de seres poderosos y ambiguos.

Un ejemplo de esto es que las “viejas” aparecen en papeles destacados en ciertas festividades (llamadas en las crónicas “borracheras”) y en los ritos de pasaje (iniciaciones o muertes). Vitar (2004) afirma que esto se debe a su importancia comunitaria.

En el caso de las celebraciones de victoria, las mujeres mayores eran las intermediarias para apropiarse y domesticar al enemigo, a pesar de los peligros que esto entrañaba. Los guerreros volvían con las cabezas o cueros cabelludos de los enemigos (*scalps*) para celebrar el

triumfo bélico, y eran las “viejas” las que los tomaban “de los cabellos y con ellas en las manos grande gritería pasean por todo el pueblo y vuelven finalmente a colgarlas” (Furlong, 1938, p. 116). El “otro” se caracteriza por su poder; el *scalp* del enemigo conlleva una fuerza poderosa, que controlada puede ser beneficiosa para el poseedor. La razón que hacía posible a estas mujeres controlar y transformar a los seres poderosos era su triple condición de pertenencia a las categorías de mujer, anciana y hechicera. Las mujeres poseían cualidades para lograr determinadas transformaciones (realizaban la cerámica, cocinaban los alimentos) y para otorgar la vida y la muerte⁷. Por ese mismo motivo eran concebidas como seres fértiles, poderosos y peligrosos. Esto les otorgaba cierta ambigüedad y, por lo tanto, necesariamente debían ser controladas en determinadas circunstancias (en especial, en los momentos de su ciclo menstrual)⁸. Por lo tanto, las mujeres poseían características similares a las del enemigo peligroso, poderoso y fértil (Perusset y Rosso, 2009). Sin embargo, este riesgo potencial menguaba con la ancianidad, la cual, a su vez, les otorgaba una mayor estima dentro de la sociedad y un mayor poder mágico (Idoyaga Molina, 1983; Sterpin, 1993).

Una ceremonia similar entre los toba-pilagá fue presenciada por Arnott (1934), quien observó que durante “la danza de las cabelleras”, estas recibían “maldiciones”, que tenían como objetivo alejar al espíritu maligno que anidaba en ellas. También la danza se realizaba para inocular las malas intenciones del espíritu, al mismo tiempo que para lanzar una influencia maligna sobre la tribu a la cual pertenecía el enemigo. Consideramos que la función de las “hechiceras” en este tipo de celebraciones era incorporar ciertas cualidades del enemigo que anidaban en las cabelleras de los mismos, así como defender a la comunidad de los peligros que podrían producir estas entidades poderosas.

7 Las mujeres chaqueñas eran las que decidían en los casos de abortos e infanticidio (Vitar, 2004).

8 En las sociedades chaqueñas, las mujeres deben observar ciertos tabúes alimenticios que abarcan también a sus maridos (Métraux, 1996). Las mujeres menstruantes representan un peligro para la sociedad. Probablemente, esto podría relacionarse con que la sangre es uno de los “reservorios de la potencia” y con ciertos mitos que advierten que la mujer que desobedece los tabúes alimenticios puede tener un cambio ontológico, con lo que se volvería canibal y destruiría la sociedad (Idoyaga Molina, 1983).

Esta misma función de protección y manejo de seres poderosos y ambiguos es la que parece haber tenido su papel en los rituales mortuorios. Las “viejas” hechiceras aparecen dirigiendo las pompas fúnebres, como muestra la cita de Dobrizhoffer (1968, II, p. 280):

Al atardecer se congregan en el tugurio destinado a los parientes, las mujeres que hayan sido invitadas, a las que preside una vieja hechicera. Esta, dirige los cantos y los demás ritos. Ella debe hacer sonar con golpes alternados dos timbales de gran tamaño, y entonar con voz quejumbrosa un canto fúnebre, mientras las demás la siguen con la misma entonación de voz. Este tipo de elegía estigia y el crepitar de las calabazas asociado al ruido de los timbales, se prolonga a diario hasta la aurora.

Esto muestra la capacidad de las ancianas para hacer frente a los peligros que entrañaba el trato con los espíritus de los muertos. Idoyaga Molina (1983), en su estudio sobre los pilagá, afirma que solo las personas de edad avanzada pueden encargarse de los cuidados del difunto, ya que son quienes pueden lidiar con la naturaleza poderosa de los muertos⁹ gracias al poder que han acumulado durante su vida.

Otra cuestión es quiénes eran estos “hechiceros”, y si cumplían otro papel social. Una pista está dada por los nombres propios que aparecen en las fuentes. Para los grupos mocovíes y abipones, el sufijo *-in*¹⁰ en los nombres estaría marcando el estatus distinguido o noble¹¹; de hecho, muchos caciques llevaban en sus nombres esta terminación. El agregado de esta terminación se producía en determinadas

9 Varios autores mencionan para grupos guaycurúes actuales la noción de *payák*, que se refiere a entidades no humanas, poderosas, de carácter ambivalente, que tienen poder para hacer el bien y el mal. El alma del muerto se convierte en *payák*, es decir, cambia su naturaleza ontológica, y de ahí deriva su peligro. Se convierte en un ser otro impredecible (Idoyaga Molina, 1983; Tomasini, 1974).

10 Según Paucke (2000, p. 173): “frente a un noble ellos mezclan la palabra con un agregado *in*, ora en el centro, ora al final de la palabra, como ser: cuando él por [decir] ‘tú’ quiere decir acami, sería una descortesía el decir a un noble acami sino que él debe decir acamin”.

11 Dobrizhoffer (1968), por ejemplo, refiere entre los “hechiceros” abipones: “Pazanoirin, eminente entre los demás”, “el principal de los hechiceros que descolló entre los demás por sus artes médicas fue Periekaikín”, “el príncipe de los hechiceros, Hanetrain, y su compañero Lamanin”, entre otros tantos hechiceros.

celebraciones¹². Este sufijo quizás estaba ligado a algún tipo de papel dentro de la comunidad o de rango —como sucedía en el caso de los *höcheri* abipones, dedicados a la guerra—, aunque no necesariamente haya sido el de cacique. En estas sociedades, la figura del líder era más bien dinámica, y estaba basada en atributos como la capacidad de oratoria, el carisma, el coraje, las habilidades bélicas, la generosidad, la capacidad de lograr consenso (Citra, 2008b; Lucaioli, 2005; Nesis, 2005). Asimismo, durante el siglo XVIII los cacicazgos estaban sufriendo modificaciones, especialmente en el espacio de las reducciones, ya que se estaban consolidando nuevos liderazgos (Paz, 2005; 2009)¹³. Para el caso los mocovíes actuales, Citra (2008b) menciona que hay una relación cacique-chamán, en la que el cacique necesariamente tiene que ser chamán, y plantea la hipótesis de que esto mismo pueda haber sucedido en el pasado. Mendoza (s. f.) plantea que los jefes toba que contaban con un gran prestigio eran al mismo tiempo chamanes poderosos.

