

La violencia invisible. Hechicería, agresión y persona en los Andes

NICOLÁS VIOTTI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p141-157.

resumen La hechicería constituye un elemento central en la socialidad de las poblaciones rurales y urbanas del noroeste de Argentina. Este trabajo pretende poner en relación las prácticas de hechicería (o *daño*) en el horizonte más amplio de un orden socio-cosmológico, que en términos contrastivos, es propio del mundo andino. Para ello recurre a la noción de persona como una llave interpretativa situada y comparada para entender el lugar singular de la práctica de la hechicería y la contra-hechicería como modos de producir aflicción o bienestar. Insiste también en la agresión como parte de una trama relacional más amplia, usualmente entendida únicamente a la luz de la solidaridad y la ayuda mutua.

palabras clave Hechicería; Socialidad; Persona; Andes Centrales; Argentina.

A violência invisível. Feitiçaria, agressão e pessoa nos Andes

resumo A feitiçaria é um traço central na socialidade das populações rurais e urbanas no noroeste de Argentina. Este trabalho tem como objetivo relacionar as práticas de feitiçaria (ou *daño*) com a ordem sócio-cosmológica que, em termos comparados, resulta própria do mundo Andino. Para isso, o artigo faz uso da noção de pessoa como uma chave interpretativa localizada e comparada para compreender o lugar da feitiçaria e a contrafeitiçaria no contexto mais amplo das perturbações e do bem-estar. Ele também enfatiza o lugar da agressão no horizonte amplo de

um contexto relacional, geralmente entendido unicamente em função da solidariedade e a ajuda mútua.

palavras-chave Feitiçaria; Socialidade; Pessoa; Andes Centrais; Argentina.

Invisible violence. Sorcery, aggression and personhood in the Andes

abstract Sorcery is a central element in the sociality of rural and urban populations in northwestern Argentina. This paper aims to relate sorcery (or *daño*) in the broader socio-cosmological order that, in contrastive terms, is proper of the Andean world. For this, the notion of personhood is used as an interpretive key, an embodied and compared resource that allows us to understand the place of sorcery and de-sorcery as forms to produce distress or well-being. It also emphasizes the place of aggression in a wider relational context, usually understood solely on the basis of solidarity and mutual aid.

keywords Sorcery; Sociality; Personhood; Central Andes; Argentina.

Introducción

El lugar de la hechicería como una práctica de acción intencional entre personas que manipulan elementos no humanos a la espera de provocar la enfermedad o incluso la muerte, resulta una práctica habitual en el área de los Andes Centrales del noroeste de Argentina. Aunque este tema no ha sido demasiado transitado por la literatura antropológica contemporánea, la

centralidad que tiene en la vida cotidiana lo reviste de una importancia que todavía está a la espera de análisis sistemáticos. En este trabajo propongo que la hechicería tiene particular interés como un recurso analítico de una singular forma de relación entre personas, cosas y el mundo sagrado. Y que esas relaciones conforman un modo diferencial de construcción de la persona que debe llamarnos la atención sobre la distancia socio-cosmológica, siempre relativa y situada, que existe con la moderna noción de individuo y sus concepciones nativas de agencia social centradas en la autonomía subjetiva y en la separación entre cuerpo y alma¹.

El material proviene del trabajo de campo realizado en el noroeste de Argentina con población rural y urbana. El foco del trabajo se extendió entre la periferia de la ciudad de Salta y en los departamentos de Cachi y Rosario de Lerma. La mayor parte del trabajo de campo, sin embargo, se desarrolló en la localidad de Campo Quijano, Valle de Lerma, al sur-oeste de la ciudad de Salta². La población local que fue objeto de este trabajo está dedicada, en su mayoría, a actividades vinculadas con la agricultura, la minería, el trabajo informal y el empleo en el sector público, ubicándose en muchos casos en los sectores más subordinados de la estructura social de la región. De todas formas, esa población está lejos de configurar un orden aislado y estático. Por el contrario, es parte de complejos vínculos con diferentes ámbitos del mundo estatal que promueven un acceso amplio a la burocracia gubernamental, la educación y al sistema de salud público. Sin embargo, esa articulación no deja de estar caracterizada por lógicas singulares que suponen modos de entender la vida cotidiana con fuerte preeminencia de organizaciones familiares y vecinales extensas y en donde el mundo de lo sagrado ocupa un lugar central. Estos elementos, a su vez, contribuyen a la construcción y reproducción de identidades y modos de

vida que caracterizan marcas de jerarquía social, étnica y espacial, tanto en función de paisajes provinciales como regionales.

En un espacio social donde el catolicismo encantado y las prácticas andinas prehispánicas constituyen más un modo de vida que una religión en su sentido moderno, las acusaciones de hechicería y la posibilidad de que ésta sea una causa de aflicción real son moneda corriente. La importancia de la hechicería domina el mundo íntimo y cotidiano. A diferencia de otros ámbitos en donde se mantiene en secreto, en el noroeste argentino es un tema de conversación recurrente, aun cuando una buena parte de nuestros interlocutores la considera un saber y una práctica “arcaica”, “falsa” y/o “propia de la ignorancia”. Hasta tal punto, que el lenguaje asociado a la hechicería circula socialmente en la vida cotidiana más allá de las problemáticas específicas de la acción dañina por medio no humanos. Por ejemplo, las expresiones *estar agarrado* y *ha caído en desgracia* son dos formas utilizadas tanto en situaciones explícitas de hechicería como en otras vinculadas con las relaciones de pareja o la desventura en sentido general respectivamente, sin relación alguna con la agresión intencional. *Estar agarrado* se refiere a un estado de dependencia personal y de crisis de la autonomía. Esa expresión es utilizada para referirse tanto a la víctima de la hechicería como a un hombre que abandona o restringe su vida social, generalmente por causa de su esposa o novia. El comentario de que alguien *ha caído en desgracia*, si bien puede utilizarse para referirse a la acción dañina invisible de un tercero, también puede tener que ver con un estado de vulnerabilidad ontológica amplio en el que las enfermedades, la ruina económica o las relaciones afectivas se superponen como signos de una crisis vital arbitraria.

La presencia social de la hechicería es tan significativa que incluso tiene fuerte visibilidad en el espacio público. En la concurrida catedral de la ciudad de Salta, edificio neobarroco

declarado patrimonio nacional, todavía puede encontrarse un aviso al lado del recinto con agua bendita que advierte y recuerda al visitante sobre el uso indebido. La acción intencional dañina con elementos no humanos aparece públicamente tanto en la vida pública como en la íntima; forma parte de conversaciones, chismes y rumores de la vida social de forma más o menos explícita, tejiendo vínculos e intrigas pero también preocupación y cuidado entre los vecinos, los familiares y las amistades.

Este trabajo describe el lugar de la hechicería en la literatura antropológica de la región, mostrando una relativa escisión en el tratamiento de los órdenes sociales y cosmológicos. Con la intención de releer esa bibliografía críticamente, se presenta material etnográfico que permite repensar la socio-cosmología diferencial en los colectivos de los andes centrales argentinos como una operación analítica de contraste. Consideramos ese particular régimen de subjetivación en base a una forma de socialidad específica que funciona como *contrastive fiction* (STRATHERN, 1988, p. 15-21) del mundo ilustrado secular, caracterizado por la imagen y la autoimagen de la autonomía relativa del cuerpo, el alma, el mundo sagrado y las relaciones sociales. Una concepción que corre el riesgo de extenderse en la propia antropología, sosteniendo una escisión entre la hechicería y el orden societal o, en su defecto, la subordinación de la hechicería a un proceso prioritario de “regulación social” que resulta más real y verdadero. En ese sentido, el trabajo se concentra en el espacio diferencial donde las concepciones y las prácticas de la hechicería emergen como un código común e indistinguible de mediación entre personas, cosas y el mundo sagrado. El material presentado quiere también delinear como los valores centrados en la solidaridad y en la agresión, lejos de ser aspectos contrapuestos, pueden ser pensados como elementos de

un mismo régimen de subjetivación caracterizado por la relacionabilidad.

