

Año XIV- N° 25 - 2022

ISSN 1853-9297

Dos Puntas



Universidad Nacional de San Juan
Facultad de
Ciencias Sociales



Universidad de La Serena
Facultad de
Ciencias Sociales, Empresariales
y Jurídicas



ISSN 1853-9297

Año XIV N° 25 / 2022

Dos Puntas

COEDICIÓN



Universidad Nacional de San Juan
Facultad de Ciencias Sociales
ARGENTINA



Universidad de La Serena
Facultad de Ciencias Sociales,
Empresariales y Jurídicas
CHILE

Esta revista se encuentra indizada en

Latindex (Nivel 1 CAICYT –CONICET)

Dialnet (Universidad La Rioja – España)

Además: WordCat / BIBHUMA / Scribd / Universia / Digibepé / SidUNCu

Declarada de Interés por el Senado de la Nación de la República Argentina DR – 227/21. DADA EN LA SALA DE SESIONES DEL SENADO ARGENTINO, EN BUENOS AIRES, A LOS VEINTIOCHO DIAS DEL MES DE OCTUBRE DEL AÑO DOS MIL VEINTIUNO

SAN JUAN, ARGENTINA,
PRIMER SEMESTRE 2022

DIRECCIÓN

Lic. Jorge Orlando Arredondo

COMITÉ DE REDACCIÓN

Lic. Alessio Arredondo (Corrector)

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Javier Lindenboim – Universidad Nacional de Buenos Aires

Dr. Emilio Rodríguez Ponce – Universidad de Tarapacá

Dra. Cecilia Lagunas – Universidad Nacional de Luján

Dra. Luz María Méndez Beltrán – Universidad de Chile

Dra. María Dolores Fuentes Bajo – Universidad de Cádiz

Dr. Jacques Guyot – Universidad de París 8

Dra. Gloria de los Ángeles Zarza Rondón - Université de Picardie Jules Verne

Facultad de Ciencias Sociales – UNSJ

Ignacio de la Roza 590 Oeste

Dpto. Rivadavia – (5400) San Juan – Rep. Argentina

Tel./Fax: 0264-4231949 – 4230314 – 4232516

Institucional: <http://www.facso.unsj.edu.ar>

Revista: <http://www.facso.unsj.edu.ar/revista2puntas.php>
www.revistadospuntas.com

Publicación semestral. Registro de la Propiedad Intelectual: Derecho de autor (en trámite)

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y las opiniones vertidas no representan necesariamente la opinión de las instituciones editoras.

O conteúdo dos artigos é de responsabilidade dos autores e as opiniões expressas não representam necessariamente a opinião das instituições de publicação.

Diseño de Tapa y compaginación: María Eliana Acosta

Traslation: María Paula Hernández

Traduções: Yvonne Vidinho

CONSEJO EVALUADOR INTERNACIONAL

Dr. Javier Lindenboim

Universidad Nacional de Buenos Aires

Dr. Salvador Carrasco Arroyo

Universidad de Valencia

Dr. Rafael Granell Pérez

Universidad de Valencia

Prof. Luz María Méndez Beltrán

Universidad de Chile

Dr. Emilio Rodríguez Ponce

Universidad de Tarapacá

Dr. Ing. Nivaldo Avilés Pizarro

Universidad de La Serena

Dra. Luperfina Rojas Escobar

Universidad de La Serena

Mg. Lic. Ricardo Pintos

Universidad Nacional de San Juan

Dra. Ana T. Fanchin

Universidad Nacional de San Juan

Dra. Hebe Viglione

Universidad Nacional de Rosario

Dr. Enrique Novoa Jerez

Universidad de la Serena

Mg. Ricardo Marcelo Coca

Universidad Nacional de San Juan

Dra. Celia López

Universidad de Nuevo México

Dra. Jaqueline Vassallo

UNC-CONICET

Dr. Alex Ovalle Letelier

Universidad de La Serena

Dra. Natalia Angulo Moncayo

Universidad Central del Ecuador

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	6
DOSSIER	8
- <i>Mujeres ante el Santo Oficio en la América colonial: nuevos desafíos metodológicos y conceptuales para su estudio</i>	9
Jaqueline Vassallo, Natalia Urra Jaque	
- TÓPICOS BRUJERILES EN LOS DOCUMENTOS INQUISITORIALES NOVOHISPANOS	14
Cecilia López Ridaura	
- MARÍA ANNA Y MARÍA GUADALUPE, DOS MULATAS HECHICERAS: LAS MUÑECAS Y LOS CUERPOS EN LA INQUISICIÓN MEXICANA DEL SIGLO XVIII	34
Alfa Viridiana Lizcano Carmona	
- <i>Pasiones deshonestas en la Jurisdicción del Tucumán. Gerónimo de Aguirre, un solicitante ante la Inquisición de Lima, 1790-1793</i>	48
Jaqueline Vassallo, Natalia Urra Jaque	
ARTICULOS	71
- LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN, REEXISTIR DESDE LAS PRÁCTICAS AGROECOLÓGICAS. SAN JUAN 2020-2021	72
Lelis Jofré, Alicia Naveda	
- <i>Una experiencia de aprendizaje internacional en línea</i>	103
Prof. Amelia Herrera Levanchy, Prof. Patricia Sánchez	
INSTRUCCIONES PARA AUTORES	106

PRESENTACIÓN

En esta oportunidad, me complace presentar la versión correspondiente a la 25ª edición de la Revista Dos Puntas que, sin apartarnos de la línea editorial, la integran un dossier, un artículo y la sección notas, sustentados en autores provenientes de distintas casas de altos estudios lo que enriquece aún más la publicación.

Las contribuciones que componen el dossier, titulado “Mujeres ante el Santo Oficio en la América Colonial: nuevos desafíos metodológicos y conceptuales para su estudio”, mantienen continuidad con la temática desplegada en el número anterior.

Estos aportes revisten particular interés por cuanto se sustentan en fuentes inquisitoriales que, como expresan Jaqueline Vassallo y Natalia Urra Jaque en la correspondiente introducción, esta documentación es reveladora para interpretar la experiencia histórica de las mujeres en los territorios sujetos a la dominación de los reinos ibéricos durante la época moderna.

A continuación, Lelis Jofré y Alicia Naveda dan a conocer una experiencia de producción agroecológica que se lleva a cabo en una localidad de la provincia de San Juan.

Este ejemplar cierra con una nota de las profesoras Patricia N. Sánchez de la Universidad Nacional de San Juan (Argentina) y Amelia Herrera Levanchy de la Universidad de La Serena (Chile), en la que exponen una interesante experiencia de internacionalización del conocimiento. Esta actividad fue desarrollada en el marco de un “Módulo COIL” (Aprendizaje Colaborativo Internacional en Línea) y que perfecciona una práctica ya emprendida entre ambas universidades en años anteriores y que fue oportunamente dada a conocer en las páginas de esta serie editorial.

Una vez más expreso mi sincero agradecimiento a todos los colaboradores, evaluadores, autoridades de las dos universidades coeditoras por la confianza en este proyecto y permanente apoyo; como también a ustedes: nuestros lectores.

Jorge Orlando Arredondo
Director

DOSSIER

Mujeres ante el Santo Oficio en la América colonial: nuevos desafíos metodológicos y conceptuales para su estudio

*Jaqueline Vassallo*¹

*Natalia Urrea Jaque*²

Los estudios sobre la historia de las mujeres inauguraron desafíos metodológicos y conceptuales, pero también una renovación en el tratamiento de las fuentes y la urgencia de otras preguntas, otras claves para abordar el pasado (Bonaudo, 2016). Escuchar los silencios, problematizar las ausencias de documentos, confrontar miradas, sospechar e interpelar la organización androcéntrica de los archivos, fueron (y aún sigue siendo) una parte importante del trabajo que suponía abordar el estudio de las mujeres del pasado, en clave de género (Bonaudo, 2016; Pita, 2016).

Estas cuestiones tampoco escaparon a quienes se dedicaron a investigar a las mujeres ante la Inquisición, porque la existencia, localización y el acceso a las fuentes que produjo esta institución continúa siendo parte de los debates de quienes se dedican a trabajar el despliegue y accionar de la jurisdicción inquisitorial a un lado y otro del Atlántico.

Una de las pioneras en reflexionar sobre los expedientes inquisitoriales desde una perspectiva de género fue María Emma Mannarelli (1999), referente ineludible en lo que hace a investigaciones sobre mujeres frente a los estrados de la Inquisición de Lima. Durante los años 90 del siglo pasado, la autora señaló que las declaraciones femeninas suelen presentarse impregnadas de una visión masculina del mundo en la medida que son transcritas, escogidas e incluso reinterpretadas por varones; testimonios parciales en los que las versiones femeninas se intercalan con las opiniones de los inquisidores y, también, por las transcripciones de los notarios. Por tanto, planteaba el desafío de distinguir todos estos matices, percibir la forma en que emergen los productos culturales femeninos y entender la forma en que interactúan con la cultura masculina de ese entonces.

¹ Jaqueline Vassallo ha realizado este trabajo en el marco del proyecto PGC2018-094899-B-C53: *Herejía y sociedad en el Mundo Hispánico de la Edad Moderna: Inquisición, imagen y poder* (2019-2021)

² Natalia Urrea Jaque ha realizado esta investigación financiada por el Proyecto Jorge Millas DI-05-22/JM: *Competencias por Jurisdicción. El Santo Oficio de Lima y la Real Audiencia de Quito frente a los Delitos de Superstición, siglo XVII*.

Sin lugar a dudas, los expedientes son instrumentos analíticos muy valiosos para reconstruir el mosaico del universo femenino que latía en las sociedades coloniales al margen de la legalidad, para acceder a las experiencias de las mujeres de entonces, reconocer los puntos en común que había entre ellas y los de la sociedad en la que vivieron (Torquemada, 2018).

Las últimas décadas nos han traído estudios realizados desde distintas perspectivas teórico-metodológicas que nos develaron la presencia de mujeres en los registros y en el accionar de la Inquisición en América. También nos alertaron sobre la riqueza de las fuentes inquisitoriales para reconstituir la experiencia histórica de las mujeres en los territorios sujetos a la dominación de los reinos ibéricos durante la época moderna³.

Los trabajos que aparecen en este Dossier fueron discutidos en el marco de las Primeras Jornadas Virtuales: Mujeres ante el Santo Oficio: cotidianidad, afectos y resistencias, organizadas por Natalia Urrea Jaque (Universidad Andrés Bello), Jaqueline Vassallo (Universidad Nacional de Córdoba/ CIECS-CONICET, Argentina) y Marco Antônio Nunes da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil) entre el 5 y el 7 de abril de 2022⁴.

Como es sabido, la conservación de los archivos producidos por los tribunales de la Inquisición de Lima, México y Cartagena de Indias corrieron una suerte desigual. El archivo de la Inquisición novohispana pudo conservarse prácticamente de manera íntegra y hoy se aloja en el Archivo General de la Nación de México. Los del tribunal de Lima y Cartagena sufrieron destrucción, dispersión y fragmentación, con lo cual cobran particular importancia las relaciones de causas enviadas por dichas inquisiciones a la península- albergadas en el Archivo Histórico Nacional

³ Solo a manera de ejemplo, citaremos los aportes de Sánchez, Iwasaki Cauti, Quezada, Lewis, Villa-Flores, Quiñones, Castañeda García, Melo, Rosas Navarro, Cárdenas, Cuellas Vázquez, Gallardo, Trejo, Delgado Núñez, Deeds, Urrea Jaque, Molina, Aspell, Gutiérrez Peraza, Arrelucea Barrantes, Burgos, López Ridauro, Maya Restrepo, Ceballos Gómez, Torquemada Sánchez, entre otros.