Además, el chamán gozaba de cierto prestigio (quizás por eso muchos tuvieron la mencionada terminación *-in* en su nombre) y de una posición social destacada. Esta superioridad podría estar dada por el pago, que en el caso del contexto misional eran “una buena manta o una vaca o un caballo” (Paucke, 1943, p. 248). Según Gordillo (citado en Salamanca y Tola, 2002), el chamán siempre cobró, y esta situación lo posicionó en una relación de superioridad¹⁴.

12 Paucke escribe: “invitan para ello a todos los más distinguidos que ya han agregado la sílaba *in* a su nombre” (1943, p. 198).

13 Es posible que los jefes tuvieran atributos chamánicos, si bien esta asociación tan marcada entre cacique y chamán puede ser resultado de un proceso similar al que aconteció en otras áreas, en las que las figuras del cacique y del chamán, antes separadas, pasan a estar concentradas en una persona. Para Pampa y Patagonia, se mencionan cacicazgos duales (Nacuzzi, 1998; Irurtia, 2008); los mismos, luego del siglo XVIII, se transformaron en unipersonales tras el contacto con el blanco, debido a las relaciones políticas y comerciales de los grupos indígenas con las autoridades hispano-criollas (Nacuzzi, 1998, p. 186).

14 Sin embargo, esto podía suscitarles problemas. Miller (1977, p. 316) menciona que entre los tobas actuales “la idea de pasividad inicial del chamán es la mejor defensa de que este dispone contra las acusaciones de ambición personal y de rivalidad”. El chamán es siempre elegido por otro chamán o por un espíritu compañero.

Asimismo, la idea del “miedo” que suscitaban estos personajes puede ayudar para indagar el significado del pago. Veamos la siguiente cita de Dobrizhoffer (1968, II, p. 249):

Sin embargo atribuyen a este, como salvador o médico imperial, la gloria y el favor de la salud recobrada, y le ofrecen caballos, armas, provisiones, bolas de vidrio y otras cosas. Lo hacen más por miedo que reconocimiento; pues creen que la enfermedad arrojada con la succión volverá si no pagan en seguida a sus médicos.

El temor a las represalias del chamán si no se le pagaba tiene que ver con la ambigüedad de este personaje (capacidad de sanar y de matar), pero también con que el pago que se le hace al chamán es una retribución para satisfacer a sus espíritus auxiliares, quienes efectuaron la acción terapéutica y exigen una retribución (Tola, 2001; Wright, 1984). Esto hace del chamán una especie de mediador, más que un beneficiario directo del pago. Cabe destacar que los bienes utilizados para el pago, según el mencionado jesuita, eran elementos valiosos dentro de la sociedad indígena.

ADQUISICIÓN DEL PODER CHAMÁNICO

El chamán puede obtener su poder de diferentes maneras. Los autores señalan las siguientes formas: 1) encuentros con entidades no humanas que transmiten el poder; 2) transmisión de un familiar, generalmente de padre a hijo o de abuelo a nieto; 3) sueños o visiones; 4) haberse curado de una enfermedad (Wright, 1984; 2008); 5) ceremonias de iniciación colectiva de chamanes —vinculadas a las efervescencias religiosas de los contextos guerreros tobas— (Terán, 1997).

Esto nos sirve para acercarnos a algunas cuestiones del chamanismo en el siglo XVIII. Con respecto a la adquisición de poder mediante la transmisión de un pariente a otro y mediante la cura de una enfermedad, no encontramos claras alusiones en las fuentes; sin embargo, encontramos una correlación con las otras maneras de convertirse en chamán. La forma más prestigiosa para adquirir poder y adentrarse en la función chamánica parece ser el encuentro de la persona con una “teofanía” (entidad no humana dotada de poder) (Terán, 1997). Varios

autores (Miller, 1977; Terán, 1997; Wright, 1984) destacan a *Nowet* como la entidad iniciadora de los chamanes¹⁵.

Esto podría relacionarse con un personaje que encontramos asiduamente en las fuentes: la figura del “abuelo”. Lógicamente, como sucede con el término *hechicero*, los jesuitas asociaron al “abuelo” con el demonio. Dobrizhoffer (1968, II, p. 242) expresa la relación existente entre el chamán y la entidad poderosa denominada con un término de parentesco:

Honran a sus médicos como sucesores de su abuelo; creen que este le otorgó la virtud de curar las enfermedades, por lo cual los dignan llamándolos con el nombre de su abuelo: *Keebèt*. Están convencidos de que poseen poderes sobrehumanos y que sus conocimientos son superiores a los de cualquier otro individuo; y que conversan familiarmente con aquel antepasado suyo.

Asimismo, nos parece interesante la semejanza de los nombres *Nowet* y *Keebèt*. El “abuelo” era un ser sobrenatural. Según Vitar (2001), se trata de un “antepasado común” llamado *el abuelo* o *gran chamán* perteneciente al conjunto de los “hombres-estrellas” (espíritus celestiales), que se comunicaban con el grupo a través del hechicero. Se trataba básicamente de la veneración a un héroe cultural o protohombre asociado a la constelación de las Pléyades¹⁶, fenómeno mencionado por los jesuitas para todos los grupos guaycurúes.

El ayuno, la danza y la música son formas de obtener contacto con los seres no humanos. Las dos últimas prácticas se realizaban en ceremonias donde no solo el chamán participaba, sino que había otros actores involucrados, como en el caso de las celebraciones de victorias

15 “A *Nowet* se lo considera dueño de los piogonak y dueño de la medicina. Es el dueño del Kiyok (jaguar), de los demás felinos y dueño de todos los dueños de las especies animales” (Terán, 1997, pp. 45-46). Wright (2008) lo relaciona con el dueño del monte. Sin embargo, la noción de *Nowet* es mucho más compleja, ya que podría hacer referencia a entidades no humanas, que para los encuentros con hombres y mujeres adoptan forma humana (Wright, 1990).