La hechicería en los Andes Centrales de Argentina

El área de los Andes Centrales actualmente ocupa el territorio del noroeste argentino. En términos espaciales está compuesto por las tierras altas (puna) y formaciones más bajas que conforman los valles fértiles. El área es el resultado de poblamientos sucesivos, conformando un territorio culturalmente heterogéneo. Ocupada por la colonización española poco después de la llegada del imperio inca, el área sufrió intensos procesos de cambio social y cultural así como un largo proceso de mestizaje. Durante el siglo XX el proceso de ocupación europea se intensificó, sobre todo en la zona de los valles fértiles, de la mano de inmigrantes europeos (italianos y españoles) e incluso de población de origen sirio-libanesa. Como han mostrado Karasik y Benencia (1998), sobretudo en los centros urbanos más grandes, se percibe en las últimas décadas una presencia significativa de inmigrantes de origen boliviano, un proceso novedoso pero que posee una continuidad con la circulación transfronteriza por la región de mucha mayor densidad histórica.

A diferencia de otras áreas denominadas “periféricas”, la integración de las poblaciones del noroeste a diferentes formaciones estatales de la actual Argentina y a la difusión de valores capitalistas no siguió el camino del genocidio y la desarticulación de las antiguas relaciones entre población y territorio, como en el caso clásico de las “campañas al desierto” del Estado argentino. En realidad, como señala Karasik (2005, p. 208), en el noroeste el avance estatal se produjo en continuidad con las formas de desposesión y de opresión justificadas en términos de “ancestralidad”, lo que ayudó a difundir la expansión estatal y un régimen con rasgos de subordinación interna

mucho más dócil que el que se dio con otros grupos nativos del actual territorio argentino. Por esa razón, la población en cuestión suele identificarse como “criolla” y, eventualmente, como “indígena”, sobre todo en función de procesos de etno-génesis más recientes. Como han mostrado algunos autores para el área de los Andes Centrales, la identidad indígena o criolla resulta polivalente y situacional justamente porque los modos de identificación configuran un continuo en acción más que una distinción clara y tajante entre lo indígena y lo criollo (DE LA CADENA, 2000). En el caso argentino, Alejandro Isla señala que la identidad en las poblaciones del noroeste andino no es un registro homogéneo y puede oscilar entre lo “indio”, lo “gaucho” o lo “español cristiano”, pero en un contexto de fuerte identificación con dispositivos nacionales, regionales y comunales (ISLA, 2002, p. 12-13; ver también KARASIK, 1994). Más allá de las formas de identificación, existen modos de vida desigualmente difundidos que han caracterizado al mundo andino en contraste con otras áreas y que suponen lógicas socio-cósmicas. La reciprocidad y el conflicto social, vinculado al parentesco extendido, el compadrazgo y las relaciones entre vecinos, así como la reciprocidad y el conflicto en el orden cósmico, manifiesto en concepciones de la causalidad regidas por fuerzas y entidades no humanas y una vida cotidiana encantada donde el horizonte de lo posible va mucho más allá del mundo físico-natural, constituyen regímenes de relaciones singulares y contrastivos con la imagen de un mundo regido por la autonomía personal y la separación entre sagrado y secular.

Por su parte, la identidad cristiana posee una prioridad significativa en la región, aunque los modos de vida que suponen el vínculo con el mundo sagrado en cuestión resultan diverso. Más allá de un catolicismo romanizado, más o menos secular presente en gran parte de la población, es ampliamente difundido un catolicismo

encantado dedicado a los santos y la Virgen, articulado con componentes andinos pre-hispánicos que dan gran centralidad al culto de la Pachamama y a la presencia de los antepasados como entidades con agencia social en la vida cotidiana y como parte sustancial de complejas redes de reciprocidad (MERLINO; RABEY, 1979, 1993; VESSURI, 1971). En las últimas décadas se percibe también la presencia emergente del evangelismo pentecostal, que aunque minoritario conlleva un proceso de demonización de las prácticas religiosas andinas todavía poco explorado. Asimismo, la difusión del evangelismo cristiano constituye un dispositivo de desidentificación de los marcadores étnicos en un contexto de fuerte renegociación de las identidades “indígenas” que resulta un proceso muy significativo, pero que en el área ha sido poco analizado (SEGATO, 2007). En general, es significativa la presencia de un catolicismo conservador, centralizador y moralizante que confronta con el avance pentecostal más reciente y, desde finales del Siglo XIX, con los modos encantados del catolicismo y de la ritualidad andina. Este catolicismo comparte con las miradas seculares la estigmatización del catolicismo andino, considerado una “superstición” vinculada a la “ignorancia”.

En el modo de vida de la población rural y de las periferias urbanas de la región, la hechicería resulta un lenguaje de aflicción y agresividad vivo que estructura las relaciones laborales, familiares y barriales. La práctica de hechicería, denominada *trabajo*, *travesura*, *picardía*, *malhecho*, *daño*, *estar curado* o simplemente *brujería*, han llamado la atención de una gran cantidad de cronistas y folkloristas quienes, desde una perspectiva normativa y alejada de la problemática nativa, las han considerado “supervivencias” o “manifestaciones falsas”. Esas perspectivas, si bien muestran una importante cantidad de elementos significativos y todavía útiles para el análisis, insisten en una perspectiva descriptiva y

taxonómica de la hechicería que queda circunscripta a un “rasgo cultural” y, sobre todo, a una concepción aislada del resto de las relaciones socio-cosmológicas que estructuran el mundo nativo. En sintonía con esas descripciones, algunos trabajos inspirados en enfoques cercanos a la psiquiatría transcultural han utilizado categorías como la de “sobrenatural” o “místico” para referirse a la hechicería, dando por sentada una base biológica universal atada al saber biomédico como fundamento último de la aflicción (PALMA, 1978; PEREZ DE NUCCI, 1989). Este tipo de análisis ha sido criticado ampliando el horizonte a su aspecto cosmológico como un registro independiente del naturalismo médico como criterio universal. Así, por ejemplo, Idoyaga Molina (2002) se ha referido al *daño* como una noción de padecimiento en el contexto más amplio de heterogéneos procesos de aflicción-atención que suponen modos de regulación ritual del equilibrio entre lo humano y lo no humano. Idoyaga Molina ha mostrado también como la noción y la experiencia del *daño* tienen relación con la vida mítico-ritual y las tradiciones humorales de raigambre europea mediterránea en el horizonte de las concepciones y prácticas de aflicción y cura de la población criolla (IDOYAGA MOLINA, 2002, 2008).