⁴ Los enlaces a las jornadas virtuales son los siguientes:

https://www.youtube.com/watch?v=PPObjBTjB7Q&t=5050s&ab_channel=UNABTV;

https://www.youtube.com/watch?v=ZVz2D-FYN6o&t=96s&ab_channel=UNABTV;

https://www.youtube.com/watch?v=qNqkBzBYKM0&t=253s&ab_channel=UNABTV

de Madrid-, para poder trabajarlas como insumo ante la falta de conservación de los expedientes originales.

Las experiencias y voces de las mujeres podemos encontrarlas en numerosos tipos documentales producidos o tramitados por la Inquisición; entre ellos, los expedientes judiciales iniciados contra ellas o motorizados por sus palabras que fueron validadas por las autoridades inquisitoriales. Ejemplos de uno y otro caso son los juicios por brujería y los de solicitudión que concitaron la atención de las autoras de este Dossier⁵.

Sin duda, estos estudios demuestran las variadas posibilidades de trabajo que ofrecen las fuentes a las que accedieron López-Ridaura, Lizcano Carmona, Urra Jaque y Vassallo: desde expedientes judiciales, edictos de fe y relaciones de causas hasta relatos populares y objetos; como también los enfoques teóricos y metodológicos con los que decidieron interpretarlas. Estudios que develan la potencialidad que tienen las fuentes escrutadas desde las Letras, la Antropología, la Historia y el Derecho. Autoras, que, además, durante los últimos años han compartido la experiencia de debatir e intercambiar lecturas en el marco del Proyecto PAPIIT “Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesíásticas en los mundos ibéricos, época moderna”, radicado en la UNAM, México (2019-2021).

En su trabajo, Cecilia López-Ridaura (Universidad Nacional Autónoma de México), parte de la hipótesis que el procedimiento inquisitorial provoca que los testimonios registrados en los expedientes inquisitoriales sobre brujería y hechicería están conformados por tópicos y motivos de la cultura popular que delinear el personaje de la bruja. De esta suerte, analiza el procedimiento para luego mostrar ejemplos en los que los tópicos y motivos van reproduciéndose en distintos testimonios y que, en algunos casos, llegan a nuestros días. La autora trabaja con documentos de archivo albergados en el Archivo General de la Nación de México y en el Archivo Histórico Casa de Morelos y, por supuesto, con fuentes inéditas.

En tanto que Alfa Viridiana Lizcano Carmona (Universidad Nacional Autónoma de México), propone el análisis de dos procesos por brujería,

⁵ Sobre los tipos documentales producidos por la Inquisición que contienen información sobre mujeres, véase: Vassallo (2022).

documentados y resguardados en el Archivo Histórico Nacional de España y el Archivo General de la Nación de México. En ellos, las similitudes entre ambos, al tratarse de dos mulatas de condición esclava que se valieron de objetos con forma humana para enfermar a otras personas, son sumamente intrigantes. El imaginario colectivo acerca de la brujería y la concepción cristiana de un cuerpo autocontenido que debe mantenerse cerrado a la influencia de agentes ajenos al núcleo doméstico nos lleva a replantear categorías de análisis. Entre ellas, se propone la de *dividuo* para analizar la manera en que las relaciones interpersonales incidieron en el desdoblamiento del cuerpo para influir en él a la distancia.

Finalmente, Jaqueline Vassallo (Universidad Nacional de Córdoba) y Natalia Urra Jaque (Universidad Andrés Bello) se ocuparon de analizar un caso de *solicitación* llevado adelante por la Inquisición de Lima durante la última década del siglo XVIII. En éste se visibilizan experiencias que narraron mujeres solicitadas en relación a los requerimientos sexuales del confesor Jerónimo de Aguirre; un prominente hombre del clero secular de Córdoba -obispado del Tucumán, virreinato del Río de la Plata- a partir de la relación de causa que envió dicho tribunal a las autoridades inquisitoriales de la península. La relevancia de este caso radica en que es uno de los pocos iniciados en el obispado del Tucumán durante el siglo XVIII y que, luego, derivó en causa judicial, ya que llegó a la sentencia. Asimismo, nos devela el quehacer de dos comisarios que actuaron en el mismo obispado, en particular el de Salta, de cuyo desempeño apenas se tiene noticia.

En definitiva, se trata de nuevos aportes para sumar a la historiografía inquisitorial, que sigue empeñándose en proporcionar miradas e interpretaciones a la Historia de las Inquisiciones que estamos escribiendo en y desde América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

BONAUDO, MARTA (2016) “Pero, ¿y las mujeres? ¿Qué sabemos de ellas?” En J. Vassallo, Y. de Paz Trueba & P. Caldo (Coords.), *Género y Documentación. Relecturas sobre fuentes y archivos*, Brujas, Córdoba.

MANNARELLI, MARÍA EMMA (1998) *Hechiceras, beatas y expósitos. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Ediciones del Congreso del Perú, Lima

PITA, VALERIA (2016) “De documentos, indicios y mujeres. Una aproximación dese la historia social con perspectiva de género”, En J. Vassallo, Y. de Paz Trueba & P. Caldo (Coords.), *Género y Documentación. Relecturas sobre fuentes y archivos*, Brujas, Córdoba.

TORQUEMADA, MARÍA JESÚS, (2018) “Una bruja mulata: documento *extra ordinem* de la Inquisición mexicana”, en María Jesús Zamora Calvo (ed.), *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia ante la heterodoxia en Nueva España*, Iberoamericana Vervuert, Madrid- Frankfurt.

VASSALLO, JAQUELINE (2022) “Las huellas de las mujeres vinculadas a la Inquisición en el patrimonio cultural de Córdoba (Argentina), siglos XVIII-XIX”, *Memorias. Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe*, número 47.

TÓPICOS BRUJERILES EN LOS DOCUMENTOS INQUISITORIALES NOVOHISPANOS

Cecilia López-Ridaura¹

RESUMEN: En este trabajo se plantea que el procedimiento inquisitorial provoca que los testimonios registrados en los expedientes inquisitoriales sobre brujería y hechicería están conformados por tópicos y motivos de la cultura popular que delinear el personaje de la bruja. En la primera parte se analiza el procedimiento y después se muestran ejemplos en los que los tópicos y motivos van reproduciéndose en distintos testimonios y que, en algunos casos, llegan a nuestros días.

Palabras clave: procedimiento inquisitorial, edicto de fe, estereotipo, conjuro, alteración corporal.

ABSTRACT: In this work it is proposed that the inquisitorial procedure by itself the reason because the testimonies registered in the inquisitorial files about witchcraft and sorcery are made up of topics and motifs from the popular culture that delineate the character of the witch. In the first part, the procedure is analyzed and then examples are shown in which the topics are reproduced in different testimonies and that, in some cases, they reach our days.

Key words: Inquisitorial procedure, faith's edict, stereotype, incantation, body changes.

¹ Escuela Nacional de estudios Superiores Unidad Morelia
Universidad Nacional autónoma de México

Una versión previa de este trabajo se presentó en las I Jornadas virtuales “Mujeres ante el santo Oficio: cotidianidad, afectos y resistencias”, abril, 202

Ante un interrogatorio inquisitorial, la gente –denunciantes, testigos y acusados– cuenta historias, narraciones orales que reproducen tópicos y motivos de la literatura popular. En este trabajo planteo que el procedimiento inquisitorial es un detonante para la creación de relatos por dos condiciones: la expedición de los edictos de fe y la “misericordia” que propugna el tribunal para juzgar a los que se autodenuncian. Un elemento importante, no para la generación de la historia sino para detectarla y analizarla es la referencia a la obligación que tiene el notario de apuntar exactamente las palabras del testificante “por más vulgares” que sean.

Se mostrarán ejemplos de testimonios registrados en expedientes inquisitoriales novohispanos del siglo XVIII que muestran la presencia de tópicos y motivos tradicionales asociados a la brujería.

El procedimiento inquisitorial

En el sistema penal inquisitorial, a diferencia del acusatorio, es el mismo tribunal el encargado de indagar y reunir las pruebas contra el acusado. Si en un sistema acusatorio un particular debe aportar los elementos probatorios de su acusación ante un tribunal imparcial, en el caso de un tribunal inquisitorial el denunciante no tiene esa responsabilidad. Si bien el Santo Oficio de la Inquisición utilizaba este sistema, no era privativo de ella: también la justicia real y la justicia eclesiástica comenzaron a utilizar este procedimiento. Dice María Tausiet que el origen de la forma inquisitorial en los procesos criminales tiene su origen en el Derecho Canónico:

Los jueces eclesiásticos habían seguido desde siempre el principio acusatorio, heredero del Derecho Romano, pero con el tiempo se adoptaron otros recursos procedentes del Derecho Germánico, como las ordalías, que se utilizaban para decidir sobre la culpabilidad o

inocencia de los reos cuando no se encontraban pruebas tangibles. [...] Hacia el siglo XIII estas antiguas formas de ordalía fueron condenadas por la misma Iglesia y se sustituyeron por otro procedimiento, la purificación canónica: se le exigía al acusado que jurara ante Dios que era inocente [...]. Pero a medida que las visitas episcopales a las diócesis se fueron tomando más en serio, coincidiendo con las sucesivas reformas pastorales que tuvieron lugar desde mediados del siglo XV y sobre todo a finales del siglo XVI, tras el Concilio de Trento, los obispos comenzaron a rechazar que los inculpados pudieran librarse por la mera penitencia (*purgatio canonica*) cuando carecían de acusador. Entonces los casos pasaron progresivamente a ser investigados por el juez, con lo que nos hallamos ya ante el procedimiento inquisitorial que, en España, empezó siendo conocido como “pesquisa” (Tausiet, 2004, p. 60, 62).

El procedimiento acusatorio, predominante en la Edad Media, de alguna manera disuadía a los posibles acusadores de presentarse a levantar la denuncia, pues, en caso de que las pruebas no fueran suficientes para demostrar la acusación, el acusador se arriesgaba a sufrir la pena destinada al acusado. En cambio, con el procedimiento inquisitorial de la Edad Moderna conflictos sociales dentro de determinada comunidad encontraron el cauce legal para manifestarse y eso implicó un aumento en las denuncias de brujería (Tausiet, 2004: p. 62-63).

Además, un elemento importante, ya no del sistema inquisitorial, sino del Santo Oficio, es el secreto, que, entre otras cosas, protege la identidad del denunciante y de los testigos ante el acusado. Esta impunidad del denunciante, por sí sola, ya ayudaba a que la gente se sintiera, no solo con la libertad, sino incluso con la obligación de acudir a los inquisidores a denunciar al prójimo, al vecino incómodo, al rival, aún sin tener ninguna prueba de la acusación.

El registro testimonial

En la Cartilla de comisarios se señala cómo debe actuar el comisario en los interrogatorios para llegar a la verdad y que la declaración sea lo más sincera posible:

IV. Cuidado del Comisario en el modo de preguntar.

El Comisario debe ser muy detenido, y meditar mucho el tenor de las preguntas, para evitar que estas sean viciosas, y que entienda ó presuma el testigo lo que otros han declarado. No debe manifestar los nombres de los reos, ni otros testigos, aunque los indique el que declara, por el peligro de que pueda prevenir y acomodar sus respuestas. Esta cautela es muy propia del Santo Oficio, que solo pretende indagar la verdad, y deducir generosa y notablemente de cada testigo lo que por si sabe, entiende ó ha oído de la persona ú objeto sobre que recae su declaración. Toda pregunta que se hace al testigo dará principio en renglón diferente, y lo mismo ha de executarse con su respuesta: debe ademas estamparse esta con las mismas voces y materiales palabras que profiera el testigo, por blasfemas, heréticas, indecentes ó deshonestas que sean, y sin la menor alteración; antes bien, con sujeción á ellas deberá hacer las preguntas que estimare conducentes para averiguar la verdad, y verificar la identidad del caso. (Piña y Palacios, 1980: 645)².