16 López (2009) indica que el año mocoví empieza con la aparición de las Pléyades y con “la vuelta del sol” en el solsticio de junio, este es el momento previo al despertar de la primavera, que se producirá a fines de agosto o principios de septiembre. El año es pensado como un ciclo de abundancia, pero para que esta se haga presente, es necesario que reaparezcan las Pléyades y la “vuelta del sol”. Dobrizhoffer (1967, p. 69) también indica que el año abipón se iniciaba con la reaparición de la constelación.

bélicas y de los rituales mortuorios, en los que las mujeres —no todas eran hechiceras— participaban. En el caso del primero, parece haberse relacionado con la obtención del poder chamánico, como ha quedado plasmado por Dobrizhoffer (1968, II, pp. 78-79):

Los que aspiran a este oficio de hechiceros, dicen que se sientan en un viejo sauce inclinado sobre algún lago, guardando una prolongada abstinencia durante varios días, hasta que notan que comienzan a prever en su espíritu las cosas futuras.

Esta mención podría tener relación con los seres poderosos conocidos como *dueños* en la literatura antropológica. En este caso, podría hacer referencia al dueño de las aguas y/o del sauce. Muchos autores han mencionado que estos seres poderosos eran los que iniciaban a los chamanes y que, luego, se convertían en sus espíritus auxiliares (Terán 1997; entre otros). López (2009, p. 93) define a los dueños como:

[...] seres míticos que tienen autoridad sobre alguna especie animal o vegetal, sobre ciertos recursos o ámbitos. Son sus dueños, protectores, padres-madres, quienes regulan el uso apropiado del recurso por parte de los seres humanos, permitiendo su renovación. Por ello castigan el uso abusivo. Los dueños ordenan el territorio generando una serie de dominios de autoridad, muchas veces superpuestos parcialmente, que constituyen una importante conceptualización del espacio y el tiempo.

La iniciación colectiva de los chamanes es mencionada por Sánchez Labrador (1910, p. 32) para los mbyaís:

En la facultad de engañar no se da el grado sino á quien voluntariamente pretende ser admitido en sociedad de enfurecidos. No les faltan discípulos. Satisfecho el maestro de los talentos del candidato, se congregan en el toldo de éste cada uno con su plumero y calabazo cada uno levanta el Otigadi [plumero], y con el Lodani [calabazo] mete ruido, entonando la canción que sirve de Prolusión, y tienen para estos grados cantar de costumbre. Muéstrase á todo muy atento el discípulo, que en cada lección aprende el modo de vivir libre y de engañar autoritativo. Concluída esta ceremonia, que hace las vísperas solemnes, se retiran los graduados á descansar de la fatiga.

Esta forma de adquirir el poder chamánico de manera grupal se opone a los otros modos, que son de índole individual. Para los tobas del este, Terán (1997) indica que las celebraciones de iniciación colectivas de los chamanes son posteriores temporalmente a las iniciaciones chamánicas de *Nowet*.

El chamán obtiene sus espíritus auxiliares durante el sueño. Esto es común en muchas sociedades debido a que “el estado de sueño es un portal cosmológico” (Wright, 2008, p. 242) donde los humanos tienen experiencias con otros niveles de realidad. Sánchez Labrador (1910, p. 34) hace alusión a los sueños que tienen los especialistas, aunque no es muy claro si es un sueño iniciático o es un sueño chamánico luego de haber sido iniciado:

[...] sueñan que su Latenigi, ó diablo los lleva volando sobre las nubes, y que colocados en tanta eminencia, les muestra cuantos males pueden sucederles, enfermedades, hambres, etc., y que ellos, dotados de virtud prodigiosa, impiden que tales cosas caigan sobre los Eyiguayeguis [mbayás].

Luego de la iniciación, el sueño será el evento¹⁷ en el que el chamán se encontrará con sus espíritus auxiliares, y estos le presentarán cuestiones que no son visibles para los demás miembros de la comunidad, como muestra la cita del jesuita (Califano y Dasso, 2000, p. 239)¹⁸.

FUNCIONES DEL CHAMÁN

Una vez iniciado, el chamán ya cuenta con espíritus auxiliares y con un canto¹⁹ —otorgados por la entidad no humana— que lo ayudarán en los procesos terapéuticos (Métraux, 1996; Miller, 1979; Terán, 1997). Asimismo, los chamanes chaqueños cuentan con dos objetos infaltables, la sonaja y el “plumero” de plumas de avestruz. La sonaja o

17 López (2009, p. 8) se refiere al “evento” como “encuentros y relaciones entre seres de diversa potencia”.

18 Estos autores llaman *ensoñamiento* a este fenómeno: “un estado entre la vigilia y el sueño cuya dinámica está constituida por visiones y experiencias sensoriales” (Califano y Dasso, 2000, p. 239).

19 Los cantos son utilizados en los procesos terapéuticos chamánicos de otras sociedades sudamericanas (véase Vasco, 1985; Jaramillo, 2007).

maraca²⁰ estaba realizada en una calabaza (*Lagenaria siceraria*) con semillas de diferentes tipos, mientras que el plumero se confeccionaba con plumas de avestruz (*Rhea americana*). Wright (2008) plantea que este objeto protege al chamán de ataques nocturnos, al mismo tiempo que despide “luz” para “ver” en la oscuridad; este objeto estaría asociado con el corazón del chamán, centro neurálgico de poder. Los jesuitas también han descrito estos objetos; Sánchez Labrador (1910, p. 32) describe así los implementos de los chamanes mbayás: “Un calabazo al cual nombran Lodani parecido á una limeta, y un plumero de las plumas pardas de avestruz, llamado Otigadi, son las más características insignias de tan insignes embaucadores”.

El chamán tenía múltiples funciones, como la sanación de las enfermedades mediante la succión del mal o del soplado, la protección del grupo a través de cantos y la utilización de la maraca por las noches, el manejo de los fenómenos meteorológicos, la adivinación del futuro, advertir de los males posibles, y anunciar y auspiciar las victorias bélicas. Sin embargo, junto a estas funciones de protección, tenían la capacidad de enfermar y matar, por la cual eran temidos. De esta posibilidad de accionar positiva y negativamente deriva la ambigüedad que caracteriza a los chamanes; esto, a su vez, se relacionaba con su asociación a entidades no humanas igual de poderosas y ambivalentes. Al respecto, Dobrizhoffer (1968, II, p. 78) es muy claro sobre las cualidades y funciones que poseía un chamán:

Estos taimados, de cualquier sexo que sean, sostienen que con sus artes pueden hacer y conocer cualquier cosa. No hay bárbaro que no crea en sus hechiceros; que el poder de estos pueden acarrearles la muerte o la enfermedad, curarlos, predecir las cosas futuras o lejanas, atraer las lluvias, el granizo y las tempestades; las sombras de los muertos y consultarles sobre las cosas ocultas;

20 Miller (1977, p. 319), para los tobas, comenta que “en ciertas oportunidades se colocan ante la víctima calabazas llenas de objetos poderosos para evitar que los proyectiles *lainaxanaxat* lanzados por un chamán rival provoquen daño alguno”. Wilde (2009) hace referencia a que estos objetos, en el contexto ceremonial de las misiones guaraní, se relacionan con sonidos que evocan a los antepasados, así como con la corporización de espíritus con los cuales entablar comunicación. Keller (2010) menciona que la maraca de los actuales mbyá (guaraníes) es de *Lagenaria siceraria* rellena con piedritas o semillas de maíz o de otras especies.

adoptar forma de tigre, tomar impunemente en la mano cualquier tipo de serpiente, etc. Se imaginan que estas habilidades les fueron otorgadas por el demonio, su abuelo, no adquiridas con artes humanas.