Si bien son escasos, se encuentran algunos estudios etnográficos sobre la hechicería en el horizonte más amplio de las relaciones socio-cosmológicas en sentido amplio, hecho que coloca a la hechicería en redes de relaciones, formas de mediación y procesos de transformación histórica. En base a una etnografía en el pueblo de Antajé, provincia de Santiago del Estero, Vessuri señalaba algunos elementos cruciales del lugar de la hechicería en un sistema de relaciones sociales del noroeste argentino hacia fines de la década de 1960. A partir del modelo de *honor and shame*, típico de las sociedades hispano-mediterráneas, Vessuri

indicaba que la hechicería, lejos de desaparecer, había mutado en función de procesos de transformación social que conllevaban la crisis de la jerarquía y la autoridad propias de una lógica tradicional del honor criollo, el orden patriarcal y las relaciones de la hacienda rural (VESSURI, 1970, p. 444). Influenciado también por los procesos migración de la población local a las ciudades y los nuevos estilos de vida, la agresión de hechicería había cambiado. Si había sido originada clásicamente por brujas que encarnaban un perfil singular identificado con personajes alejados de la vida social, ahora sus interlocutores la identificaban con los denominados “estudiantes de magia”, figuras con prácticas letradas, es decir que aprendían las técnicas de la hechicería en libros, y compartían estilos de vida urbanos más autónomos e individualizados (VESSURI, 1970, p. 52-53).

Si bien los trabajos contemporáneos son escasos, el trabajo historiográfico se ha preguntado por el *daño* en la región. En base a la hipótesis de Vessuri, la historia cultural ha comenzado a mostrar continuidades y discontinuidades con las prácticas de *daño* y *contra-daño* pasadas. El mundo colonial ordenado en base a la jerarquía social española que se consolidó durante el Siglo XVIII se transformó por el desarrollo capitalista, haciendo que la hechicería se adaptara a un nuevo contexto. A partir de los documentos de procesos judiciales por hechicería, las crónicas y el material recolectado por folkloristas durante el Siglo XX, Farberman ha realizado un minucioso análisis sobre la hechicería y el curanderismo en un contexto de mestizaje cultural, diversidad étnica y estricta jerarquía social donde la magia funcionaba como un lenguaje común. A pesar de subordinar la hechicería a relaciones sociales y jerarquías de poder en cierta medida funcionales, sobre todo entendiendo a las acusaciones de hechicería como un modo “minimizar el conflicto social” (FABERMAN,

2005, p. 194), su análisis propone un interesante contraste con las prácticas de hechicería más recientes, mostrando matices dados por los efectos de la individuación y la crisis del modelo colonial (FARBERMAN, 2005).

El tema de la hechicería en los Andes del noroeste argentino permanece como una problemática nativa altamente significativa, pero distante de análisis que lean este tipo de prácticas en sintonía con las relaciones sociales y cosmológicas en conjunto. Las áreas de especialización en la antropología tienden a aislar la problemática del daño en cuestiones de distinción social, cuestiones terapéuticas o incluso propias de la religiosidad. Creemos que la literatura sobre el área, rica en descripciones e hipótesis, requiere relecturas en base al material etnográfico que recuperen el lugar del *daño* en tanto un proceso socio-cosmológico amplio que no dé por dado el dualismo sagrado/secular ni el que separa lo societal de lo cosmológico. En suma, una mirada que entienda a la acción dañina en relación con las formas de socialidad de la experiencia cotidiana entre personas, cosas y el mundo sagrado.

Hechicería, cuerpo y persona

El *daño* es una categoría que refiere a una situación de aflicción ontológica en donde el límite entre lo físico, lo moral y lo cosmológico no pueden distinguirse como esferas autónomas (IDOYAGA MOLINA, 2002, 2008). Por esa razón, expresiones como *estar dañado* o *tener un trabajo* pueden referirse tanto a malestares corporales, como a fuertes dolores de cabeza, pérdidas del conocimiento, manifestaciones cutáneas, estados de debilidad anímica y de la voluntad, así como a eventos desdichados como despidos laborales, problemas afectivos o accidentes personales. En general, algunas de estas manifestaciones aparecen combinadas y son asociadas como signos de un estado de desequilibrio

general producido por la acción dañina. La noción de la persona que la hechicería revela es la de un entramado de relaciones entre sustancias corporales, anímicas e incluso el nombre, que no pueden pensarse en los términos del individuo autónomo con un cuerpo y un alma independientes entre sí sino en el sentido relacional e integrado descrito en el modelo clásico de la noción de la persona (MAUSS, 1968 [1938]; ver también CARRITHIERS et al., 1985).

El infortunio personal adquiere un sentido amplio y extendido, puede también recaer en propiedades como haciendas o vehículos, e incluso sobre otros seres vivos como animales. El caso de las haciendas es muy habitual y se reconoce por malas cosechas consecutivas o el ataque de plagas. Un mal que cae sobre un vehículo puede descomponer repentinamente su funcionamiento y afectar el arranque. Incluso puede tener consecuencias más graves como perder la dirección, los frenos y producir un accidente.

La acción de *daño* puede incluir también el control de la voluntad de la víctima, que acaba perdida o con sensaciones de confusión en términos espaciales y/o temporales. Esa pérdida de la autonomía es evidente en la manipulación de la voluntad y en el hecho de que la víctima pierda las ganas de comer, de relacionarse y, por ende, de vivir. Así también, ese control de la voluntad puede destinarse a retener o atraer a una persona amada. En ese caso, la causa de la hechicería, sobre todo en el caso del denominado *trabajo*, puede ser el sentimiento de posesión extremo de un ser amado. El tema requiere un análisis detallado que no podremos desarrollar aquí, pero muestra que para el control de una persona por un tercero y la acción sobre la voluntad no solo son importantes los sentimientos como la envidia, los celos, la venganza y los malos deseos, sino también el amor desesperado.

El desequilibrio general que produce el *daño*, la somatización corporal, anímica y moral, es

bueno recordarlo, es incluso causa de muerte. En cierta ocasión fuimos informados sobre dos casos de muerte por hechicería que no había sido detectada a tiempo para que un curandero pudiese poner en práctica la acción de *contra-daño*. El riesgo de la hechicería hace que las acusaciones o las sospechas recaigan sobre cualquier persona. Aunque existen algunas regularidades en los sistemas acusatorios, el perfil del dañador remite a alguien con el conocimiento necesario para realizarlo, por eso el origen del mal suele desagregarse entre un especialista, en general curanderos o curanderas que hacen el mal o personas con conocimientos suficientes, y un demandante que acude al especialista para solicitar la acción sobre un tercero. La prioridad dada a figuras particularmente malignas como brujas que dañen por pura maldad resulta poco común (IDOYAGA MOLINA, 2008), lo que parece haber sido más habitual en el pasado (FARBERMAN, 2005; VESSURI, 1970). Por el contrario, la actual figura del agresor concuerda con lo descrito por Vessuri en Antajé durante la década de 1960, es decir que es recurrente la referencia a especialistas educados por medio de libros y con rasgos letrados que son identificados con la vida urbana-moderna (VESSURI, 1970). Estos especialistas suelen ser ambivalentes en las prácticas de *daño* y *contra-daño*, a su vez poseen una demanda que paga en bienes o dinero, mostrando un verdadero circuito de consultas ampliado que constituyen una clientela que excede las fronteras locales.