Es decir, el comisario debe dejar al declarante usar sus propias palabras, pero dirigir el discurso. Hay señales claras de que esta práctica tenía un uso muy relativo: si bien en ocasiones podemos reconocer sin lugar a dudas

² Un ejemplar de esta cartilla, con el título de “Instrucción que deben observar los Comisarios, y Notarios del Tribunal de la Santa Inquisición de México en el despacho de los negocios de fe, y demás tocantes á su conocimiento” se encuentra en el Archivo General de la Nación de México (AGN), Instituciones coloniales, Indiferente virreinal, caja 5544, expediente 067, 19 fojas. Disponible en:

<http://www.agn.gob.mx/guiageneral/Imagenes/index1.php?CodigoReferencia=MX09017AGNCL01FO005IVUI5544UC067&Tipo=H>

que las palabras registradas en el documento provienen del declarante³, con frecuencia vemos claramente la intervención del notario, que recurre a un lenguaje formuláico de manera que todas las declaraciones que registra se parecen.

El edicto de fe

De la obligación de declarar habla la primera de las condiciones mencionadas, el edicto de fe. Este es uno de los documentos más célebres del Santo Oficio y aparece indicado desde las instrucciones de Torquemada de 1484. En ellas se establecía que, cuando los inquisidores llegaran a alguna ciudad o villa por primera vez, debían llamar a la población a exponer cualquier acto herético del que tuvieran conocimiento, ya realizado por sí mismos o por otros. Antes de 1500 se les llamaba “edicto de gracia” ya que las instrucciones indicaban, en el punto III:

Yten, que en fin del mismo Sermon publiquen los dichos Inquisidores, y hagan publicar un término de gracia con treinta ó quarenta días, como más vieren, para que todas las personas, así omes, como mujeres, que se hallen culpados en cualquier pecado de heregia ó de apostasía, ó de guardar, ó hazer los ritos, y ceremonias de los Iudios, ó otros qualesquier que sean, contrarios a la Religion Christiana; que vengan a manifestar sus errores ante ellos durante el dicho termino, y hasta en fin del, asegurando, que todos aquellos que vernan con buena contrición, y arrepentimiento a manifestar sus errores, y todo lo que saben enteramente, y se les acordare cerca del dicho delito, assi de si mismos como de otras qualesquier personas que hayan caido en el dicho error, serán recibidas caritativamente, queriendo abjurar los dichos errores; é le sean dadas penitencias saludables a sus animas, y que no recebiran pena de muerte, ni carcel perpetua, y que sus bienes no serán tomados ni ocupados por los delitos que assi confesaren. (Argüello, 1630: f. 3r).

³ Por ejemplo, cuando aparecen referencias concretas a lugares o circunstancias marginales a lo que le están preguntando.

Terminado el periodo de gracia se leía la carta de anatema en la que se advertía que a todo aquel que no se hubiera presentado voluntariamente a confesar lo que supiera se le aplicaría la pena de excomunión. Ya que se consolidó el establecimiento del tribunal, los edictos de gracia fueron sustituidos por los edictos de fe (Chuchiak IV y Guerrero, 2018: 5)⁴ en los que, sin embargo, seguía apareciendo un periodo de gracia, aunque mucho más reducido, de seis días. Los pobladores, entonces, con que hicieran en pequeño examen de conciencia, veían el peligro que significaba no acudir al llamado. Con este instrumento los inquisidores abrían el espacio para captar acusaciones y confesiones que daban inicio a los procesos.

En los edictos se enumeraban todos los delitos que se consideraban punibles por parte de la Inquisición de manera que nadie pudiera alegar ignorancia. Eran leídos en público en medio de una gran ceremonia y luego expuestos en las iglesias. Había de dos tipos, los edictos generales y los especiales, que se enfocaban en un delito en particular (Chuchiak IV y Guerrero, 2018: 5).

En general, esta estrategia inquisitorial era bastante exitosa. John Chuchiak IV y Luis René Guerrero citan el caso de lo ocurrido en 1616 cuando el comisario de Campeche leyó un edicto particular contra la brujería, la hechicería y la adivinación. Dice que “Poco después de su lectura pública, una gran cantidad de mujeres y hombres llegaron a denunciar las prácticas prohibidas incluidas en el edicto particular. Aumentos regionales similares en números de denuncias también sucedieron en otras comisarías, debido a la lectura eficaz de muchos de estos *edictos particulares de fe*.” (2018: 11).

En particular, cuando las denuncias giran alrededor de la hechicería y la brujería, las narraciones son especialmente interesantes, pues detrás de ellas se puede entrever todo un sistema de creencias de tipo popular. Como señala Francisco Fajardo Spíndola en su libro *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, “la hechicería popular es todo un modo de interpretar el mundo y de conducirse, y para algunos hasta una forma de vivir” (1992: 68). Si la definición de mito está relacionada con esta

⁴ John F. Chuchiak IV y Luis René Guerrero señalan que en la Nueva España solo se emitió un edicto de gracia, en 1571, junto con el edicto de fundación del tribunal de México (2018: 17).

interpretación del mundo, pero además con su narración, podemos ver que la literatura popular tiene en la hechicería y la brujería una importante fuente de inspiración.

Estimuladas por el miedo a aparecer mencionados en la declaración de alguien más y con la esperanza de que la autodenuncia les fuera favorable, las personas se presentaban a declarar todo lo que se les ocurría. Sin embargo, las mismas instrucciones de Torquemada ya planteaban la posibilidad de que estas autodenuncias fueran falsas, por lo que se pedía a los inquisidores que preguntaran “algunas circunstancias de lo confessado, para que conozcan los dichos Inquisidores, si tales confesiones son verdaderas” (Arguello, 1630: 4r). Así, los declarantes, sobre todo en casos relacionados con brujería –delito que resulta muy difícil de probar– se veían obligados a recurrir a tópicos ampliamente difundidos en la cultura popular para construir un relato verosímil que dejara tranquilos a los representantes de la inquisición. Son varios los investigadores que han recurrido a los expedientes inquisitoriales en busca de esta veta popular, de carácter oral, que se desarrolla al margen de la cultura hegemónica. El mismo Fajardo, hablando de que el procedimiento inquisitorial poco a poco fue imitado por otros tribunales –judiciales, episcopales y señoriales–, afirma que “este procedimiento será responsable [...] de las más fantásticas confesiones” (1991: 41).

Si se quiere investigar sobre este complejo de creencias en el pasado, además de recurrir, como indica John D. Niles a la recopilación en trabajo de campo de narraciones orales actuales en las que se pueden inferir sus orígenes míticos, entendidos estos como las narraciones orales que dan sentido y realidad al mundo, los testimonios orales puestos por escrito por los notarios de la inquisición se convierten en una fuente de gran riqueza. La gente va y platica, cuenta historias que oyeron, que les contaron, que ellos mismos pudieron protagonizar. Niles define las narraciones orales, estos mitos en sentido amplio, como aquellos elementos del discurso que evocan una acción en una secuencia temporal (1999: 1-2), y eso es exactamente lo que aparece en los testimonios.

Si estas personas, alentadas por el periodo de gracia o atemorizadas por la carta de anatema acudían a los inquisidores a contar sus historias, esas historias contadas son parte de su cosmovisión.

De esta manera, en los documentos inquisitoriales es posible hallar relatos que pueden analizarse con las herramientas que se utilizan para trabajar con la literatura popular ya que en las denuncias, acusaciones y respuestas a los interrogatorios podemos encontrar no solo los rastros de oralidad de que parten estos discursos, sino tópicos y motivos propios de la literatura tradicional. Es decir, cuando testigos y denunciados son interrogados por las autoridades inquisitoriales, estructuran sus declaraciones echando mano a elementos relacionados con la brujería y la hechicería que en realidad pertenecen al repertorio tradicional colectivo, amplio, pero limitado. De ahí que algunos de estos motivos o unos parecidos están presentes en muchas culturas, como podemos comprobar al localizarlos en el *Motif index* de Stith Thompson.

Al ser documentos judiciales, está claro no se encontrarán en ellos cuentos como tales; sin embargo, cuando una persona de acerca a hacer una denuncia ante el Santo Oficio o es llamado por éste a declarar como testigo, su testimonio no siempre se limita a la descripción de un hecho: con frecuencia se relata una pequeña historia que gira alrededor de tópicos ampliamente conocidos. Esto se debe a varias razones. Una es que estos conceptos están profundamente incorporados a la cultura: son mitos, leyendas, cuentos que se relatan en la comunidad, que explican el mundo y lo organizan en vicios y virtudes. Otra razón tiene que ver con el funcionamiento mismo de la Inquisición, ya no solo en el edicto como detonante, sino en la práctica del interrogatorio. En él las preguntas de las autoridades van dirigiendo el discurso hacia el tema que les interesa y, si el interrogado niega saber de qué le hablan, las preguntas que le hacen le van marcando lo que se espera de él. Así, al dar su testimonio, se daba la paradoja de que los acusados tenían que convencer al comisario de la realidad de su delito, asegurando, claro está, que estaban profundamente arrepentidos. Para articular este discurso, entonces, recurrían a lo que conocían sobre la brujería y la hechicería de manera que su relato fuera verosímil. Las fuentes de información de estos temas eran historias que se contaban en la comunidad, historias escuchadas desde la infancia a sus

familiares, a sus vecinos, e incluso a los curas en la iglesia. De esta suerte, podemos encontrar en estos testimonios huellas de esa literatura popular que era parte de su cultura.

Si el objetivo es estudiar las narraciones orales del pasado y nuestra fuente son los testimonios inquisitoriales, nos enfrentamos básicamente a dos problemas: su puesta por escrito y, además, puesta por escrito por un intermediario que podemos calificar de hostil (hacia el narrador y también hacia lo narrado). Pero, como dice Ginzburg, el hecho de que una fuente no sea “objetiva” no significa que sea inválida, él señalaba que, si se busca a contrapelo de lo que buscan los inquisidores, podemos encontrar rasgos de lo dicho por los deponentes (2010: 15). Sin embargo, para poder analizarlos como narraciones orales, requieren de un trabajo de edición, es decir, de una intervención por nuestra parte. Todo discurso oral está conformado no solo por lo que se dice, sino por el contexto en que se enuncia. Editar estos discursos responde a lo que se busca que estos muestren: si la performance, si las características particulares de la lengua, si las características del intercambio comunicativo. Una edición es, pues, como dice Berenice Granados, un "montaje interpretativo", un tipo de análisis en sí mismo, en el que el editor que interviene el discurso selecciona y ordena las secuencias que dan cuenta de lo que quiere mostrar, desechando los que no vienen al caso. El tipo de edición al que se somete el material depende del objetivo que se persiga (2012: 315).

El discurso oral, y más en las condiciones en que se producen estos testimonios, es, por naturaleza, discontinuo, lleno de digresiones, polifónico⁵. Así, la esencia de lo narrado se diluye en el curso de la enunciación. Cuando hablamos de "editar" el relato, lo que hacemos es rescatar la historia despejándola de todo ese material complementario. Evidentemente, esta intervención implica un proceso de selección que no está exenta de una interpretación de nuestra parte. Es inevitable, pero, por otro lado, los relatos populares funcionan precisamente así: cada vez que se narran, se modifican, se exageran partes y se omiten otras, se adapta al contexto y al auditorio al que se dirige, se "edita". En los documentos, por

⁵ No sólo en el sentido de que en los interrogatorios hay más de una voz: la del declarante, la del comisario, la del notario; además, la misma historia es relatada por varios testigos, cada uno con su propio punto de vista

ejemplo, vemos que el testimonio dado por un declarante es pasado por escrito y reducido a una serie de fórmulas características de los documentos judiciales; luego esos testimonios pasan a ser citados y recreados por distintas autoridades del Santo Oficio: el fiscal, que resume los puntos importantes, los calificadores que los juzgan y los interpretan, los defensores que tratan de minimizarlos. Posteriormente, algunos de esos relatos pasan a formar parte de los manuales, de los tratados, de la literatura y con frecuencia regresan a la tradición modificados, actualizados, recontextualizados. Nosotros, al editar estos relatos, nos convertimos en un eslabón más de esa cadena.