La terapia chamánica se realizaba mediante el soplado, la succión²¹ y el canto, con el fin de sacar el mal del cuerpo del paciente. Como en el caso de los chamanes actuales, la enfermedad está representada por un objeto que el especialista extrae durante el proceso terapéutico²². Dobrizhoffer (1968, II, p. 248) muestra los objetos extraídos luego de una curación:

Pues mientras se preparan a succionar al enfermo, se meten en la boca furtivamente espinas, escarabajos, gusanos; y escupiendo después de cualquier succión estas chucherías, dicen al enfermo: “He aquí, la causa de tu enfermedad”; y muestran al mismo tiempo el gusano o la espina que han arrojado de la boca. Viéndolo, el enfermo se tranquiliza, y vuelve a tener esperanzas en recobrar la salud.

Según Miller (1979), los chamanes tobas coleccionan los objetos extraídos como “trebejos de poder”; el poder del chamán se incrementa al apropiarse de estos objetos, haciendo que disminuya la potencia del especialista que había enviado la enfermedad. Si el encargado de curar no logra cumplir con su objetivo, la víctima muere y el objeto retorna con una potencia mayor a quien lo ha enviado.

En un extracto de la obra de Dobrizhoffer (1968, II, p. 252) podemos observar dos cuestiones importantes en el proceso de la cura: la primera, ya comentada, es que el chamán sana ayudado por seres sobrenaturales; la segunda es la importancia de la palabra-canto en el proceso de sanación²³:

21 Es interesante que entre los tobas el chamán se llama *pi'oxonaq*. Según Miller (1979, p. 31), este término proviene de la raíz *-piqoq* que significa ‘chupar’, actividad primaria de este especialista.

22 Varios autores hacen referencia a esto (véase Miller, 1979, y Terán, 1997). Es interesante, como comenta Terán (1997, p. 48), que “lo nocivo para el paciente extraído mediante la succión por el chamán se convierte en elemento acrecentador del poder del *piqonak*”.

23 Sobre la importancia de la palabra-canto, véanse Ruíz (1978) y Vitar (2004).

Los hechiceros dicen que tienen en su poder el dominio de las enfermedades y de la salud, y afirman con gran ostentación que solo su palabra es suficiente para curar a los enfermos, excluidos todos los remedios. Sentados junto al lecho del enfermo, entonan cantos arbitrarios o mágicos, tanto para aplacar al demonio, su abuelo, como para evocar a los manes del infierno, por cuya obra prometen que han de ser dominadas y exterminadas cuantas enfermedades hay.

Miller (1979) comenta que el canto cumpliría la función de “asustar” al objeto para que, al moverse por el cuerpo del enfermo, revele su ubicación. Asimismo, el poder de las palabras para los grupos guaycurúes puede observarse también en que los chamanes eran quienes otorgaban los nombres al recién nacido: “Únicamente las indias viejas o indios viejos que se encuentran en el rango de hechiceros o brujos reparten los nombres” (Paucke 1943, p. 175). Recordemos que en ciertas ceremonias guaycurúes —registradas entre mocovíes y abipones— algunos hombres agregaban a sus nombres el sufijo *-in*, que denotaba un cambio en su lugar dentro de la sociedad. La fuerza de la palabra era tal que cuando alguien moría, todas las palabras relacionadas con su nombre no eran mencionadas durante un tiempo (Paucke, 1943)²⁴.

Otras formas terapéuticas eran llevadas a cabo. No sabemos si eran realizadas por los chamanes o por otro tipo de especialistas²⁵ que fueron englobados bajo el término de *hechiceros*. Dobrizhoffer (1968, II, p. 222), por ejemplo, escribe:

En seguida el hechicero Hipócrates dijo a mi compañero: “¿No sabes por qué le ordené que bebiera orina fresca? Porque, al beberla sobrevendrá un vómito, y saldrá la sangre de la herida para destilar del cuerpo otras cosas que tenga dentro que pudriéndose, le pudrirían los pulmones”. El hecho respondió a sus palabras, y la mujer fue purgada por un vómito. La gran herida era untada cada día con grasa de gallina, y se le aplicaban también hojas de col (que

24 Esto también es mencionado por Karsten (1932). Según Loewen, Buckwalter y Kratz (citados en Tola, 2006, p. 11), nombrar al muerto, así como utilizar sus pertenencias, podían despertar su cólera y, por ello, eran evitados.

25 Entre los tobas actuales, Miller (1977; 1979) ubica tres categorías básicas de especialistas: 1) chamanes, que pueden hacer tanto el bien como el mal; 2) curanderos, que hacen el bien, y 3) brujos, que se dedican a hacer el mal.

llamamos col dulce); en pocos días cicatrizó de tal modo que fuera de esa cicatriz, no sufrió ninguna incomodidad, ni dolor.

Estas sanaciones pueden estar relacionadas con el contexto de las reducciones jesuitas, donde existía una “medicina experimental” (Deckman Fleck, 2006) que conjugaba los saberes indígenas con los de la sociedad hispano-criolla.

Otra de las funciones del chamán era cuidar al grupo. Esto lo hacía protegiendo de enemigos sobrenaturales a través del canto y el uso de la maraca por las noches, ya que este era el momento donde podía recibirse un ataque: “de noche á la hora que quieren, ó cansados de dormir se despiertan, empuñan su Lodani y cantan, arrullando el sueño á los otros, haciéndoles la guardia para que prosigan sin recelo de enemigos ni infortunios” (Sánchez Labrador, 1910, p. 34). Otra vez aparece el canto —y la música— para la defensa, quizás también en este caso cumpla la función de “asustar” a los enemigos para hacerlos visibles y poder ejecutar las acciones necesarias.