La acusación a personas con un status de género, social o étnico subordinado es un tema complejo y solo resulta cierto parcialmente. De lo que se deduce que las prácticas de daño son mucho más que modos de distinción. Si bien la mayoría de nuestros datos muestran la prioridad de mujeres en las acusaciones de hechicería creemos que la prioridad dada a las mujeres como causantes del *daño* no puede leerse solamente en términos

de subordinación de género, sino en función de una red de relaciones jerárquicas que distribuyen el poder diferencialmente. La capacidad de dañar no es solo un efecto de sistemas acusatorios de subordinación, sino una manipulación de poder efectivo para quien lo ejerce. Si bien es también cierto sobre el status social y/o étnico, es menos fácil percibir una regularidad semejante al caso del género. En cierto modo, la práctica del daño atraviesa la estructura social y étnica, lo que no quiere decir que su visibilidad y sus usos sean semejantes y homogéneos. Como muestra Farberman ya para el mundo colonial, la cultura mestiza difundida ampliamente en la plebe y en las elites comparte el código de la hechicería (FARBERMAN, 2005, p. 141-143). De todas maneras, y a modo de hipótesis, la dificultad de poder reconocer en las acusaciones grupos sociales delimitados tan claramente podría mostrar como la hechicería constituye un lenguaje y una práctica de vínculos de poder propia de un mundo relacional más amplio que el de las fronteras socio-étnicas.

Nos interesa insistir que más allá del lugar de los procesos de identificación del *daño*, nuestro enfoque de la hechicería no se reduce ni a sus sistemas acusatorios y ni a sus “funciones sociales”. El régimen de relaciones que involucra la acción de *daño* vincula elementos que van desde las sustancias corporales y anímicas hasta las relaciones interpersonales, estableciendo una trama de dependencia mutua en donde un desequilibrio en uno de sus extremos puede desencadenar un proceso de aflicción denominado “estar dañado”. Tal como señala Favret-Saada, ese estatuto ontológico moviliza una serie de elementos que constituyen un “sistema de la hechicería” con límites difusos pero no infinitos en donde las acusaciones son solo una parte de una trama más compleja (FAVRET-SAADA, 2009).

Los aspectos más íntimos de ese sistema aparecen en un cuidado particular dedicado a los residuos corporales como la saliva, las uñas o el

cabello. Pero también existe un riesgo en el nombre, las fotografías y el rastro (huella) de las personas. El riesgo que esos objetos revisten para su poseedor tiene que ver con la posibilidad de que puedan ser utilizados para la acción dañina. Esta funciona por una relación de extensibilidad con las partes de la persona, cada una de esas partes es una extensión de la totalidad de la persona. O, mejor dicho, no funcionan como “símbolos”, “metáforas” o incluso “metonimias” de la persona, sino que las partes y el todo no se distinguen como totalmente independientes y autónomas. Por esa razón, dejar uñas o cabello descuidados le permite al agresor utilizarlas. Actuando sobre ellas se actúa sobre la persona como un todo práctico. Ese aspecto corporal se extiende a los objetos íntimos, como la ropa o las herramientas de trabajo. La breve historia de Rubén, que trabaja como curandero en una zona periférica de la ciudad de Salta, puede ser ilustrativa. Rubén nos contaba que en una oportunidad habían querido hacerle un *daño* para matarlo porque él había hecho muchos *contra-daños* para ayudar a la gente. Como consecuencia, había terminado internado por un “accidente cerebro vascular”, según los médicos, pero Rubén sabía en el fondo que era consecuencia de un mal que le habían echado. Al regresar a su casa, descubrió que le habían robado ropa suya, y se preocupó porque él sabía que ello implicaba que podían matarlo definitivamente. Rubén actuó rápido. Se fue al cementerio y empezó a caminar buscando hasta que descubrió una tumba abierta con su ropa adentro, con todo listo para iniciar el trabajo: “vi la fosa con todo, con la ropa mía adentro, toda acomodada. Incluso le habían puesto mi nombre a la fosa”. La utilización de la ropa y el recurso del nombre escrito muestran una concepción de la corporalidad extensiva sobre otras sustancias o elementos. El ejemplo del vestuario o del nombre son muy significativos, ya que estos no funcionan como la representación o símbolo de la persona,

sino como partes de una unidad extensa que no se reduce a la concepción del individuo que posee un cuerpo, un nombre y un alma en tanto partes de un entidad más o menos autónoma. En este caso, tanto las sustancias corporales, el nombre y la ropa configuran un entramado de relaciones que extienden a la constelación de la persona a partir de atributos compartidos.

Un elemento central en esa unidad es la noción de *espíritu*, tanto como elemento distintivo de lo humano como aspecto vinculante con el mundo sagrado que está poblado de entidades malignas y benéficas bajo la acción todopoderosa, pero ausente, del dios católico. El pedido de acción dañina se hace a entidades no-humanas malignas como demonios o, generalmente, muertos. Por el contrario, la acción benéfica de *contra-daño* requiere la intervención de santos del panteón católico. Estas entidades funcionan como agentes aliados en el mundo espiritual y asistentes del curandero, quien debe invocarlos y hacer los pedidos correspondientes ofreciéndoles oraciones, hojas de coca y velas que se colocan cerca de las imágenes correspondientes a las que el especialista rinde especial culto personal. De esa manera los curanderos trabajan siempre asociados con la Virgen, San Antonio, Jesús o incluso, más recientemente, santos no oficiales del catolicismo que en Argentina conforman un particular panteón difundido a nivel nacional, como San La Muerte o el Gaucho Gil, entre otros (CAROZZI, 2006).

La persona débil y la sustracción de la vida

El tema de lo anímico es central tanto en la acción dañina como en las técnicas y concepciones del *contra-daño*. Se dice que una persona con *espíritu fuerte* es menos vulnerable a la hechicería y que la que tiene un *espíritu débil*, como por ejemplo los niños, es más frágil. Mencionamos más arriba como el impacto del *daño* en un animal o una persona débil podría

ser como consecuencia de un “rebote” en un blanco lo suficientemente fuerte como para desviar la agresión en una entidad cercana más débil. Abundan relatos sobre mascotas o incluso plantas que mueren por absorber el *daño* destinado a un blanco cercano. Los animales dañados suelen morir y, en general, funcionan como protectores de sus dueños. Los relatos sobre daños destinados a una persona que, por equivocación o por error, alcanzaron a sus mascotas, se refieren siempre a que el animal funcionó como un escudo entre la acción dañina y la persona. Una señora conocida como curandera insistía en que “hay que tener siempre un perro o un gato, porque si te hacen un daño y sos fuerte le cae al animal o a la persona más débil”.

Si el cuerpo, las sustancias corporales, el nombre y/o la ropa son los vehículos del *daño*, su blanco es una entidad integrada compuesta por esas partes más el *espíritu* o el *alma*. En realidad todos esos elementos están enlazados por una concepción anímica que los atraviesa y que les da una unidad entendida en términos de fuerza/debilidad.

Durante una charla informal con Delfor, un muchacho que daba clases de quechua y participaba de organizaciones culturales indígenas cerca de Campo Quijano, nos contó entusiasmado detalles de los riesgos de un *trabajo* en las relaciones amorosas³. Señalaba que este tipo de acciones eran efectivas en función de la *fuerza* de cada uno y que si uno era una persona fuerte, no tenía que tener miedo:

Va a depender de la persona, pero si la persona es fuerte no se lo puede traer con nada. Existe un potencial en el ser humano que si uno sabe descubrirlo... nadie puede manejarlo. A mi me han hecho un trabajo también. Hay personas que pueden actuar haciendo males, maleficios a otros. A mi me han atacado a esos niveles también, pero a mí no me ha hecho ningún efecto. Porque depende del estado interno de uno, de que uno encuentre su

poder. ¿Por qué? Porque estoy al mismo nivel de cualquier otro ¿Si? No es que soy más que otro, pero tampoco soy menos. No soy menos que nadie. No soy más ni soy menos, entonces nadie me puede obligar. Si voy hacia algún lado voy porque yo quiero, no porque me llevan.