A continuación, se mostrará una serie de relatos, entresacados de los expedientes inquisitoriales, en los que se puede observar la presencia de los tópicos y motivos y cómo, a través de ellos, se conforma el personaje tipo. Se mostrarán los siguientes tópicos: El conjuro para volar, El ósculo infame, Las brujas convertidas en luces, La alteración corporal.

El conjuro para volar

Una característica de la bruja, y que la diferencia de la hechicera, es su capacidad para volar. El vuelo nocturno y el aquelarre son dos conceptos íntimamente ligados. Muchas veces, para iniciar el vuelo, la bruja debe pronunciar un conjuro. Este motivo está recogido en el *Motif-index* de Stith Thompson con el número D1531.8: “Witch flies with aid of word charm”, lo que nos habla de su enorme difusión.

A principios del siglo XX, Aurelio Macedonio Espinosa recogió más de trescientos cuentos populares en España. No abundan los que tienen por personaje a la bruja, publicó solo dos, “La bruja de Granada” y “la bruja de Córdoba”. Nos interesa este último, al que le asignó el número 162. El cuento dice:

La bruja de Córdoba

Esta era una bruja de Córdoba que vivía en la calle de San Lorenzo, número veinte. Y tüica la noche e los jueves y los sábados sacaba

mantequilla de un pucherete que tenía y se untaba debajo e lo sobaco. Y antonce iba y se ponía en el alféiza e la ventana y decía:

–Sin Dios ni Santa María, de villa en villa.

Y con ésa se salía volando por el aire y andaba por toa la ciudá haciendo su maldade.

Y la vieja bruja tenía una nieta que oyó un día la conversació y vido lo que jacía la bruja. Y cuando ya la agüela se había ido va la chica y saca mantequilla der pucherete y se unta debajo e lo sobaco y an eguar de decí “Sin Dios ni Santa María, de villa en villa”, dijo:

–Con Dios y Santa María, de viga en viga.

Y en seguía empieza la probe chica a dal volentone en er techo hasta que se rompió la cabeza y cayó medio muerta.

Y cuando llegó la vieja bruja recogió a su nieta y la acostó. Y con su brujería la stuvo curando hasta que la curó der too, y entonce le enseñó a su nieta como sel bruja de verdá. (Espinosa, 1946: 404).

Este es un cuento popular propiamente dicho. Sin embargo, podemos encontrar grandes similitudes con la declaración que hizo Juana Teresa Gómez, muchacha de 15 años, cuando acudió ante el comisario del Santo Oficio de Ayo el Chico⁶ en 1735 a acusar a su madre, María Gómez, de ser bruja. Cuenta Juana Teresa que tres veces ha visto a su madre

bolar en el modo que dirá: que es que tiene un gato (no sabe si es gato viviente o el mismo demonio), que este es de color prieto; que este, estando dicha su madre desnuda en un rincón que tiene cercado en su dormitorio, ba el gato y le lame todo el cuerpo de arriba abajo. Entonces ella se boltea de un lado al otro y le da al gato *un ósculo en la parte posterior*. Que entonces dice su madre estas palabras: “*De billa en villa, sin Dios ni*

⁶ Corresponde actualmente a Ayo Chico, Jalisco, México

santa María”. Entonces despidе toda la carne de su cuerpo, piernas y brazos, aparte la de la cara y pechos, separada por ministerio de el gato, y queda sola la osamenta, *aviendo antes sacádole* los ojos, los que mete dicho gato *devajo* de un tenamaste⁷. Que, al tiempo de quererse separar la carne de el cuerpo, comiensa el gato a parársele en dos pies, mauyándole. Y que entonces se desaparece i sale una lucecita berde dando como saltos, i que a cada salto se apaga y enciende, i el gato en su seguimiento (Flores y Maserá, 2010: 254)⁸.

Continúa Juana Teresa Gómez:

María Gómez tiene una amiga, una india ya vieja del pueblo de Chichimiquillas, un pueblo vecino. La india tiene su propio gato, con el que realiza el mismo ritual, solo que los gatos, precavidos, guardan cada uno en un lugar distinto la carne que separaron de la osamenta⁹. Las dos mujeres salen a volar alrededor de la media noche y regresan al amanecer. Cuando vuelven, los gatos sacan los ojos de debajo del tenamastle donde los habían dejado y los devuelven a su sitio, después hacen lo mismo con toda la carne a su lugar. A continuación, los gatos desaparecen y las mujeres se duermen todo el resto de la mañana. Juana Teresa agrega:

Que esto lo bio por tres beses, porque para ello dicha su madre la llamava, como que pretendía enseñarla a bolar i haser lo que hacía. Y que un día le hiso al gato sacase los ojos a la que declara, en que experimentó bastante dolor; que no hiso la demostración de besar al gato la parte posterior ni le separaron la carne de la osamenta. *Que, bolando todas, boló la que declara como beinte pasos, i se quedó.*

⁷ “Tenamaste. (Del azt. Tenamastli: de tetl, piedra, y namictia, igualar.) m. Entre los indígenas y gente pobre, cada una de las tres piedras que componen el fogón y sobre las cuales se coloca la olla, el comal, etc., para cocinar o cocer [...]. Var: tenamastle” (Santamaría, 1974: 1026)

⁸ El documento está en AGN, volumen 1175, exp. 38, f. 409v-410r. En todas las transcripciones de los documentos respeto la ortografía del original, pero modernizo la puntuación, acentuación y uso de mayúsculas y minúsculas. Los resaltados en cursivas son míos

⁹ De no ser así, se presentaría otro motivo de los relatos de brujas, en el que la bruja que sale a volar transformada en animal o con partes del cuerpo sustituidas, cuando regresa ya no encuentra su cuerpo y no puede recuperar su condición humana. Véanse, por ejemplo, los relatos recogidos de la tradición oral por Samia Badillo en Puebla, México (2014)

Y que no lo a echo otra bes, por que pide misericordia y confiesa su culpa, de que está arrepentida, y declara aberlo echo forsada y por darle gusto a su madre.

Declara haberse quedado en la parte que cayó hasta que bolvieron de su biaje, y que el gato le puso los ojos como a las demás (Flores y Maserá, 2010: 254).

Tanto en el cuento de Aurelio Espinoza como en el testimonio de Juana Teresa Gómez, las brujas utilizan un conjuro para volar de características muy similares. Otro elemento que une ambos relatos es que una neófita, ya sea por gusto o por obligación, trata de llevar a cabo el vuelo sin éxito. El final de ambos relatos es, también, muy parecido. No obstante, se pueden reconocer elementos muy distintos en cada uno. El primero es que en el relato contemporáneo se habla de un ungüento, que es, en sí mismo, un tópico asociado al vuelo de las brujas. Otra diferencia es que el fracaso para volar se debe en el primer caso a una confusión en la enunciación del conjuro lo que provoca que en lugar de volar al exterior (de villa en villa) la muchacha vuela hacia el techo (de viga en viga). Esto es un elemento humorístico típico de los cuentos populares.

En el testimonio de Juana Teresa este rasgo cómico está, evidentemente, ausente. En cambio, todo el asunto de los gatos y la acción de besarle el trasero que realizan las brujas, da cuenta de otro tópico brujo, el del ósculo infame.

El ósculo infame

Para rendir vasallaje al demonio, las brujas le besan el trasero. Este acto aparece una y otra vez tanto en los manuales como en las confesiones de brujería¹⁰. Ya lo mencionaba, por ejemplo, Martín de Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Castañega afirmaba que, así como los súbditos besan la mano a los representantes de la Iglesia Católica y al Papa

¹⁰ Aparece, entre muchísimos otros ejemplos, en la relación que hizo Juan de Mongastón del célebre proceso de Logroño de 1610 (Lara Alberola, 2017: 51), base para la configuración del estereotipo brujo hispánico

le besan los pies “en señal de absoluta y total obediencia y reverencia”, así también el demonio “que de sus súbditos hace burla y escarnio, no resta salvo que le besen en la parte y lugar más deshonesto del cuerpo” (1946: 51).

Ya vimos como María Gómez y su amiga besan el trasero de los gatos (equiparados con demonios). Reencontramos el tópicu ahora en Monclova, Coahuila en 1748. María de Hinojosa, mujer acusada junto con muchas otras de ser brujas, fue interrogada luego de ser aprehendida por el notario y alguacil del Santo Oficio Juan Ignacio de Castilla y Rioja. Entre muchas otras cosas, el comisario Joseph Flores le preguntó por los detalles de sus encuentros con Lucifer, al que tenía que presentarse cada vez que iba a volar. María de Hinojosa respondió que lo encontraban en el cárcamo del molino de cura:

que allí está sentado [el demonio] y con su mismo vestido colorado. Y que van llegando y le dizen: “Señor, yo boy a tal parte, si vuestra merced me da lizenzia”. Y que les encarga que vayan con cuidado no las cojan.

Y que de allí se van a la casa de a donde salen a volar, y, en ella, luego que llegan, está en medio un chibato prieto y que cada una le *ba besando la parte posterior* y se van tendiendo en el suelo voca abajo, y que luego se les va metiendo un güijolote por entre las piernas y dicen: “*De villa en villa sin Dios ni ssanta María*” y alzan el buelo; y al mismo tiempo encienden la mecha compuesta de sevo, azufre y cardenillo. Y que se untan el cuerpo con sevo amasado con carbón, azufre y almizcle (López Ridaura, 2011: 266)¹¹.

Este ejemplo tiene muchos detalles curiosos. María de Hinojosa tiene claro qué hacen las brujas, pero no cómo lo hacen. Si bien en su testimonio aparece –además de, nuevamente, el conjuro que ya vimos–, el demonio, un chivo negro, el beso y la untura. Tradicionalmente, el demonio se presenta en los aquelarres en forma de macho cabrío y ahí las brujas le rinden el homenaje mencionado. Sin embargo, eso no dice María: hay un

¹¹ El documento está en AGN, volumen 827, exp. 1, 37v-38r

chivo y es al que besa en el trasero, pero no es el demonio y no aclara qué hace el animal en aquel lugar. Parecería que María trata de utilizar el tópico pero no acierta a ubicarlo en la línea tradicional.

La mención del guajolote remite a la capacidad de las brujas de transformarse en animales, motivo folclórico de gran antigüedad y difusión. Se asocia al motivo registrado por Stith Thompson con el número D655.2. *Witch transforms self to animal (bare, pig) so as to suck cows*. Los animales más habituales en la Nueva España (y en el México actual) son el guajolote y la lechuza¹². Compárese, por ejemplo, lo que hace María de Hinojosa con lo que hace la bruja en el relato registrado por Samia Badillo y recogido en 2012 al que tituló “El hombre que se casó con una bruja”. En este relato, un hombre se casó con la hija de un brujo y ella siempre le daba a comer sangre. El hombre comentó el asunto con un vecino y este le aseguró que su esposa y su suegra eran brujas. Decidido a comprobarlo, el esposo, diciendo que se iba de viaje, se escondió y se puso a espiarlas (otro motivo tradicional):

Y ya se fue, se fue; les dejó dicho que se va a un viaje, y donde que no se fue y se quedó. Que dice que ya más nochecita, como las diez de la noche, pusieron lumbre la suegra y su mujer y comenzaron a brincar la lumbre pa´ acá y pa´ allá, brincan y brincan, brincan y brincan, y ya que se calentaron bien ya se comenzaron a quitar las patas. Y antes no eran las casas como ahora, eran puras casitas de piedra, con casas así paraditas y aquí les quedaba libre de colar. Entonces dice que ya salieron afuera las mujeres y se quitaron las patas y se quedaron cerca del corral, así cerca de la lumbre los dejaron, y ya se fueron. Y luego cerca ya gritaron de tecolote, ya gritaron y ya se fueron volando, ya se fueron. Y el hombre que se mete, que agarra y que se mete, y agarra las patas y los echa dentro la lumbre, que se quemen, les echó más leña, se quemaron las patas. Y que se va el hombre, se fue. (Badillo, 2014: 203).