Otra de las capacidades de estos especialistas es el manejo de los fenómenos meteorológicos, como muestra Dobrizhoffer (1968, II, p. 85):

Una atroz tempestad cae sobre la tierra, cargada de rayos, de terribles granizos, de fuerte lluvia y de vientos; todos afirman a una voz que la tempestad ha sido suscitada por algún hechicero que produjo con sus artificios el granizo, el viento y la inundación. Sin embargo suele haber discusión por una misma tempestad; pues dos hechiceros gritan a la vez que han sido autores de la tormenta.

Estos fenómenos seguramente estaban asociados a los seres poderosos (dueños), por ello eran fuerzas que debían ser controladas por un especialista²⁶. En este caso, observamos que se daban “luchas de poder” entre los chamanes por demostrar quién era más poderoso.

26 En comunidades mocovíes actuales, Giménez Benítez, López y Granada (2003) encontraron que las piedras del trueno y los fragmentos meteóricos (portadores de suerte) vinculados con el ámbito celeste son objetos cargados de poder. En el caso de las piedras del trueno, se vinculan con el agua, tanto por el trueno que las produce como porque su manipulación atrae la lluvia. Las piedras del trueno se diferencian de los fragmentos meteóricos en que son perjudiciales si son manipuladas por una persona que no es un chamán.

Miller (1979) afirma que las vidas de los chamanes eran “turbulentas” debido a estas constantes luchas.

Por sus habilidades en la adivinación del futuro, eran consultados para advertir los males posibles así como para anunciar y auspiciar las victorias bélicas. Dobrzhoffer (1968, II, p. 84) escribe:

Si salen de correría para guerrear o cazar, se les suma alguno de estos ladinos como compañero de viaje; y suelen estar pendientes de sus palabras, porque opinan que es conocedor y preanunciador de las cosas que puedan conducirlos a la felicidad de la expedición. Les enseñan el lugar, el tiempo y el modo de atacar a las fieras o al enemigo. Si se presenta una batalla, da vueltas a caballo alrededor del frente de batalla de los suyos, azota el aire con una rama de palmera; y con rostro torvo, ojos amenazantes y gesticulación simulada, maldice a los enemigos. Creen que esta ceremonia es lo más oportuno para lograr el éxito. En pago de su trabajo se le adjudica la mejor parte del botín.

El chamán ayudaba en la predación del enemigo y de los animales gracias a su intervención ante las entidades poderosas. En algunos casos, él mismo se volvía un predador debido a su capacidad de transformarse en animal y matar.

LOS AGENTES DE LA MUERTE: CHAMANES Y BRUJOS

Para los indígenas chaqueños, la muerte es siempre efectuada por un agente, el que lleva a cabo un acto bélico o chamánico —también brujeril— que provoca una transformación en la víctima. Según Tola (2006, pp. 154-155): “la muerte no es experimentada como la conclusión de la vida —considerada como un proceso fisiológico—, sino como una alteración ontológica que debe ser contrarrestada por un chamán”. Métraux (1996, p. 239) menciona la habilidad de los chamanes para transformarse en animales —generalmente jaguares— para atacar y matar a la gente; también afirma que “los brujos pueden causar enfermedades o la muerte, lanzando a sus enemigos los palos o dardos invisibles que conservan dentro de su propio cuerpo (Ashlulay, Toba). Un amuleto o un hechizo basta para redirigir el proyectil contra la víctima”. Cuando esta cualidad aparece mencionada en las fuentes,

puede hacer referencia tanto a los chamanes como a los brujos englobados bajo la categoría de *hechiceros*, pues ambos personajes poseen esta habilidad.

Por ejemplo, el peligro que entraña la capacidad del chamán para transformarse en animal aparece registrada en las fuentes: “A los tigres del campo no les tememos y los matamos, porque los vemos; tememos a los tigres artificiales porque no podemos ni verlos ni matarlos” (Dobrizhoffer, 1968, II, p. 85). Es claro que no se trata de tigres materiales sino de seres de otro plano, por eso las personas comunes temían a ataques de ese tipo para los cuales no tenían defensas. El tigre, que es en realidad el jaguar (*Panthera onca*), es uno de los animales más poderosos dentro de la cosmología de los indígenas chaqueños²⁷; se encuentra relacionado con los chamanes de tal manera, que, entre los tobas, Terán (1997) indica que *Nowet* es el dueño de estos especialistas, de la medicina, de los jaguares y de los demás felinos.

La muerte como producto de la guerra o de acciones chamánicas, al ser causada por un agente, debe ser vengada. La venganza era un elemento importante dentro de las sociedades chaqueñas²⁸, similar a lo que sucede en las sociedades amazónicas (Perusset y Rosso, 2009). Ello se refleja en la práctica referida en la literatura antropológica como *contradaño* (Miller, 1979; Terán, 1997), que hace que el agresor sufra en su propio cuerpo las acciones realizadas en el cuerpo de la víctima o que se vuelva loco (Terán, 1997, p. 52)²⁹. El autor lo relaciona con acciones similares que describen Dobrizhoffer, para los abipones, y Paucke, para los mocovíes, en el siglo XVIII. Dobrizhoffer (1968, II, p. 221) cuenta que:

Aunque se les abra una herida por una lanza, o por un golpe muy fuerte, y les cause la muerte, el desatinado pueblo piensa que murió no por el hierro sino por los hechizos letales. Ávidos de sangre hacen todo lo posible para que no solo se busque diligentemente

27 Esto también sucede en otras sociedades de América del Sur (véase Reichel-Dolmatoff, 1980; Fausto, 2004).

28 Idoyaga Molina (1983) menciona que el difunto exige venganza contra el sujeto que lo dañó, esto puede ser informado a sus parientes a través de los sueños, uno de los modos de comunicación entre vivos y muertos.

29 Entre tobas y mocovíes, Terán (1997) encontró que dicha comunicación se realizaba cuando el enfermo todavía estaba vivo.

el autor del maleficio y de la muerte, sino para que se lo castigue cruelmente. Están convencidos de que el hechicero será eliminado enseguida de entre los vivos si los perros devoran el corazón y la lengua secos del muerto que arrancan del cuerpo aún caliente.

Asimismo, otra manera de ejecutar la venganza era buscar directamente al culpable y asesinarlo para vengar la muerte, como puede observarse en la descripción de Paucke (1943, p. 249):

Cuando muere un indio o un hijo de cacique (porque ellos creen que todos son muertos por los hechiceros) los amigos o el padre del fallecido se encaminan hacia un semejante [hechicero]; le preguntan cuál de entre ellos había muerto al fallecido. El indicado está seguro que él debe dejar la vida, si no en seguida pero sin embargo al corto tiempo. De esta manera muchísimos son asesinados en la tierra silvestre.