Haydé, una ama de casa de Campo Quijano, nos contaba que había visto una imagen del padre de su hijo en la casa de una curandera de la zona, donde fue acompañando a una vecina de nombre Daniela que había sido diagnosticada como dañada. La foto estaba llena de alfileres en los ojos, la boca y la cabeza. En esa época, recuerda Haydé, el padre de su hijo había empezado a tener fuertes dolores de cabeza y se tiraba en la cama por muchas horas sin ganas de hacer nada. Luego de algunas consultas con médicos psiquiatras con diagnósticos de depresión, una curandera sugirió que alguien lo había brujeadado. Inicialmente Haydé fue sospechosa de haber sido la causante. Enojada, ella sospechaba de una vecina que había estado saliendo con su ex marido. Al reconocer la fotografía del padre de su hijo en la casa de la curandera le comentó: “¿sabes dónde está tu foto? Si quieres ir a verla, ándate ahí a la señora de don Alejo y ahí vas a sacar quien te hizo el daño”. Lo singular del caso es que el trabajo no solo enfermó al padre de su hijo, sino al hijo también. Como nos decía Haydé: “El se ha enfermado y después le ha agarrado al Rodrigo, que tenía un año y ocho meses. Porque él estaba débil, porque él también estaba de espíritu débil. La curandera le había dicho que tenía el espíritu débil como la nena, como la Daniela”.

El tema del *espíritu débil* o la *falta de fuerza* remite a una condición ontológica donde lo anímico se articula con el resto de las sustancias y elementos que integran a la persona. Resulta central la idea de la absorción de la sustancia vital. Es muy habitual que las descripciones sobre alguien dañado sean las de *alguien que se va secando* o

alguien a quien le sacan la voluntad a través de la sustracción de la *fuertza vital*, entendida algunas veces solo en términos anímicos o en una combinación entre lo anímico y los fluidos corporales.

Entiendo que la noción de cuerpo y persona resultan categorías analíticas que si bien han rendido importantes estudios en la antropología contemporánea, no han tenido en el área andina un impacto semejante al que adquirió en la etnografía de otras regiones. Encontramos una excepción en el trabajo de Platt sobre la noción de persona en relación con las prácticas de concepción y alumbramiento entre quechua hablantes de Bolivia (PLATT, 2001). En ese trabajo Platt señala que el crecimiento del feto tiene que ver con la absorción de sangre de la madre. Por ello las mujeres embarazadas suponen un desequilibrio en su persona. El embarazo y el parto dependen de una red de relaciones compuesta de parientes y vecinos pero también de una doble amenaza no-humana. La del propio feto, vivido como un elemento agresivo que debe ser expulsado, y la amenaza de entidades malignas que provienen de fetos abortados o *q'ara wawas* (bebés desnudos) que ponen en riesgo su vida con ataques a su vientre en búsqueda de sangre. Como podemos observar, en el ejemplo descrito por Platt la persona se construye en un entramado de vínculos entre sustancias corporales, entidades y fuerzas no humanas que muestran un orden relacional estructurado por la agresividad vivida como succión de una sustancia vital.

Los relatos sobre el *daño* y las metáforas para describirlo recurrían a la misma imagen de la extracción de la vida, como muestran las ideas del *dañado* como “alguien que se está secando” o “alguien a quien le están sacando la vida”. En cierto modo, la lógica del *daño* puede ser pensada desde este prisma ya que vincula el cuerpo y las sustancias corporales con un mundo relacional en donde la agresión supone la absorción de una *fuertza vital*. La idea de absorción de

sustancias corporales existe en otras instancias de la cosmología andina como extracción de *fuertza vital*. Más allá del ejemplo del “feto agresivo” analizado por Platt en el nivel de la persona y el cuerpo, como extracción de la sangre o la grasa, aparece en las relaciones con el orden ecológico. Así, la extracción resulta riesgosa y amenazante en relación con los recursos del medioambiente. Por ejemplo, Taussig indica que la explotación minera desproporcionada es un hecho que puede ser vivido como extracción de la *fuertza vital* de la tierra y sus minerales, considerados “vivos, resplandecientes y con movimiento, color y sonido” (TAUSSIG, 1980, p. 147).

En tanto parte de un entramado de relaciones que homologan lo anímico con lo corporal, el espíritu de la persona puede entonces ser manipulado tanto en sentido benéfico como maléfico. La alianza con entidades negativas como muertos o demonios actúa como vehículo de un proceso de extracción y succión de la *fuertza vital* de la persona. Luego de un diagnóstico de *daño*, realizado por medio de velas, agua o aceite en presencia de la víctima y la correspondiente identificación del agresor, se recurre a las entidades positivas que asistan en la restitución de la *fuertza vital*. En el plano espiritual se manifiestan valores que remiten tanto a la lógica de la agresión como a la solidaridad, ambas suponen alianzas consolidadas en regímenes de intercambio de ofrendas de comida, oraciones, agua bendita o velas en días ritualmente pautados que mantienen el vínculo con el especialista. Un vínculo que, en última instancia, funciona como mediador entre las entidades maléficas y el agresor, así como entre las entidades benéficas y la víctima.

Ese vínculo es, sin embargo, aun más complejo. También se establece un lazo entre el especialista que prepara el *daño* y el que lo deshace. Hacer *daño* supone un riesgo real para el que lo realiza, ya que la acción de *contra-daño*, si es

efectiva trae aparejada un efecto de reflejo sobre el dañador. La pérdida de *fuera vital* y/o eventualmente la muerte pasa entonces de la víctima al causante. Este efecto de reflejo vincula a los especialistas de forma tal que moviliza procesos de justificación moral sobre sus propios valores y los límites de su accionar. También produce un miedo concreto a que la acción tenga consecuencias personales. Una curandera de la periferia de la ciudad de Salta llamada Beatriz nos contaba que ella solo actuaba cuando ello implicaba nada más que una acción de *contra-daño*, o sea “hacer exactamente lo que ellos hicieron pero nunca llegando a causar la muerte”. Si bien sabía cómo hacerlo, no solo no hacía *daños* porque tenía “votos antes Dios de no hacer el mal”, sino porque la gente que lo hace corre un gran riesgo: “si lo haces terminas mal. Te vuelve el mal. ¿Cuántas personas que han hecho estas cosas generalmente mueren quemados, tienen muerte trágicas?”.

Los atributos de la persona entendida como fuerte/débil y la acción dañina como extracción de *fuera vital* muestran un orden de relaciones centradas en la corporalidad, los objetos, el nombre y el alma que se vincula con el mundo sagrado. Sin embargo, la hechicería cumple también un papel central en los vínculos interpersonales, produciendo y reproduciendo modos de reciprocidad agonísticos que van más allá de los dispositivos de acusación y de diferenciación.