¹² También aparece mencionado el coyote, pero esto se debe a que con frecuencia se sincretiza la figura de la bruja con la del nahual, que está más asociado con este animal. Véase Zavala (2001: 33)

Al día siguiente, esposa y suegra alegan que están enfermas y no se pueden levantar de la cama. El hombre las destapa y ve que las mujeres no tienen piernas.

Brujas en forma de luces

Pero las brujas no solo se convierten en animales. Sobre todo en América, se dice con frecuencia, tanto en la época colonial como en la época actual, que las brujas se aparecen en forma de luces que se ven en los cerros. Lo vimos mencionado en el testimonio de Juana María en Ayo el Chico; en el caso de Monclova, María Hinojosa no indica que se conviertan en luces, pero dice que cuando salen a volar “encienden la mecha compuesta de sevo, azufre y cardenillo”; el azufre, al quemarse provoca una luz verdosa, de manera que podemos estar hablando del mismo tópico.

En un caso registrado en 1760, en San Miguel el Grande, actual San Miguel Allende, en el estado de Guanajuato, México, una muchacha mulata llamada María de Jesús acude al comisario del Santo Oficio a denunciar a su madre. Dice que su madre, María Guadalupe, mulata de más de 40 años, es bruja y se junta con otras mujeres de la misma condición.

Y que a este montón las vio la que denuncia en dos ocasiones desde su cassa apiñadas en la cueba en muchas luces juntas, como verdosas, grandes, de el tamaño de una linterna, las que se levantaban de el suelo, y después sobre él se derramaban y mudaban quatro sitios estas luces, que eran lugares donde su madre le dixo que había dinero. Estas dos ocasiones en que vio estas luces en el cerro, dice que en su cassa se juntaron con su madre otras sinco, y que poniéndose todas alrededor de el fogón con los dedos se sacaban los ojos y los echaban en un plato blanco, y este lo ponían *junto al tenamastle* de la pared o piedra sobre quien pone el comal y que cogiendo una *untura amarilla (como la vio)* se untaban por el pecho y pesqueso y baxo de los brazos. Y diziendo estas

palabras: “*sin Dios y Santa María*”, daban el volido y se desaparecían, y veía en el cerro las luces donde se juntaban otras varias¹³.

Las brujas novohispanas no solo se convierten o cargan con una luz verdosa, también se dice que se aparecen como bolas de fuego. Así el testimonio que, contra una india llamada Cornelia, hace el mercader Joseph Antonio Guzmán ante el cura beneficiado y juez eclesiástico en San Miguel el Grande, Juan Manuel de Villegas, en enero de 1752:

que como avrá dos años, estando dicha Cornelia en México, después de haver estado amancebada con un Contreras, preso de el obraxe, estando ese Contreras una noche en una sala con otros presos, a la media noche, se entró en el quarto un globo de fuego que andubo corriendo por toda la sala hasta que llegó a hacer asiento sobre el dicho Contreras, y todos juntos luego dixeron que era la Cornelia aquella vola de fuego, según la fama que tiene en todos¹⁴.

Alteración corporal

El testimonio de María de Jesús, además de las luces verdes y el conjuro que hemos revisado, menciona la untura que también hemos visto en el caso de las brujas de Monclova. María de Jesús dice que su madre y sus amigas se quitan los ojos y los ponen en un tenamastle. Ya lo habíamos visto en el relato de Ayo el chico, donde los gatos quitan los ojos de la madre de Juana Teresa y de su amiga, y los guardan, también, en el tenamastle, lo que relaciona íntimamente ambos relatos¹⁵.

El tópico de las modificaciones corporales que pueden realizar las brujas, dejando fuera la transformación en animales, aparece con frecuencia en la tradición popular novohispana y mexicana. En particular,

¹³ El expediente se encuentra en el Archivo Histórico Casa de Morelos en la ciudad de Morelia, Michoacán, México. Corresponde a la caja 1238, exp. 57, ff. 7r-7v. Mercedes Zavala recoge una leyenda en San Luis Potosí, en la que también aparece el tópico de la bruja como luz. (2001: 32)

¹⁴ AHCM, caja 1236, exp. 32, ff. 6v-7r

¹⁵

quitarse los ojos, no lo hemos encontrado en la tradición hispánica, sin embargo, sigue muy presente en la tradición oral, como lo muestra Mercedes Zavala Gómez del Campo recogió en una leyenda que recogió en San Luis Potosí, en 1994. Se trata de un personaje llamado la Yusca, que tiene todos los atributos de las brujas. Dice la leyenda:

Dicen que un día, al principio de ella, como era bruja, tenía que hacer unos trabajos volando; entonces, *se quitó sus ojos* y los escondió en un agujerito que hay en la pared de afuera de la iglesia y ella se puso unos ojos de *tenamaste* para poder ver bien en la noche. Y, cuando volvió de su trabajo, ya no encontró sus ojos y se quedó con esos [...]” (Zavala, 2001: 33-34).

El tenamaste al que se refieren los relatos de Ayo el Chico y de San Miguel el Grande son las piedras del fogón en las que se apoya el comal, elemento ubicando en un ámbito femenino. En cambio, en este relato, en el que la Yusca también se quita los ojos, no los guarda en este sitio, sino que los sustituye por los de tenamastle, que, según la nota que pone Zavala, “alude a un ave nocturna, de grandes ojos y cuerpo muy pequeño, similar al tecolote” (2001: 34). Es una migración semántica el término, pero que sirve para entremezclar dos tópicos, el del lugar privado de las mujeres y el de la bruja convertida en ave. Este fenómeno tampoco es tan raro en la literatura tradicional, en la que como vimos, los motivos no solo pasan de boca en boca, de cultura en cultura, de relato en relato, sino que, en el camino van sufriendo mutaciones y actualizaciones que permiten su inserción en distintas tradiciones.

Conclusiones

A partir del procedimiento inquisitorial que convoca a los pobladores a denunciar cualquier acto que consideren contra la iglesia católica so pena de excomunión, la gente no dudaba en ir a denunciar, contra sí misma o contra alguien más, las actividades que podrían ser sospechosas. Como el periodo de gracia, y aún fuera de él, para hacer las denuncias implicaba la misericordia para juzgar los delitos, la gente prefería anticiparse a

“descargar su conciencia” antes de que fueran indiciados por algún vecino y que, entonces, no fueran candidatos a esa gracia. Para que el testimonio fuera tomado en cuenta, acudían con la idea de convencer al interrogador con un relato que tuviera marcas de verosimilitud. Estas marcas, en realidad, responden al estereotipo que conforma al personaje de la bruja y que comparten tanto declarantes como autoridades.

De tópico en tópico se puede intuir una red que sostiene toda una cosmovisión compartida por una amplia comunidad de la que forman parte tanto inquisidores como declarantes y acusados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGÜELLO, Gaspar Isidro de (1630). *Instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición, sumariamente, antiguas y nuevas*. Madrid: Imprenta Real.

BADILLO GÁMEZ, Gabriela Samia (2014). Relatos sobre el Tentzo y otros seres sobrenaturales de la tradición oral de la región centro-sur del estado de Puebla. Tesis de maestría. El Colegio de San Luis. Disponible en línea: <https://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1013/324>

CASTAÑEGA, Martín de (1946). *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Madrid: La Sociedad de Bibliófilos Españoles.

CHUCHIAK IV, John F. y Luis René GUERRERO GALVÁN (2018). *Los edictos del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ESPINOSA, Aurelio M. (1946). *Cuentos populares españoles. Recogidos de la tradición oral de España*. Tomo I. Madrid: CSIC.

FAJARDO SPÍNDOLA, Francisco (1992). *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*. Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria.

FLORES, Enrique y Mariana MASERA (2010). *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras “supersticiones, siglo XVII y XVIII*. Madrid: CSIC / Universidad Nacional Autónoma de México.

GRANADOS, Berenice (2012). Notas y reflexiones sobre la recopilación de materiales de la literatura oral. *Revista de Literaturas Populares* XII(1): 290-318.

LARA ALBEROLA, Eva (2017). Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del *Auto de fe de Logroño de 1610* editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparativo. *Revista de Humanidades* 30: 43-74.

LÓPEZ RIDAURA, Cecilia (2011). Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo XVIII. Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México.

PIÑA Y PALACIOS, Javier (1980). Cartilla de Comisarios del Santo Oficio de la Inquisición de México. *Anuario Jurídico del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, 7: 637-667.

GINZBURG, Carlo (2010). *El hilo y las buellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

NILES, John D. (1999). *Homo Narrans. The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

SANTAMARÍA, Francisco, J. (1974). *Diccionario de mejicanismos. Razonado; comprobado con citas de autoridades; comparado con el de americanismos y con los vocabularios provinciales de los más distinguidos hispanoamericanos*. México: Porrúa.

TAUSIET, María (2004). *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XV*. Madrid: Turner.

THOMPSON, Stith (1955-1958). *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Bloomington: Indiana University Press.

ZAVALA, Mercedes (2001). Leyendas de la tradición oral del noreste de México. *Revista de Literaturas Populares* I(1): 25-45..

MARÍA ANNA Y MARÍA GUADALUPE, DOS MULATAS HECHICERAS: LAS MUÑECAS Y LOS CUERPOS EN LA INQUISICIÓN MEXICANA DEL SIGLO XVIII

*Alfa Viridiana Lizcano Carmona*¹

RESUMEN: En el presente artículo se analizan dos procesos por brujería, documentados y resguardados en el Archivo Histórico Nacional de España, y el Archivo General de la Nación de México. En ellos, las similitudes entre ambos, al tratarse de dos mulatas de condición esclava, mismas que se valieron de objetos con forma humana para enfermar a otras personas, son sumamente intrigantes. El imaginario colectivo acerca de la brujería y la concepción cristiana de un cuerpo autocontenido que debe mantenerse cerrado a la influencia de agentes ajenos al núcleo doméstico nos lleva a replantear categorías de análisis. Entre ellas, se propone la de *dividuo*, para analizar la manera en que las relaciones interpersonales inciden en el desdoblamiento del cuerpo para así influir en él a la distancia².

Palabras clave: Brujería, hechicería, maleficio, efigie, dividuo.

ABSTRACT: Two sorcery processes, documented and guarded in the Archivo Histórico Nacional de España, and in the Archivo General de la Nación de México, are analysed in this article. The similarities between those two processes, being about two mulatto, slave women, who made use of human-shaped objects to make people sick, are conspicuously intriguing. The collective imaginary about sorcery and the Christian vision of a self-contained body that has to remain closed to agents, alien to the domestic nucleus, lead us to reconsider analysis categories. Among them, it is proposed the one of *dividuo*, to analyse the way in which personal

¹ Universidad Nacional Autónoma de México

² La propuesta fue presentada en las I Jornadas virtuales “Mujeres ante el Santo Oficio: Cotidianidades, Afectos y Resistencias” y se discute con mayor profundidad en la tesis doctoral *Cuerpos de tela, madera y piedra: representación, ritual y corporalidad ante la Inquisición de México, siglo XVIII*, próxima a sustentarse.

relationships have an impact on the split of the body in order to act upon it from a distance.

Keywords: Witchcraft, sorcery, curse, effigy, dividuo.

I. María Anna

María Anna de la Candelaria fue una mulata de alrededor de cincuenta años al momento de la denuncia ante el comisario del Santo Oficio de México. Tras haber sido delatada por un español llamado don Joseph Ignacio Quirós, administrador de la hacienda Guanamé, en el actual estado de San Luis Potosí, fue hecha presa en una bodega mientras se llevaban a cabo las averiguaciones de su causa. (Véase Mapa 1)

De acuerdo con Quirós, y en concordancia con otros testigos, esta esclava tenía maleficiados a varios vecinos de la misma hacienda. Si bien la acusada manifestó que había curado a algunas personas, solamente Jacinto Justo, un mulato de veinticinco años, señaló que María Anna lo curó de una enfermedad, en un ritual que llevó a cabo con un indio llamado Tata Chepe Esquivel³.