En el espacio chaqueño actual la brujería es llevada a cabo principalmente por mujeres. Creemos que esto es lo que refleja la gran cantidad de mujeres que Dobrizhoffer vio como “hechiceras”, y que es clara la diferencia con las enfermedades que enviaban los chamanes.

El siguiente caso, mencionado por el citado jesuita Dobrizhoffer (1968, II, p. 221), nos parece interesante para pensar otras categorías que podrían haber estado funcionando asociadas al uso de saberes para dañar:

En la colonia de San Fernando, un Yaaukaniga, célebre por su prosapia y por su fama militar entre los suyos, sufría terriblemente por la muerte precoz de una hijita suya; yo la había conocido y desde su nacimiento fue débil y enfermiza. Sin embargo todos pensaron con él que la causa de la muerte había sido algún veneno; las insensatas viejas lo dijeron y él lo creyó, que una india extranjera esposa de un abipón conocía el modo de preparar el veneno. Enfurecido por el dolor de la injuria e impotente en su deseo de venganza, acercándose de noche acometió a la inocente mujer que estaba desprevénida. Le clavó la lanza con fuerza por la espalda, cuando estaba sentada junto al fuego en el suelo con su hija.

Esta mujer no es reputada como “hechicera”, sino como conocedora para “preparar el veneno”. La mención del uso de este “veneno”, capaz de enfermar y matar, puede hacer referencia tanto a un veneno empírico como a uno espiritual. En el primer caso, puede tratarse de un conocimiento sobre ciertas plantas, animales y otras sustancias que pudieran utilizarse para hacer algún tipo de daño (o para sanar). Según Wilde (2009), en las misiones guaraníes existía una amplia red de conocedores de “medicinas” que las utilizaban para concretar fines individuales, incluyendo el hacer daño, inclusive durante el período en que estuvieron los jesuitas. En el segundo caso, creemos que puede hacer referencia a la mención de dardos o flechas que se utilizan para realizar el daño.

Asimismo, la inculpación de gente de otras etnias puede haberse debido a que despertaban sospechas por proceder de otro grupo étnico —por ende, podría ser un “otro” más poderoso— o por las alianzas que se iban gestando dentro de la sociedad abipona, en este caso. Esas cuestiones no podemos aclararlas; sin embargo, queda claro que las acciones y los discursos de los “hechiceros” (chamanes y brujos) permeaban la vida social de los grupos guaycurúes históricos y aún permean la vida social de los actuales.

CONSIDERACIONES FINALES

El término *hechicero* para el contexto del Gran Chaco meridional en el siglo XVIII hace referencia a dos personajes que existían en las sociedades guaycurúes: el chamán y la bruja. Actualmente, en varias etnias chaqueñas (por ejemplo, entre los toba y los pilagá) existen claramente estas dos figuras. Autores, como Vitar (2004), han mencionado que la acusación a las mujeres como hechiceras o brujas tenía relación con los prejuicios que los sacerdotes tenían sobre ellas. Si bien coincidimos en que esto efectivamente sucedía, creemos que también las obras de los jesuitas reflejan la existencia en tiempos históricos de este personaje.

Según los datos etnográficos —sobre los grupos chaqueños, pero también en los africanos— se observan similitudes y diferencias en las características y funciones del chamán y de la bruja. Ambos se relacionan con los seres poderosos, por esa razón son temidos por el resto de la sociedad; pero, mientras la bruja siempre utiliza sus poderes para

hacer el mal, el chamán se caracteriza por su ambivalencia ya que puede enfermar y matar tanto como curar. La bruja se dedica a hacer daño, es un ser maligno que puede atacar a cualquier integrante de la sociedad. En cambio, el chamán tiene funciones sociales que sirven para la protección del grupo: sanar a los enfermos anulando el poder de otros chamanes o brujos; protegerlo de enemigos ocultos, humanos o no humanos; auspiciar en las victorias bélicas, e interceder en los fenómenos naturales. La bruja hace el mal a su víctima sin motivo alguno, mientras que el chamán no utiliza su poder para enfermar sin causa. La conexión de estos personajes con los seres poderosos se produce durante estados alterados de conciencia, ya sea durante el sueño o el trance inducido por alguna acción o sustancia. La brujería era castigada con la muerte del agresor en muchas sociedades, esto también parece corroborarse en las obras de los jesuitas. Estas figuras con particularidades y funcionalidades sociales claramente diferentes aparecen en las fuentes históricas solapadas bajo el nombre de *hechiceros*.

En determinados momentos rituales, las mujeres de mayor edad con el cargo de *hechiceras* parecían presidir las celebraciones relacionadas con el trato con entidades poderosas. En el caso de las celebraciones de victoria y los rituales mortuorios, su función estaba relacionada con los espíritus de los muertos; probablemente intentaban obtener el poder que se encontraba en las cabelleras de los enemigos, al mismo tiempo que alejar los aspectos negativos del enemigo muerto. De igual manera, se encargaban de alejar al difunto reciente del mundo de los vivos ya que su proximidad era peligrosa para quienes entraran en contacto con él. En las sociedades chaqueñas, el muerto, al pasar a otro estado ontológico, se convierte en un ser poderoso y, por lo tanto, temible (Idoyaga Molina, 1983); los ancianos —gracias al poder acumulado en su vida— y los chamanes son los únicos capaces de tratar con esos poderes capaces de enfermar y matar.

Estos especialistas inspiraban sentimientos de respeto y de temor entre los miembros de su sociedad y despertaban sospechas en los sacerdotes misioneros, que vieron en ellos una traba para el proceso de evangelización. Por esta razón fueron combatidos asiduamente por los miembros de la Compañía de Jesús, hecho que ha quedado plasmado en los discursos sobre los “hechiceros”: farsantes, embaucadores y

mentirosos. La competencia espiritual fue ardua, y evidentemente lo que siguió fue una resignificación de los bagajes nativos y foráneos.