El *daño* como lenguaje interpersonal

La amenaza de *daño* proviene de personas cercanas que son parte del trato cotidiano. De manera similar a otros contextos donde la hechicería resulta relevante, las acusaciones son entre personas allegadas relativamente cercanas en el espacio cotidiano y en donde las relaciones sociales son estrechas (DOUGLAS, 1970; EVANS PRITCHARD, 1976 [1937];

FAVRET-SAADA, 1977, 1989, p. 42; STEWART; STEWART, 2004, p. 155). Lejos de ser un dispositivo de disolución o regulación social, creemos que la hechicería es mejor entendida como productor y reproductor de relaciones sociales agonísticas. No solo entre entidades sagradas, especialistas y consultantes, sino entre vecinos, familiares y amantes, mostrando la contracara de las relaciones de solidaridad entre ellos. En lo que sigue, queremos mostrar algunos relatos que ponen de manifiesto la centralidad de las relaciones interpersonales cercanas como un rasgo dominante de las acusaciones de *daño*. Si bien es cierto que la desconfianza y el temor a la hechicería marca uno de los límites de la solidaridad, al mismo tiempo ordena toda otra red de intercambios que solo existen en función de una concepción relacional de la vida social.

En cierta ocasión, mientras deambulábamos durante la hora de la siesta por el pueblo y buscábamos un poco de sombra para protegernos del sol y del calor apareció Mauro, un adolescente que estaba muy interesado en saber que hacíamos por allí. Cuando le contamos que estábamos esperando a una persona para que nos contara sobre un caso de *daño* que nos interesaba conocer para un libro que estábamos por escribir, comenzó a contarnos una historia que creo resulta muy significativa. Mauro vivía con su abuela en Campo Quijano y era guitarrista, también tenía una banda que tocaba rock y folklore con otros dos amigos. En cierto momento empezó a sentirse mal, caído, “como cansado todo el día”. No tenía ganas de comer, ni de levantarse. Su abuela estaba preocupada y lo llevó a ver al médico. Este le dijo que estaba deprimido y le recomendó hacer psicoterapia, pero Mauro no fue porque decía que “el psicólogo es para los locos, si se les ocurre te internan y te dejan ahí abandonado en el hospital psiquiátrico”. El miedo de Mauro no evitó que consultara con otro médico, por insistencia de su abuela, que le recetó vitaminas.

Pero con el tiempo su situación empeoró, así que fue a consultar a un curandero del pueblo. En su primer consulta el curandero encendió una vela y ahí mismo, en la llama, vio que le habían hecho un *trabajo*. El curandero le dijo que sabía quien se lo había hecho y que lo había hecho con un curandero que era muy poderoso y que era difícil de sacar. Le dijo que era un muchacho bajo, con el pelo largo y una cicatriz en una mano. Mauro reconoció al instante a uno de sus mejores amigos del grupo de música y dijo que no lo podía creer. Al parecer este amigo estaba con envidia porque a Mauro lo habían invitado a tocar con otra gente, últimamente le estaba yendo bien con la guitarra y recientemente se había podido comprar algunos equipos nuevos. En este relato el agresor resulta ser una persona muy allegada llevada por la envidia del “éxito” de su compañero.

En sintonía con el tema de la envidia por el éxito entendido tanto en términos económicos como morales que muestra la historia de Mauro, otro relato pone el origen de la agresión en causas similares. Franco, un vecino de Campo Quijano que tenía un negocio en la ciudad que funcionaba bastante bien, nos contaba que luego de sentirse cansado y débil durante meses, resolvió consultar a un curandero en el pueblo. Luego de sahumarlo y hacerle sostener y guardar un pedazo de azufre en el bolsillo de su camisa, le dijo que tenía un *trabajo* hecho por alguien muy cercano que le quería hacer mal. El azufre arrojado al fuego había adquirido la forma de una serpiente, hecho que no solo funcionaba como recurso terapéutico por medio de la purificación del fuego, sino que también mostraba el diagnóstico positivo de hechicería y el modo en que la misma había sido realizada. El causante había sido su socio, que había utilizado una serpiente en la acción dañina y quería quedarse con el negocio.

Un tercer relato puede complementar el tema de la envidia y el éxito como causa del

daño. En otra ocasión, un taxista de la ciudad de Salta llamado José nos contaba su propia experiencia como víctima de un *trabajo* colocado por su cuñada en su vehículo. En muchos casos las relaciones intrafamiliares conflictivas se manifiestan en la práctica de la hechicería. Si bien en algunos casos la acción dañina puede ser ejecutada por la propia esposa o el marido, en general son atribuidas a los parientes políticos no consanguíneos como cuñados, cuñadas, suegros o suegras. En la historia que José nos contó, su cuñada lo envidiaba por tener un vehículo nuevo. Según una curandera de la periferia de Salta a la que José consultó, esa fue la razón de un fuerte *trabajo* que fue arrojado en su taxi. Al igual que en las otras historias, los síntomas fueron el sueño, el desgano, la falta de apetito y la baja presión. En el caso de José esas sensaciones ocurrían justamente en el horario de trabajo, mientras se encontraba dentro de su vehículo:

Por cualquier lado por donde estuviera yendo, me agarraba sueño. Paraba el auto, me bajaba y se me pasaba. Después subía y me tomaba la presión y bajaba a 8.5, clavadito. Al otro día lo mismo, yo tengo 12 y medio como normal. Me he hecho estudios, tomografías, me he hecho todo. Fui al médico porque no sabía por qué me bajaba la presión de golpe. El médico me ha hecho todos los análisis, estudios. Y el médico me dijo: no tenes nada! Yo no te puedo ver porque no tenes nada. Y ahí me he ido a ver a la señora ésta, a la Beatriz. Ella ha abierto la puerta del auto y casi se va para atrás. Me dice: acá te lo han hecho. Yo he corrido los asientos para buscar ahí y no había nada, pero dijo: acá te lo han tirado. Y era para que me mate en la ruta, porque yo viajaba mucho. Mi cuñada me tenía envidia porque tenía un auto nuevo y ella tenía un Fiat viejo.

El tema del éxito entre pares y el sentimiento de envidia o ambición desmedida muestra

evidentemente la desconfianza a los procesos de individuación y acumulación por fuera de la lógica de la reciprocidad. El destacarse social o económicamente obliga a una negociación moral en donde la amenaza de envidia y *daño* son una posibilidad real. Un curandero de Campo Quijano nos contaba que había cada vez más *trabajos* en el último tiempo y que él tenía que intervenir porque las personas podía morir sin siquiera darse cuenta de lo que les habían hecho. Ese mismo curandero se refería a lo que percibía como un momento de mucha actividad de hechicería como consecuencia de un momento de mucha maldad y también de la envidia que causa de la ambición desmedida. Su diagnóstico, evidentemente, tenía connotaciones morales que idealizaban un pasado con menos hechicería que era propio de un mundo menos agitado y con menos ambición personal.

El tema de las acusaciones de hechicería leídas como regulador social de procesos de individuación y de éxito económico en un contexto relacional o como epifenómeno “simbólico” de un proceso de cambio social explica solo en parte la centralidad de estos ejemplos. No explican porque el daño se convierte en un lenguaje socialmente aceptado, ni todos los otros casos en donde la hechicería es un modo de conocimiento en donde la igualación y la regulación social no son relevantes.