Para el tema que nos ocupa en este escrito cabe rescatar lo señalado en la primera denuncia en contra de esta mujer. En el expediente se describe la enfermedad de Domingo Segura, un mestizo de treinta y ocho años. Este hombre declaró que, “como frágil”, había mantenido una ilícita amistad con María Ana y, una vez que decidió dar fin a la relación, comenzó a manifestar síntomas patológicos. De acuerdo con su testimonio: una mañana mientras hacía sus labores “como si le hubiera dado un aire [...] de repente se le clavó un dolor”, que de inmediato asoció al hecho de haberse alejado de esta mulata con fama de hechicera⁴.

Dada su situación, el mestizo buscó la ayuda Juana Catharina Morado, de veintisiete años, otra mulata curandera de la hacienda. Según lo relatado por Domingo, esta no pudo hacer nada, pues solamente el causante del mal

³ Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante AHN), Inquisición vol. 1732, expediente 36, *Proceso de fe de Mariana de la Candelaria*, 1760, f. 6.

⁴ AHN, *Inquisición* vol. 1732, expediente 36, f. 3.

podía retirarlo; de modo que se vio obligado a acudir nuevamente con María Anna. Cuando esta respondió a su petición, le dijo que eso se ganaba por burlar a las mujeres⁵, ¿era esa su venganza? A pesar de ello la mujer lo examinó y como si supiera los sitios exactos donde el enfermo sentía dolor: “como si lo viera interiormente [...] tentándole el corazón le dijo que lo tenía caído y seco por un lado y le hizo el remedio [...],⁶” aunque esto solo funcionó temporalmente.

Una vez presa María Ana, mientras que Domingo Segura seguía sufriendo por el dolor, las hijas de la acusada declararon que su madre era una bruja que volaba por las noches untándose para ello las coyunturas. También aseguraron haberla visto valerse de un muñeco colocado dentro de un cántaro para hacer sus maleficios. En su desesperación y ante las violentas solicitudes del administrador Quirós, quien le prometió retirarle los grillos de las muñecas si colaboraba y se delataba, la rea entregó:

[...] un mono de trapo de siete dedos de largo, la cabeza de un trapo blanco [...] ojos y nariz pintados con tinta, un trapo medio morado amarrado en la cabeza y pescuezo y del mismo trapo hecho todo el cuerpo, piernas y brazos, y uno como gabán atado al pescuezo, una hebra de lana prieta en el lagarto izquierdo con unos cabellos como cordón y que visto el muñeco por el comisario le mandó que él, oficiosamente, procurase de la rea que hiciese algún experimento con él, de modo que no peligrase la vida de Segura⁷

Según el declarante, el experimento consistía en aflojar los cabellos atados al muñeco poco a poco, sin romperlos o de lo contrario Domingo Segura moriría: “Y [Quiros] cogió el muñeco y con el mayor secreto [...] le fue aflojando los cabellos como esta rea se lo había dicho y a poco rato se fue a ver al enfermo y lo halló muy descansado y dormido [...]”⁸. Ante la presencia del muñeco como prueba material del delito, entregado más

⁵ “[...] que esto había ganado con andar haciendo burla de las mujeres, que en el monte estaba quien al monte quemaba y que ella bien sabía quien lo habría burlado pero no quiso decirlo.” AHN, Inquisición vol. 1732, expediente 36, f. 3

⁶ AHN, Inquisición vol. 1732, expediente 36, f. 3v

⁷ AHN, Inquisición vol. 1732, expediente 36, f. 15

⁸ AHN, Inquisición vol. 1732, expediente 36, f. 6

por coerción que por voluntad, la mulata negó todo maleficio, solamente: “confesó que había mezclado a la Rosa de Castilla tantito peyotito, por haber oído que servía para remedios y no por malicia. Confesó igualmente haber tenido amistad ilícita con este [...] pero se separó por haberse acordado que era cristiana.”⁹ Las averiguaciones, largas y tortuosas para la rea, derivaron en 1768 en una sentencia de abjuración, azotes y destierro por maléfica, hechicera y bruja¹⁰.



Fuente: Biblioteca digital de mapas INEGI, www.inegi.org.mx, 2022. Acotaciones propias

II. María Guadalupe

En agosto de ese mismo año en la hacienda del Blanquillo, en el actual estado mexicano de Guanajuato (Mapa 1), fue denunciada una mulata de más de cuarenta años llamada María Guadalupe. Al igual que en el caso

⁹ AHN, Inquisición vol. 1732, expediente 36, f. 14v

¹⁰ AHN, Inquisición vol. 1732, expediente 36, ff. 19-20

anterior, el administrador de la hacienda, un mestizo de nombre Joseph Molina se presentó a declarar ante el comisario de la Inquisición.

Molina de alguna manera se había enterado de que en la hacienda se encontraba un tesoro escondido y, por ello, supo de los maleficios atribuidos a Guadalupe y que entre las víctimas se encontraba él mismo. De acuerdo con lo que declaró el mestizo, María de Jesús, hija de la acusada, le dijo que Guadalupe lo tenía en ese estado y le entregó “muchos muñecos espinados y crucificados.¹¹” Esta mujer de catorce años se fue a vivir a casa del administrador Molina e hizo entrega de varios muñecos de trapo con espinas clavadas, mediante los cuales su madre controlaba y mantenía enfermas a varias personas del lugar. Cuando la acusada declaró, aceptó todo lo dicho, además de haber bebido rosamaría con peyote para volar con otras mujeres de la hacienda y, entre otras cosas, que había visto al Diablo.

Tras una pausa de siete años en el proceso de María Guadalupe, su causa fue retomada y añadió a su confesión que había causado la muerte de su hija María de Jesús porque “le daba buenos consejos [...], contaba a su amo todo lo que miraba en ella, y también porque fue la primera que la empezó a denunciar.¹²” La acusada también señaló que había matado a su hija “haciendo una muñeca a quien le fingió una barriga que le iba creciendo a la hija, de manera que se juzgara moría de parto [...] Y que también le dio a beber tres yerbas.¹³”

De acuerdo con Guadalupe, esperaba que la gente pensara en que había una relación entre Molina y María de Jesús; que se supondría que el hijo que esperaba era de él y cuando esta falleciera, la mulata se quitaría de encima a sus dos principales delatores. No obstante, el comisario ya se había entrevistado con el testigo Xavier Gómez, un mulato sirviente de la misma hacienda del Blanquillo. Este declaró que, tras haber escuchado

¹¹ Archivo Histórico Casa Morelos (en adelante AHCM), Siglo XVIII, Caja 1238, exp. 57, Fondo: Diocesano, Sección: Justicia, Serie: Inquisición, Subserie: Hechicería, 1764, ff. 5-5r

¹² AHCM, Siglo XVIII, Caja 1238, exp. 57, Fondo: Diocesano, Sección: Justicia, Serie: Inquisición, Subserie: Hechicería, 1764, f. 15v

¹³ AHCM, Siglo XVIII, Caja 1238, exp. 57, Fondo: Diocesano, Sección: Justicia, Serie: Inquisición, Subserie: Hechicería, 1764, f. 15v

ruidos de guajolote en el techo de su casa, se asomó y vio a Guadalupe enterrando algo, por lo que decidió seguirla, y entonces:

[...] fue al lugar donde encontró en dicho hoyo el muñeco de trapos [...] con una maraña de cabellos y diversas espinas de biznaga clavadas en la cabeza y otros miembros del mono. Que el cabo de vela lo quemó, y el mono, otro día por la mañana, lo entregó a su amo Joseph de Molina, quien lo despachó para México¹⁴.

En el expediente se puede observar uno de los muñecos atribuidos a esta mulata. A la fecha ya no conserva las espinas pero sí el cabello humano que se describe y que, gracias al trabajo del Archivo Histórico Casa Morelos, en Morelia Michoacán, y al equipo de la Dra. Cecilia López Ridaura, se conserva y difunde esta invaluable pieza.

Para septiembre de 1768, el Santo Oficio ordenó que María Guadalupe fuera trasladada a la ciudad de México para continuar su juicio no obstante, el escrito del comisario del Santo Oficio refiere que la acusada había fallecido en junio de ese año. Sobre su muerte solamente se reveló que se debió a un violento accidente pero, más allá de constatar el deceso, no se describe ni se siguió con la causa en memoria de esta mujer.

III. Las brujas y los enfermos

Las acusaciones por brujería y hechicería en el México colonial son abundantes, testigo de ello es la gran cantidad de acusaciones, no siempre derivadas en procesos, resguardadas en el Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación. Estas denuncias y juicios son testigos fieles de un imaginario colectivo en torno a seres nocturnos que, a causa de venganzas, pleitos y desaires provocaron males y enfermedades. Esta especie de mezcla entre los prototipos europeos en torno a las brujas y sus poderes demoniacos con las cosmovisiones nativas americanas y evidentemente unidas a las que llegaron con el gran mosaico de prácticas africanas, fue

¹⁴ AHCM, Siglo XVIII, Caja 1238, exp. 57, Fondo: Diocesano, Sección: Justicia, Serie: Inquisición, Subserie: Hechicería, 1764, f. 35r. Fotografía 1

atendida por el Tribunal mexicano del Santo Oficio aunque no con la misma severidad observada en el Viejo Mundo.



Fuente: AHCM, Siglo XVIII, Caja 1238, exp. 57, Fondo: Diocesano, Sección: Justicia, Serie: Inquisición, Subserie: Hechicería, 1764

Al mismo tiempo estas prácticas, llevadas a cabo especialmente por mujeres, fueron clasificadas tanto por denunciantes como por inquisidores como brujería y hechicería. Si atendemos a las definiciones teológicas, estas refieren que en el primer caso hablamos de la modificación de la realidad por medio de un pacto demoniaco explícito, en un conjunto de actividades colectivas, nocturnas que implicaban la negación de Dios y la adoración al Diablo, es decir una herejía. Por otro lado, la hechicería consistía en esta modificación de la realidad, pero, sin la renuncia a Dios ni el pacto explícito (Nathan, 1997) (Kramer y Sprenger, 2004) (Valenzuela, 2013) (Méndez, 2014) (Caro Baroja, 2015) (López, 2018) (Gutiérrez, 2021).

Teóricamente resulta sencillo distinguir entre ambos delitos, no obstante, el uso de ambos términos en la documentación nos muestra que solían confundirse o bien, que eran considerados de alguna manera sinónimos. Por otro lado con maleficio, delito perseguido tanto por tribunales civiles como eclesiásticos, nos referimos a “la puesta en juego de dispositivos físicos y operatorias rituales para causar daño a un tercero” (Valenzuela, 2013:15). De esta manera observamos en las denuncias y sentencias una amplia gama de delitos, entre los que se encontraba el uso de objetos antropomorfos para causar daño físico a otras personas.

En el breve resumen de los casos aquí analizados, podemos observar ciertas similitudes, además de que se dieron en contextos similares: mulatas esclavas de edad media-avanzada acusadas de brujería. Igualmente vivieron en haciendas en donde las interacciones con individuos pertenecientes a diferentes calidades, principalmente mestizos e indios así como los conflictos con estos, lo cual se tradujo en venganzas.

Este vínculo con los indígenas, al menos en el caso de María Ana, lo observamos especialmente en el aspecto ritual y tanto ella como Guadalupe se valieron de lo que los testigos y comisarios definieron como “muñecos” o “monos” a los que se les clavaron espinas, para enfermar a aquellos de los que querían vengarse. En los expedientes también se precisa que mientras que Guadalupe tenía varios de ellos, María Ana solamente contaba con uno, mismo que fue entregado bajo la coerción y violencia del administrador Quiros. Para ambos casos proponemos que, ante las dificultades para comprobar “medicamento” su responsabilidad en las enfermedades de los afectados, la prueba material del delito cometido por estas mujeres se probara con el objeto antropomorfo, como si el crimen de la brujería radicara tanto en él, como en el pacto con el Demonio.