Es posible que existieran más especialistas que los considerados en este caso. Por ejemplo, que existieran diferentes categorías de chamanes, como es conocido para otras sociedades. Como explica Terán (1997, p. 50), para los tobas existe una gran diferencia entre un mago y un chamán (un *oraloyk* y un *piogonak*): “el primero utiliza poderes mágicos y no cura y el segundo utiliza poderes mágicos y cura. Ambos pueden entrar en trance, en ambos casos, en sueños las almas se desprenden y emprenden viajes, luchas y competencias”. Sin embargo, creemos difícil poder llegar a un análisis de ese tipo a partir de las fuentes con las que contamos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnott, J. (1934). Los toba-pilagá del Chaco y sus guerras. *Revista Geográfica Americana*, 1, 491-501.
- Bohn Martins, M. C. (2007). Jesuitas na América do Sul: práticas missionárias, escrita política. En L. F. Viel Moreira (Coord.), *Instituições, fronteiras e política na história sul-americana* (pp. 45-72). Curitiba: Juruá.
- Braunstein, J. (2008). “Muchos caciques y pocos indios” Conceptos y categorías del liderazgo indígena chaqueño. En J. Braunstein y N. Meichtry (Eds.), *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 5-32). Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste.
- Califano, M. (1975). El chamanismo mataco. *Scripta Ethnologica*, 3(2), 7-60.
- Califano, M. y Dasso, M. C. (1999). *El chamán wichí*. Argentina: Ediciones Ciudad.
- Califano, M. y Dasso, M. C. (2000). El estado de ensoñación o tohuislek de los mataco-maka del Chaco central (Argentina). En M. Perrin (Coord.), *Antropología y experiencias del sueño* (pp. 239-262). Quito: Ediciones Abya-Ayala.
- Califano, M. e Idoyaga Molina, A. (1983). Las brujas mashco y pitagá: análisis comparativo de una estructura de dos grupos de América del Sur. *Revista Española De Antropología Americana*, XIII, 155-172.
- Cargnel, J. (2009). La historia de la Compañía y la historia de la Conquista: parecidas pero no iguales. *Revista Nordeste. Serie Investigación y Ensayos*, 29, 3-28.

- Caro Baroja, J. ([1961] 1993). *Las brujas y su mundo: un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura*. Madrid: Alianza.
- Ceballos Gómez, D. L. (1994). *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Citro, S. (2002). Multiplicidad y resignificaciones en el shamanismo qom. *Sztuka Leczenia*, VIII(4),101-112.
- Citro, S. (2008a). Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los toba *takshik*. En S. Hirsch (Coord.), *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder* (pp. 27-59). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Citro, S. (2008b). Las estéticas del poder entre los mocoví santafesinos. En J. Braunstein y N. Meichtry (Eds.), *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 169-198). Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste.
- Chaumeil, P. ([1982] 1998). *Ver, saber, poder: el chamanismo de los yagua de la amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica; Instituto Francés de Estudios Andinos; Centro Argentino de Etnología Americana.
- Cordeu, E. y Siffredi, A. (1971). *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Dasso, M. C. (1985). El shamanismo de los mataco de la margen derecha del río Bermejo. *Scripta Ethnologica*, 5, 9-35.
- Deckmann Fleck, E. C. (2006). Da mística às luzes —medicina experimental nas reduções jesuítico-guaranis da Província Jesuítica do Paraguai. *Revista Complutense de Historia de América*, 32, 153-178.
- Dobrizhoffer, M. ([1784] 1968). *Historia de los abipones* (Vol. II). Resistencia: Universidad Nacional del Noreste.
- Douglas, M. (1970). *Withcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock.
- Douglas, S. (1998). *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI Editores.
- Evans-Pritchard, E. E. ([1937] 1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Farberman, J. (2004). La hechicera y la médica. Prácticas mágicas, etnicidad y género en el Tucumán del siglo XVIII. En P. Gonzalbo Aizpuru y B. Ares Queija, *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas* (pp. 163-192). Sevilla-México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-EEHA; El Consejo de México-CEH.

- Farberman, J. (2005). *Las salamancas de Lorenza: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Fausto, C. (2004). A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and Jaguars among the Parakana of Eastern Amazonia. En N. Whitehead y R. Wright, *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia* (pp. 157-178). Estados Unidos: Duke University Press.
- Favret-Saada, J. (1980). *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Furlong, G. (1938). *Entre los mocobies de Santa Fe según las noticias de los misioneros jesuitas Joaquín Camaño, Manuel Canelas, Francisco Burgés, Román Arto, Antonio Bustillo y Florián Bauqué*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Furlong, G. (1967). Noticia bibliográfica y biográfica del padre Martín Dobrizhoffer. En M. Dobrizhoffer, *Historia de los abipones* (Vol. 1, pp. 15-78, E. Wernicke, trad.). Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- Giménez Benítez, S., López, A. M. y Granada, A. (2003). *Suerte, riqueza y poder: fragmentos meteóricos y la presencia de lo celeste entre los mocovíes del Chaco*. La plata: Universidad Nacional de La Plata. Recuperado de <http://fcaglp.fcaglp.unlp.edu.ar/~sixto/arqueo/chile2003.doc>.
- Ginzburg, C. (1986). *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*. (A. Clavería Ibáñez, trad.). Barcelona: Muchnik Editores.
- Gordillo, G. (2003). Shamanic Forms of Resistance in the Argentinean Chaco: A Political Economy. *Journal of Latin American Anthropology*, 3(8), 104-126.
- Gruzinski, S. ([1999] 2007). *El pensamiento mestizo: cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. (E. Fochl, trad.). Barcelona: Paidós.
- Hernández Asensio, R. (2003). Caciques, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753). *Anuario de Estudios Americanos*, 1(LX): 77-108.
- Idoyaga Molina, A. (1983). Muerte y funebria entre los pilagá. *Scripta Ethnologica*, VII, 33-45.
- Idoyaga Molina, A. (2000). *Shamanismo, brujería y poder en América Latina*. Argentina: CAEA-CONICET.
- Irurtia, M. O. (2008). El cacicazgo en la región pampeana-norpatagónica argentina a mediados del siglo XVIII: la actuación de los caciques en torno a la instalación de las misiones jesuíticas. *Anthropologica*, 26, 199-228.
- Jaolino Torres, M. M. (2008, Septiembre). O arquivo inaciano na gênese do poder disciplinar: formação, conformação e produção da Companhia de