Por otro lado, es innegable el lugar de los procesos de cambio social como productor de nuevos conflictos intersubjetivos y la movilización de recursos cosmológicos propios de ese mundo en la re-significación de esos hechos vinculados sin duda a un proceso de transformación de larga duración. En cierta medida el tema de *daño* podría ser pensado en sintonía con los trabajos sobre el mito de El Familiar. Como muestran Isla (1999) o Vessuri (1971, p. 58), en los Andes argentinos la mitología de El Familiar recrea un elemento mítico dado en

una situación histórica novedosa marcada por la lógica de la acumulación capitalista. Esta figura mítica resulta una encarnación demoníaca que pacta con personas poderosas o adineradas garantizándoles éxito social y económico a cambio del sacrificio de víctimas que suelen ser parte de la población más subordinada en la estructura social y étnica de la región del noroeste. El problema de analizar el *daño* en términos semejantes nos obligaría a suponer que las situaciones de éxito personal son moralmente negativas y condenadas por la agresión, un hecho que podría ser parcialmente cierto si las razones de la agresión no fueran mucho más allá de situaciones de envidia por éxito social o económico.

El entramado de las relaciones cotidianas nos muestra que debemos ser cautelosos en no reducir una práctica habitual extendida en las relaciones de afinidad, familiares y vecinales a su función socio-estructural. Tanto en el sentido de regular las relaciones “hacia arriba”, en la acusación de poderosos, ricos o “exitosos” como en la de regular las relaciones “hacia abajo”, en las acusaciones a la población identificada socialmente como “pobre” o étnicamente con lo “india”⁴.

En base a nuestro material, deberíamos decir que si bien la acusación de hechicería se vincula en muchos casos con procesos de éxito social y acumulación económica, en realidad lo hace mucho más allá de ellos, ordenando un lenguaje de relaciones que tienen que ver con otras lógicas de socialidad agresiva atravesadas por las relaciones cotidianas y/o intrafamiliares más habituales. Más allá de la envidia por el éxito o la posesión de bienes materiales, muchas disputas que incluyen la hechicería tienen que ver con conflictos de *status*, afecto o conflicto de opiniones. Es significativo que Taussig, quien ha analizado con detalle los vínculos entre cosmología y cambio social en relación con la lógica de la mercancía en los Andes Centrales bolivianos, señale que la acusación de

hechicería no debería pensarse solamente como manifestación de relaciones sociales de desigualdad, mostrando que la hechicería andina es inmanente a las relaciones sociales y que por lo tanto es también un modo de conocimiento y siempre mucho más que un síntoma de relaciones de poder (TAUSSIG, 1980, p. 110; ver también FAVRET-SAADA, 1977, 2009).

La historia de Franco antes referida tiene una continuación que muestra algo de esa complejidad. En la misma sesión en que tuvo su diagnóstico de *daño*, el curandero también le sugirió que su padre también había sido víctima de un *trabajo*. Hacía muchos años, cuando Franco era niño, su padre había tenido una hacienda próspera en la zona que vendía verduras y hortalizas. Pero la finca se había parado porque hubo algunas malas cosechas y hubo que venderla. El curandero le aseguró que en esa época su padre había sido *curado* y que todavía tenía un daño hecho por una mujer que lo deseaba y como él no había querido quedarse con él, ella se vengó con un *trabajo*. Según Franco:

El curandero me dijo que mi papá estaba curado de una mujer, que esta le había hechos males de los cuales él tenía que recuperarse, porque si no cada vez iba a tener menos. Bueno, ahora ya no tenemos la finca, vendimos la finca. Igual mi papá tenía un trabajo espectacular en la minera Borax Argentina, ahí él era uno de los primeros obreros que inicio la mina con bombas explosivas, que explotaba el mineral. Y bueno es increíble que ahora ya no trabaje.

La historia de Franco sobre su padre iba mucho más allá de esa desventura en la finca. Poco tiempo después de la consulta, su padre fue víctima de una puñalada en un intento de robo, de un accidente de tránsito mientras andaba en bicicleta y de una cirugía de urgencia que el curandero predijo. Luego de la cirugía también perdió

su empleo en la minera Borax Argentina. Según el especialista era una *trabajo* difícil de sacar, y Franco refiere que la familia no ayudaba. Si bien Franco estaba seguro de la causa de la desventura de su padre, el problema era con su madre. Ella no creía en esas cosas y no había apoyado el proceso de *contra-daño*. A diferencia de su madre, que era católica como él pero no creía en los curanderos, Franco insistía en que estaba seguro que Dios tuvo interceptores y que los curanderos tenían esa función y un don para ayudar a las personas.

La historia de Franco muestra que su padre había sido, simplemente, víctima de una mujer enojada. Las acusaciones de hechicería, entonces, muestran causas divergentes de la envidia por el progreso económico o el éxito social, como por ejemplo el amor no correspondido.

Un relato más, dado por una anciana de Campo Quijano que había vivido buena parte de su vida en una finca de la zona y hablaba el castellano con fuertes marcas del quecha, nos permite entender mejor un proceso de hechicería semejante al del padre de Franco. Ella recordaba haber sido víctima de un *trabajo* muchos años atrás que empezó con un fuerte dolor en la pierna y una marca negra en la zona del dolor. El curandero marcó un papel con un lápiz y puso un vaso con agua encima, al rato le mostró a la persona que había encargado el *daño*, y que la vio tan clara “como si fuera una foto”. Era su cuñada, que vivía con su hermano y su madre. Luego de la muerte de su madre y la de su hermano, con fuertes sospechas de ser consecuencia de un *daño* encargado por la misma mujer, la anciana contó que esta mujer se desentendió con ella por una discusión familiar y que por esa razón le hizo un *trabajo*.

Como vemos, las acusaciones del *daño* suponen mucho más que un dispositivo de distinción social o étnica con colectivos subordinados o en función de procesos de individuación y autonomización social activados por la envidia

a las personas exitosas o la estigmatización de personas consideradas moralmente inferiores. No solo suponen una trama de relaciones que tienen que ver con la corporalidad, la persona y el mundo espiritual, sino que se articula como una forma de lenguaje intersubjetivo del conflicto cotidiano entre personas afines.

Una socio-cosmología de la agresión invisible

En la región de los Andes Centrales de Argentina el *daño* constituye un modo de relación que funciona tanto como eje del cuerpo y la persona (sustancias corporales y espíritu) como del entramado de relaciones más extensas (otras personas, entidades sagradas). Es un espacio de reconfiguración de la persona y su entorno que vincula aspectos morales, sagrados y corporales en una concepción integrada que difiere del modelo dualista que caracteriza las versiones eruditas del individuo como un compuesto de cuerpo y espíritu-mente en tanto elementos independientes. Pero difiere también de la concepción puramente interaccionista de individuos autónomos en relaciones relativamente independientes entre sí, mostrando influencias mutuas y límites difusos entre ellos como con las entidades o fuerzas sagradas.

La hechicería es una práctica habitual en la población rural y urbana que ocupa un lugar central en las zonas más subordinadas de las relaciones sociales, étnicas y religiosas de la región, pero que también se extiende más allá de ese espacio social, étnico y religioso. Sin embargo, intentamos mostrar como su presencia en la vida cotidiana es mucho más que un efecto de esas relaciones de subordinación o ascenso social, constituyendo una trama en la que las relaciones de distinción social son solo una parte de un proceso más complejo en donde la corporalidad, la persona y el mundo sagrado

se articulan como un lenguaje inmanente a las relaciones sociales.