IV. *Dividuos y cuerpos-objetos*

Los aspectos mencionados en el punto anterior me parecieron de interés para elaborar una propuesta diferente en torno a la manera en que estas mujeres concebían su cuerpo y el de los demás. A partir de una cosmovisión entremezclada y alimentada por diversos agentes sociales en

un contexto de dominación y esclavitud, María Ana y Guadalupe elaboraron mecanismos de defensa-venganza para mantener un estatus en sus respectivas haciendas o bien, ganarse el prestigio o el temor de sus vecinos.

Si bien los estudios en torno al cuerpo son abundantes, me parece que se ha atendido poco en tanto al uso de objetos como extensiones del cuerpo de las personas. Además, podemos observar dos grandes corrientes historiográficas en torno al tema. Por un lado, contamos con estudios que se aproximan al cuerpo en términos del pensamiento occidental y por el otro, al menos en México se refieren al concepto mesoamericano del cuerpo y la persona (Barona, 2012). En ese orden de ideas me parece que en muchas ocasiones se deja de fuera a los grupos mixtos, como si no se hubieran establecido relaciones sociales, de parentesco, interacciones e intercambios en todo el México colonial.

Esto último quizá se debe a la separación jurisdiccional que se dio en los tribunales del Nuevo Mundo, partiendo de que la documentación con que contamos proviene de ellos. Comprendemos perfectamente que tanto las condiciones de los procesos como las sentencias dependían de la calidad de los individuos juzgados, no hubo una separación física o social totalmente clara ni tajantemente establecida. De este modo al aproximarnos al estudio de las prácticas rituales y a las cosmovisiones, resulta imposible descartar influencias, adaptaciones y reelaboraciones de elementos culturales entre unos y otros grupos e individuos.

Desde mediados del siglo pasado Gonzálo Aguirre Beltrán, y posteriormente Noemí Quesada buscaron la identificación del origen ya fuera indígena, africano u occidental de ciertas prácticas terapéuticas y de hechicería. A pesar de esa labor monumental, y siguiendo a como Roberto Martínez y Carlos Barona, resulta necesario replantear que el sesgo de la documentación no nos permite acceder a datos precisos sobre esos tres grupos, de modo que nos permitan elaborar una taxonomía de ese tipo. De acuerdo con los autores, en ocasiones parece que olvidamos “que en muchos casos, una persona puede recurrir a ritualistas de diferentes tradiciones buscando solucionar aquello a lo que su propia visión del mundo no ofrece remedio. Eso muestra que, al menos ocasionalmente,

práctica y cosmovisión pueden dislocarse” (Martínez y Barona, 2015:37). En ese sentido, podríamos añadir que esa aproximación a diferentes tradiciones rituales, ocasionalmente, deriva en nuevos productos culturales, herramientas de las que echan mano los individuos para solucionar los problemas que se les presentan día con día.

La Historia ha sido testigo de la manera en que las sociedades reflexionan y elaboran hipótesis en torno al origen y a la conformación del ser humano y al funcionamiento de su cuerpo. Por un lado, el pensamiento occidental, no siempre homogéneo, ha generado una idea sobre la persona en la que una unidad biológica y material con funciones específicas es el recipiente de una entidad invisible e indivisible que con el tiempo llamamos alma (Barona, 2012) (Aguado, 1998). Esto llegó a América por medio del cristianismo, difundiendo la idea de que el alma era superior al cuerpo, por su potencial proximidad a Dios. Mientras que el cuerpo era depositario de vicios, debía ser controlado por el alma para no dejarse llevar por sus pasiones y así acceder a una gozosa vida después de la muerte en compañía del Creador (Aguado, 1998) (Matthews-Grieco, 2005) (Lavrín, 1997) (Rubial y Bienko, 2011).

En ese orden de ideas, el cuerpo humano como creación de Dios es inviolable y debe permanecer autocontenido. La transgresión de sus fronteras produce efectos perjudiciales, como, dolor o una enfermedad. En ambos casos, tanto María Ana como María Guadalupe, a través de sus habilidades bruñeriles y hechiceriles, transgredieron las fronteras de los cuerpos de sus víctimas, los dañaron y de esa manera causaron síntomas patógenos.

En los dos procesos analizados se proponen dos maneras de dañar al “otro” que finalmente confluyen. En la primera, la práctica consiste en que la supuesta bruja introduce su cuerpo en la víctima; ejemplo de ello es cuando Domingo Segura indicó que María Ana lo tocó por dentro y pudo sentir que tenía el corazón “caído y seco [...] como si lo mirara interiormente”. De esta forma se violaron las fronteras de su cuerpo, dentro de la lógica del enfermo esto sucedió tanto para enfermarlo como para obtener un diagnóstico.

En este caso cabe señalar que la separación cuerpo-alma es propia de la cultura occidental y no podemos asegurar que necesariamente era una noción perfectamente comprendida y difundida entre toda la población del México colonial. Dentro de esa lógica, cuando María Ana tocó el cuerpo de Domingo Segura, causó los síntomas, no sólo invadió su cuerpo sino que accedió a la esencia que lo conforma y la dañó, lo cual se manifestó físicamente en dolor. La segunda manera consiste en la elaboración, tanto de María Ana como de María Guadalupe, de objetos antropomorfos que representaran a la víctima y, por medio de ella, perjudicarla.

Estamos frente a una elaboración de un cuerpo nuevo que permita la manipulación de la alteridad. De esta manera al crear un cuerpo, las brujas desdoblaron el de las víctimas para así traspasar las fronteras y enfermarlos. Una herramienta antropológica que permite la exploración de este desdoblamiento es el concepto de persona derivado del “dividuo.” De acuerdo con Marriot, el “dividuo” es una persona conformada por partículas transferibles conformadas por la esencia de la misma; por otro lado, Strathern y Martínez consideran que se trata de una persona que está constituida por relaciones sociales (McKim, 1976) (Strathern, 1988) (Martínez, 2021). En ese orden de ideas, la corporeidad se deshace y divide en partículas, de manera relacional.

Por lo tanto, podemos suponer que para estas mujeres, y sus víctimas, los cuerpos se encuentran conformados de distintas personas sustancialmente, no en términos materiales. Esta partición corporal mediante las habilidades brujeriles de María Ana y Guadalupe, vulneró esos cuerpos que tenían que mantenerse cerrados e inviolables a la influencia de personas ajenas con las que, sin embargo, existía una relación, a la vez que también trastocaba el precepto cristiano de autocontrol corporal.

Ejemplo de ello es la venganza de María Ana sobre Segura, ya que tras una amistad ilícita, y según ella porque Domingo “se burlaba de las mujeres”, es decir, que tenía relaciones de tipo sexual con ellas, violó su autocontrol y como consecuencia permitió el acceso de una bruja a su corazón. Por otro lado, vimos una lógica similar en el caso de Guadalupe pues buscó que la muerte de su hija fuera relacionada con un parto, producto de una relación sexual extra matrimonial con su amo. Esa

incontinencia del cuerpo en ambos casos, abre un atajo para que el maleficio por medio de un objeto-cuerpo actúe en el dividuo y produzca la enfermedad.

V. A manera de conclusión

Analizar estos casos en conjunto permite acceder a las diferentes concepciones del cuerpo a través de la realidad de los involucrados. Acusadas, testigos, jueces y delatores comprendían y compartían la idea cristiana occidental del cuerpo como depositario del alma, misma que debía moderar y contener al cuerpo material. En ambos casos, el contexto de la hacienda, la interacción entre grupos sociales español, mestizo, mulato e indio colaboró, sin embargo, con el desarrollo de una idea de un cuerpo conformado por partículas relacionales en términos de “dividuo”.

En ese sentido esta mezcla de concepciones corporales nos muestra que en todos los casos se buscaba mantener el cuerpo físico autocontenido con respecto a las transgresiones morales, como en términos de influencias ajenas y malignas. Estas, al desdoblarse o partir el cuerpo de la víctima, ya fuera por medio de la introducción del cuerpo de la bruja, en este caso las manos, o por la violación de sus fronteras a través de la elaboración de un objeto que lo represente y permita dañarlo a la distancia.

El presente artículo es parte de una propuesta más amplia que busca, sin extrapolar la realidad colonial mexicana a otros contextos ni caer en anacronismos, proponer explicaciones o generar dudas que deriven a su vez en cuestionamientos hipótesis y discusiones en torno a las mutables y poco homogéneas concepciones del cuerpo a través de la historia. Al mismo tiempo, colaborar con análisis de documentación institucional, de la cual se puede obtener valiosa información acerca de la sociedad y la cultura, que nos permita acceder al imaginario y a las cosmovisiones de la muy heterogénea población del México colonial.

BIBLIOGRAFÍA

AGUADO, José Carlos (1998), *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en el México contemporáneo*, tesis de Doctorado en Antropología Física, Alfredo López Austin (dir.), México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

BARONA, Carlos (2012), *Enfoques antropológicos contemporáneos sobre la noción de cuerpo humano: el caso de Mesoamérica*, tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Roberto Martínez (dir.), México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

CARO BAROJA, Julio (2015), *Las brujas y su mundo*, 3ª ed. Madrid, Alianza Editorial.

GUTIERREZ, Carlos (2021), *Hechicería, brujería y supersticiones. Presencia e integración de las personas de origen africano en el Yucatán colonial 1600-1748*, tesis de doctorado, Rafael Castañeda (dir.), Mérida, CIESAS.

KRAMER, Heinrich y SPRENGER Jacobo (2004), *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejes con poderosa maza*, Miguel Jimenez Montesorín (trad.), Maxtor.

LAVRÍN, Asunción (1997), Intimidades. En Alain Musset y Tomás Calvo, *Des indes occidentales á l'Amérique Latine*, (195-218), México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, CEMCA, IHEAL, i'Institute universitaire de France, ENS Éditions.

LÓPEZ, Cecilia (2018) Los fetiches de María Guadalupe, un caso de la Inquisición novohispana. En María Jesús Zamora Calvo (Ed.), *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España (273-99)*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert.

MARTÍNEZ, Roberto (2021), *La invención de la muerte. Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión*, México, UNAM-IIIH.

MARTÍNEZ, Roberto y BARONA, Carlos (2015), La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas. *Anales de Antropología*, 49 (2), 13-72.

MATTHEWS-GRIECO, Sara (2005), *Cuerpo y sexualidad en la Europa del Antiguo Régimen*. En Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello, *Historia del cuerpo, vol. 1 del Renacimiento al Siglo de las Luces*, (Núria Petit y Mónica Rubio, trads.) (167-228), Madrid, Taurus historia.

McKIM, Marriott (1976), *Hindu Transactions: Diversity without Dualism*. En Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior* (109-42), Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues.

MÉNDEZ, María Águeda (2014), *La brujería en la Nueva España. Una aproximación*, *eHumanista*, (26), p. 210-33.

NATHAN, Elia (1997), *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de las brujas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

RUBIAL, Antonio y Rubial y BIENKO, Doris (Coords.) (2011), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Conaculta-ENAH.

STRATHERN, Marilyn (1988), *The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems With Society in Melanesia Studies*, Berkeley/Los Ángeles/London, University of California Press.

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

*Pasiones deshonestas en la Jurisdicción del Tucumán.
Gerónimo de Aguirre, un solicitante ante la Inquisición de
Lima, 1790-1793¹*

*Jaqueline Vassallo*²

*Natalia Urra Jaque*³

RESUMEN: En este trabajo, nos proponemos analizar y visibilizar las experiencias que narraron varias mujeres en relación a los requerimientos sexuales que les hizo su confesor, el presbítero Gerónimo de Aguirre, tanto en Córdoba como en Salta (obispado del Tucumán, en el virreinato del Río de la Plata) y que terminaron por motorizar una causa inquisitorial en su contra, entre los años 1790 y 1793 ante el tribunal de la Inquisición de Lima. El estudio ha tomado como insumos documentos provenientes del Archivo Histórico Nacional de Madrid y del Archivo del Arzobispado de Córdoba, Argentina.