- Jesús. Ponencia presentada en las *XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas: Interacciones y Sentidos de la Conversión*. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: Buenos Aires, Argentina.
- Jaramillo, P. (2007). Kariburu: digresión ritual y posicionamiento político en el trabajo de curación entre los embera. *Universitas Humanística*, 63, 133-154.
- Jolís, J. ([1789] 1972). *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- Karsten, R. (1932). *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco: Ethnological Studies*. Helsinki: Akademische Buchhandlung.
- Keller, H. (2010). Plantas usadas por los guaraníes de Misiones (Argentina) para la fabricación y el acondicionamiento de instrumentos musicales. *Darwiniana*, 48(1), 7-16.
- Langdon, E. J. M. (1992). Introduction. En E. J. M. Langdon y G. Baer (Eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America* (pp. 1-21). New México: University of New Mexico Press.
- Langdon, E. J. y Baer, G. (Eds.) (1992). *Portals of Power: Shamanism in South America*. New México: University of New Mexico Press.
- Llamazares, A. M. y Martínez Sarasola, C. (Eds.) (2004). *El lenguaje de los dioses*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- López, A. M. (2009). La Virgen, el árbol y la serpiente: cielos e identidades en las comunidades mocovíes del Chaco (Tesis de Ph. D. sin publicar). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Lucaioli, C. (2005). *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Maeder, E. y Gutiérrez, R. (1995). *Atlas histórico del nordeste argentino*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Mendoza, M. (s. f.). *Hombres-de-guerra y hombres-de-paz: integración de los impulsos agresivos y pacíficos entre los toba del Pilcomayo medio*. Manuscrito sin publicar.
- Métraux, A. (1949). Religion and Shamanism. En J. Steward (Eds.), *Handbook of South American Indians* (Vol. v, pp. 559-599). Washington: Smithsonian Institution.
- Métraux, A. ([1946] 1996). *Etnografía del Chaco*. (s. t.). Paraguay: Editorial El Lector.

- Miller, E. (1977). Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco Argentino. En E. Hermitte y L. Bartomomé (Comp.), *Procesos de articulación social* (pp. 305-338). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Miller, E. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI Editores.
- Millones, L. (1982). Brujerías de la costa / brujerías de la sierra: estudio comparativo de dos complejos religiosos del área andina. *Senri Ethnological Studies*, 10, 229-274.
- Morales, M. (2005). *A mis manos han llegado: cartas de padres generales a la antigua provincia del Paraguay (1608-1639)*. Madrid-Roma: Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Murray, M. A. (1921). *The Witch-cult in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Nacuzzi, L. (1998). *Identidades impuestas: tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Nesis, F. (2005). *Los grupos mocovíes en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Palomo, F. (2004). De algunas cosas que sucedieron estando en misión: espiritualidad jesuita y escritura misionera en la península Ibérica (siglos XVI-XVII). En Freitas Carvalho, José, *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: Espiritualidade e cultura; actas do Colóquio Internacional* (pp. 119-150). Oporto: CIUHE. Recuperado de <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3769.pdf>
- Parrinder, G. (1965). *La brujería*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Paucke, F. (1943). *Hacia allá y para acá: una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767* (Vol. II). Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Paucke, F. (2000). *Hacia allá y para acá: una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767* (Tomo II). Córdoba: Nuevo Siglo.
- Paz, C. D. (2005). El nudo gordiano de las políticas indígenas de los grupos chaqueños: misiones, misioneros y guerras en la génesis de una sociedad de jefatura, segunda mitad del siglo XVIII. *História Unisinos*, 9(1): 35-48.
- Paz, C. D. (2009). La modernidad de los bárbaros: los abipones de San Jerónimo del Rey y sus relaciones sociales con las fronteras santafesinas del Chaco. *História Unisinos*, 13(3): 253-264.
- Perusset, M. y Rosso, C. (2009). Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní. *Memoria Americana*, 17, 61-81.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1980). *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI Editores.

- Rípodas Ardanaz, D. (1999, Septiembre). Idea sobre el quehacer del historiador en las crónicas jesuíticas de la provincia del Paraguay (1639-1766). En *Congreso Internacional Jesuitas 400 años en Córdoba* (pp. 239-247). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Ruiz, I. (1978). Aproximación a la relación canto-poder en el contexto de los procesos iniciáticos de las culturas indígenas del Chaco central. *Scripta Ethnologica*, 5, 156-169.
- Saeger, J. (2000). *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*. Tucson Arizona: The University of Arizona Press.
- Salamanca, C. y Tola F. (2002). La brujería como discurso político entre los tobas del Chaco argentino. *Desacatos: Revista de Antropología Social*, 9, 96-116.
- Sánchez Labrador, J. ([1770] 1910). *El Paraguay católico* (Vol. 2). Buenos Aires: Imprenta de Coni.
- Silverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas: género y clases en los andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Sterpin, A. (1993). La chasse aux scalps chez les nivacle du Gran Chaco. *Journal of Société des Américanistes*, LXXIX, 33-66.
- Sweet, D. (1995). The Ibero-American Frontier Mission in Native American History. En E. Langer y R. Jackson (Eds.), *The New Latin American Mission History* (pp. 1-48). Lincoln-Londres: University of Nebraska Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Terán, B. (1997). Categorías shamánicas y parashamánicas o iniciáticas en la cultura de los tobas orientales. *Mitológicas*, XII(1), 45-54.
- Tola, F. (2001). Relaciones de poder y apropiación del “otro” en relatos sobre iniciaciones chamánicas en el Chaco argentino. *Journal de la Société des Américanistes*, 87, 197-210.
- Tola, F. (2006). “Después de muerto hay que disfrutar, en la tierra o en el mundo celestial”: concepciones de la muerte entre los tobas (qom) del Chaco Argentino. *Alteridades*, 32(16), 153-164.
- Tomasini, A. (1974). El concepto de payák entre los toba de occidente. *Scripta Ethnologica*, 2, 123-130.
- Torres Londoño, F. (2002). Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Tempos do Sagrado: Revista Brasileira de História*, 42(22), 11-32.
- Vasco, L. G. (1985). *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

- Villar, D. (2007). Religiones omnívoras: el chamanismo chané y las relaciones interétnicas. *Anthropologica*, 25, 157-170.
- Vitar, B. (2001). La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes*, 12, 201-222.
- Vitar, B. (2004). Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII). *Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria*, 12, 39-70.
- Wilbert, J. (1987). *Tobacco and Shamanism in South America*. New Haven-London: Yale University Press.
- Wilde, G. (2008). Imágenes, sonido y memoria: hacia una antropología del arte misional. En *Actes du colloque international Histoire de l'Art et Anthropologie* (pp. 1-14). París: Musée du Quai Branly. Recuperado de <http://actesbranly.revues.org/316>.
- Wilde, G. (2009). *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Argentina: Editorial sb.
- Wright, P. (1984). Quelques formes du chamanisme toba. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 48, 29-35.
- Wright, P. (1990). Sueño y poder entre los toba (Argentina). En M. Perrin (Coord.), *Antropología y experiencias del sueño* (pp. 215-237). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wright, P. (1992). Dream, Shamanism, and Power among the Toba of Formosa Province. En E. J. M. Langdon y G. Baer (Eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America* (pp. 149-172). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Wright, P. (2008). *Ser en el sueño: crónicas e historias de vida toba*. Buenos Aires: Editorial Biblos.