Por otro lado, la hechicería también encarna formas invisibles de violencia intersubjetiva que matizan la imagen dominante de la solidaridad andina que proyecta una vida social libre de conflictos. Esa articulación entre la reciprocidad y la agresión llamó la atención de algunos analistas que se restringieron a su dimensión puramente societal. Con foco en la población aymara boliviana, Xavier Albó se refirió a esa complementariedad como “paradojal”, señalando que:

La presión positiva y negativa ejercida por el grupo, junto con otros factores que varían según las circunstancias, determinan con frecuencia que esta identidad del individuo frente al grupo se manifieste bajo la figura de mutua desconfianza y envidias; eventualmente también bajo la forma de agresividad mas o menos reprimida que en algunos casos puede llegar a salir a la superficie, en forma de pleitos, demandas, o incluso violencia (ALBO, 2002, p. 15).

En la región andina argentina, algunos trabajos han ahondado en esta lectura. Por ejemplo, Isla (2002, p.15) llama a considerar integradamente tanto la persistencia de prácticas vinculadas con la reciprocidad andina, de una sociabilidad intensa atravesada por vínculos de parentesco y de familiarización, como los conflictos políticos que afloran en la puja de facciones y en el interior de las familias.

Las formas clásicas de analizar esta relación entre hechicería y conflictividad social postularon que esta última era un sustrato de la primera. De ese modo, la hechicería fue leída como manifestación funcional o epifenómeno de un conflicto social dado. Según Favret-Saada el funcionalismo implícito de tales análisis, centrado únicamente en las acusaciones de hechicería, debe ser releído en una clave diferente donde la

agresión por hechicería no solo no sea reducida a los sistemas de acusación y distinción social (FAVRET-SAADA, 2009, p. 147), sino que sea homologada a la agresión social en un mismo nivel analítico (FAVRET-SAADA, 1977).

Si consideramos esa extensión entre lo socio-cosmológico como parte de un mismo continuo, creemos que algo puede decirse sobre los valores que ordenan esos regímenes de producción de subjetividad. Los principios relacionales resultan significativos desde una perspectiva amplia, la hechicería muestra modalidades de la agresión y el conflicto intrafamiliar y vecinal que subrayan un elemento beligerante en la vida cotidiana que bien podría leerse en continuidad con el análisis sobre el faccionalismo político estructurado en base al parentesco y las relaciones sociales extensivas que señala la literatura del área.

Avanzar en la indagación sobre como la agresividad andina permite complejizar la imagen dominante de la solidaridad social mostrando como ambos valores, paralelos y simultáneos, constituyen un orden relacional, puede encontrar en la violencia invisible que el *daño* pone de manifiesto una pista de trabajo que extienda las relaciones sociales a los modos de vínculo más amplios con lo no humano. Sugerimos entonces que si el faccionalismo social constituye un elemento constitutivo de las relaciones societales, la agresión invisible que encarna el *daño* puede pensarse también como homologable en un continuo más amplio que considere los aspectos sociales y cosmológicos en un horizonte común.

Notas

1. Algunas ideas presentadas aquí fueron discutidas en el Grupo de Trabajo *Antropologia da Feitiçaria*, durante la IX Reunión de Antropología del Mercosur. Agradezco a los participantes y organizadores de ese espacio por sus comentarios. Agradezco también a los evaluadores anónimos por la revisión y las sugerencias.
2. El trabajo de campo se realizó en dos visitas durante 2003 y tuvo financiamiento del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Agencia de Promoción Científica y Tecnológica (APCyT). La estancia en Campo Quijano y la red de personas que nos permitieron realizar esta investigación hubieran sido imposibles sin la amabilidad y generosidad de la familia Torres.
3. Referencias a los estados “internos” y a nociones vinculadas con la “energía” resultaban habituales entre activistas indigenistas que articulaban aspectos de los modos de vida andinos con un lenguaje cercano a la espiritualidad Nueva Era.
4. No reducir el *daño* a sus funciones de delimitación social o étnica no significa negarle de plano ese lugar. En al menos dos relatos hemos detectado la referencia a “inmigrantes bolivianos” como particularmente peligrosos y causantes de hechicería. Una imagen que sin duda se monta sobre una operación de diferenciación socio-étnica vinculada a la imagen de lo “boliviano” como más cercano a lo “indígena” y, por ende, a un modo relacional de lo “sagrado”.

Referencias bibliográficas

- ALBÓ, Xavier. *Identidad étnica y política*. La Paz: CIPCA, 2002.
- CAROZZI, María J. Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del '90. In: Míguez, D.; Semán, P. (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires: Biblos. 2006. p. 99-125.
- CARRITHERS, Michael; COLLINS, Steven; LUKES, Steven (orgs). *The category of the person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- DE LA CADENA, Marisol. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- DOUGLAS, Mary. *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock, 1970.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1937].

- FAVRET-SAADA, Jeanne. Être affecté, In: _____. *Désorceler*, Paris: Éditions de l'Olivier, 2009. p. 145-162.
- _____. Unbewitching as therapy. *American Ethnologist*, n. 16, p. 40-56, 1989.
- _____. *Les mots, la mort, les sorts, la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard, 1977.
- FARBERMAN, Judith. *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- IDOYAGA MOLINA, Anatile. Daño, terapéutica ritual y manipulación de lo sagrado en las medicinas tradicionales del noroeste argentino. In: *Ciências Sociais & Religião*, n. 10, p. 137-158, 2008.
- _____. The illness as ritual imbalance in Northwest Argentina. In: *Latin American Indian Literatures Journal*, v. 18, n. 2, p. 113-140, 2002.
- ISLA, Alejandro. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias, 2002.
- _____. El terror y la producción de sentidos. In: *Revista de Investigaciones Folklóricas*, n. 14, p. 36-46, 1999.
- KARASIK, Gabriela. Etnicidad, cultura y clases sociales. Procesos de formación de la conciencia colectiva en Jujuy, 1970-2003. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 2005.
- _____. (org.) *Cultura e Identidad en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires: CEAL, 1994.
- KARASIK, Gabriela; BENENCIA, Roberto. Apuntes sobre la migración fronteriza. Trabajadores bolivianos en Jujuy. In: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, v. 13/14, n. 40/41, p. 569-594, 1998.
- MAUSS, Marcel. Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi". In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968 [1938]. p. 333-362.
- MERLINO, Roberto; RABEY, Mario. Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur. In: *Sociedad y Religión*, n. 10/11, p. 113-127, 1993.
- _____. El ciclo agrario-ritual en la Puna Argentina. In: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, n. 12, p. 47-70, 1978.
- PALMA, Néstor. *La medicina popular en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Huemul, 1978.
- PEREZ DE NUCCI, Alberto. *La medicina tradicional del noroeste argentino: Historia y presente*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1988.
- PLATT, Tristan. El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. In: *Anuario de Estudios Americanos*, v. LVIII, n. 2. p. 633-678, 2001.
- SEGATO, Rita L. Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. In: _____. (org.) *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. p. 203-242.
- STEWART, Pamela J.; STEWART, Andrew. *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: California University Press, 1988.
- TAUSSIG, Michael T. *The devil and commodity fetishism in South America*. NC: The University of North Carolina Press, 1980.
- VESSURI, Hebe. Brujas y estudiantes de magia en una comunidad rural. In: *Revista Latinoamericana de Sociología*, v. 3, n. 70, p. 443-458, 1970.
- _____. Aspectos del catolicismo popular de Santiago del Estero. Ensayo en categorías sociales y morales. *América Latina*, n. 1-2, p. 40-67, 1971.

autor

Nicolás Viotti

Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014