Palabras clave: solicitud - Inquisición de Lima - mujeres - siglo XVIII

ABSTRACT: In this work, we intend to analyze and make visible the experiences narrated by several women in relation to the sexual requirements made by their confessor, the priest Gerónimo de Aguirre, both in Córdoba and in Salta (bishopric of Tucumán, in the viceroyalty of Río de la Plata) and that ended up triggering an inquisitorial case against him between 1790 and 1793 before the court of the Inquisition of Lima. The study has taken as inputs documents from the National Historical

¹ Jaqueline Vassallo ha realizado este trabajo en el marco del proyecto PGC2018-094899-B-C53: Herejía y sociedad en el Mundo Hispánico de la Edad Moderna: Inquisición, imagen y poder (2019-2022). Natalia Urra Jaque ha realizado esta investigación financiada por el Proyecto Jorge Millas DI-05-22/JM: Competencias por Jurisdicción. El Santo Oficio de Lima y la Real Audiencia de Quito frente a los Delitos de Superstición, siglo XVII

² Universidad Nacional de Córdoba – CONICET, Argentina

³ Universidad Andrés Bello, Chile

Archive of Madrid and the Archive of the Archbishopric of Córdoba, Argentina.

Keywords: Solicitation - Lima Inquisition - Women - 18th Century

Introducción

Entre los años 1790 y 1793 se desarrolló un juicio inquisitorial contra el Doctor Gerónimo de Aguirre, natural de Córdoba, clérigo presbítero, procesado y condenado por los inquisidores limeños por solicitar a siete mujeres en las ciudades de Córdoba y Salta. Ciudades que eran cabeceras de las gobernaciones intendencias de Córdoba del Tucumán y Salta del Tucumán en el virreinato del Río de la Plata e integrantes del obispado del Tucumán, del cual Córdoba era su sede⁴. Aguirre fue llevado ante los estrados judiciales de Lima por denuncias que fueron interpuestas por mujeres de distintas procedencias sociales ante los comisarios de Córdoba y Salta, respectivamente.

En este trabajo, nos proponemos analizar y visibilizar las experiencias que narraron estas mujeres en relación a los requerimientos sexuales del confesor. Nos interesa dar cuenta de las vivencias femeninas y los pormenores de lo experimentado, queremos reflejar lo que vivían como mujeres en una sociedad patriarcal y jerárquica como la de ese entonces. El desafío es continuar con una línea de investigación impulsada por Adelina Sarrión Mora (1994), para quien reinterpretar “las voces y hablas femeninas” frente a este tipo de hechos es aún un área en desarrollo.

Los relatos femeninos y sus acusaciones ante la Inquisición cumplen un doble propósito, pues no solo demuestran las alteraciones y transgresiones que se manifiestan en el confesionario, sino que además expresan o, más bien, reflejan las vulneraciones que enfrentan a diario. Las mujeres

⁴ El Obispado del Tucumán, creado en 1570, era un extenso territorio que se extendía por más de cuatrocientas leguas de sur a norte, desde el obispado de Charcas hasta el del Río de la Plata. Este espacio discontinuo, salpicado de pequeñas poblaciones, vio trasladarse en varias oportunidades la residencia del obispo y su catedral. Originariamente la bula de creación erigía al poblado de Tucumán en ciudad y a su iglesia en Catedral; al hacerse efectiva la fundación, la sede del obispado se instala en la ciudad cabecera de la Gobernación: Santiago del Estero. En 1699, por Bula de Inocencio XII se traslada la sede del obispado a la ciudad de Córdoba. (Caretta, 2000)

acosadas, abusadas y hasta violentadas en esos espacios, simbolizan a través de sus cuerpos y palabras la violencia social y sexual (Poska, 2020).

El proceso contra Aguirre -compuesto por 6 folios verso - reverso y conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, sección Inquisición de Lima, Legajo 1649-, da cuenta de las formas en que el presbítero las solicitó, todas comprendidas dentro de la casuística que conformaba el delito de sollicitación y que la Iglesia y la Inquisición configuraron a través de los años.

Como bien es sabido, acusar y condenar a un sacerdote por vulnerar el sacramento de la confesión y sacar ventaja de su autoridad a través de favores sexuales, no fue algo excepcional dentro de los procesos sustanciados por el Santo Oficio. Cientos de varones pertenecientes al clero regular o secular fueron sentenciados por una institución cuyo principal cometido fue salvaguardar la correcta práctica del catolicismo y, sobre todo, el honor de la Iglesia (Alejandre, 1994).

No obstante, existieron muchos más sacerdotes denunciados, aunque no llegaron a ser procesados. Recordemos que para dar credibilidad a la denuncia que interponía una mujer por sollicitación contra un hombre de la Iglesia, debían acompañar por lo menos dos confesiones femeninas más para iniciar una causa por sollicitación (Collantes de Terán de la Hera, 2017; Vassallo, 2022)

Las trasgresiones que incurrieron los sacerdotes de la diócesis del Tucumán a las reglas del celibato obligatorio en tiempos coloniales, concitaron el interés de numerosos investigadores, ya que en la ciudad de Córdoba se encuentra el Archivo del Arzobispado de Córdoba que alberga múltiples fondos documentales vinculados a la diócesis del Tucumán (Aspell, 2007; Ghirardi y Siegrist, 2012; Vassallo, 2020; Molina, 2019). Asimismo, estas transgresiones también fueron mencionadas en obras generales sobre historia de la Iglesia, de la Inquisición y de historia de Córdoba (Bruno, 1968; Gracia, 2006; Di Stefano y Zanata, 2006; Medina, 1943; Lobos, 2009; Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, 1995; Quarleri, 2001; Sartori, 2018).

La relevancia de este caso radica en que es uno de los pocos iniciados en el obispado del Tucumán durante el siglo XVIII que derivó en causa judicial y que llegó a la sentencia. Las primeras noticias sobre el juicio las dio José Toribio Medina, quien menciona de manera escueta -e imprecisa- que “el doctor don Jerónimo de Aguirre, presbítero, natural de Córdoba que había sido delatado hacia 1790 en dicha ciudad fue enviado a Lima y recluido en cárceles secretas del tribunal en marzo de 1793. Su sentencia se leyó en la sala de audiencia, a puertas cerradas u en presencia de varios curas. Desde entonces no pudo confesar mujeres y tuvo que recluirse por cinco años en la casa del Oratorio de San Felipe Neri” (Medina, 1943).

Numerosas denuncias fueron interpuestas por mujeres pertenecientes a diversos grupos sociales a lo largo del siglo XVIII ante la comisaría de Córdoba, pero ninguna de ellas fue suficiente para que la autoridad inquisitorial local la transformara en sumaria, y ésta en una causa llevada adelante contra un prominente hombre de la élite de Córdoba, como en este caso (Vassallo, 2020). Asimismo, este juicio nos devela el quehacer de dos comisarios que actuaron en el mismo obispado, en particular el de Salta, de cuyo desempeño apenas se tiene noticia⁵.

Como es sabido, la fascinación que provocan los estudios sobre el Santo Oficio se basa principalmente en procesos o casos individuales. Reconocer las estadísticas resulta de gran ayuda para reinterpretar las sociedades del Antiguo Régimen. Cifras y datos son trascendentales para recrear un paradigma referencial sobre la Inquisición española que actuó en la península y en espacios extra peninsulares. Sin embargo, conocer en profundidad a los protagonistas de uno de esos juicios conlleva comprender a los sujetos involucrados, a los jueces y sus métodos y, sobre todo, a la sociedad en la que se hallan insertos (Contreras, 1982). Aunque nunca tenemos que perder de vista lo señalado por Peña Díaz (2019), cuando escribió que las causas judiciales que se tramitaron en distintas instancias judiciales constituyen la punta del iceberg de prácticas cotidianas trasgresoras.

⁵ Posiblemente se trate del comisario de Salta, don Vicente Anastacio Isasmendi. AHN. Correspondencia. Tribunal de Lima. Legajo 2218. N°15

De la confesión y la solicitación en el Tucumán colonial

La confesión era uno de los sacramentos más importantes para la Iglesia Católica. Su larga evolución a través de los siglos condicionó absolutamente la práctica por parte de los feligreses. Asumida como un rito necesario para el “perdón de los pecados”, pasó de ser pública a privada. El Concilio de Letrán en 1215 la estableció en el canon 21 como obligatoria y secreta. El Concilio de Trento la reguló con más precisión y definición, ya que le otorgó un carácter judicial que sólo los sacerdotes podían implementar (Millar Carvacho, 1999).

De esta suerte, el confesor se convirtió en el único sujeto capaz de interceder ante Dios por el “perdón de los pecados”. Su figura trascendió lo religioso y lo espiritual, pues se transformó en ese ser mundano capaz de intervenir por la “salvación eterna” (Ruiz Ortiz, 2013).

No obstante, Trento consideró al sexo como una “fuerza perturbadora de la sociedad” (Sarrión Mora, 1994; Brundage, 2000), enalteció la castidad y el celibato en desmedro del estado matrimonial y prescribió castigos para quienes lideraron el control de la feligresía en esta materia: los sacerdotes (Molina 2017, p.112). En este mismo sentido, la confesión provocó una contradicción respecto a los roles de varones y mujeres. Éstas debían ser recatadas, obedientes, silenciosas y castas. Los sacerdotes, por su parte, célibes y distantes de todo acto transgresor, aunque la cercanía que se producía por medio de la confesión sacramental exigía una apertura total por parte de ambos. La confianza debía ser ilimitada y nada debían ocultarse. Por lo tanto, la intimidad entre ellos fortaleció la posición de los roles y, sobre todo, la asimetría entre los géneros. En el confesionario se reproducía el acto de sometimiento, obediencia y desigualdad por parte de las mujeres, pese a la confianza que le entregaba el sacerdote (Candau, 1993).

La Inquisición, en tanto reformadora de costumbres fue instituida para juzgar la solicitación con la Bula de Pío IV, fechada el 14 de abril de 1561 y si bien la historia de la construcción de este delito fue trabajada por numerosos autores de referencia y citado en este trabajo, en este apartado repasaremos algunas cuestiones centrales.

A partir de 1561 se redefinió el alcance de esta figura delictiva. Pío V, a través de la Constitución *Dilecte fili*, incluyó a los varones entre los posibles solicitados. A propósito de ello, mediante una acordada fechada el 8 de mayo de 1613, el Consejo de la Suprema señalaba:

“Su Santidad por quitar cualquier duda (...) declaró que se conozcan en el Santo Oficio de la Inquisición y proceda contra los confesores que en el acto de la confesión solicitasen no solo a mujeres, como antes estaba declarado, sino también a los que solicitasen hombres, para cosas deshonestas” (Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, 1989).

En 1622, Gregorio XV amplió la casuística, reguló cuestiones procesales y definió penas concretas a través de la Constitución *Universi Diminici Gregoris*. Se cometía solicitudión al provocar a través de hechos o palabras en el lugar destinado a oír confesiones (o fuera de él); antes y después de la confesión, si había pretexto para la misma o cuando se la simulaba. Entre las posibles víctimas también se contempló a niños y niñas y se regularon penas de suspensión a divinis: privación de beneficios y dignidades e incapacidad perpetua para el sacerdote y penas temporales - destierro, galeras y prisión perpetua-. (Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, 1989). Finalmente, en 1741, en la *Bula Scramentum penitentiae*, Benedicto XIV agregó a la persecución “las tentativas de extraviar en el confesionario a las penitentes mediante gestos, señales, tactos, palabras y escritos indecentes que fuesen para ser leídos allí o después”; estigmatizó a los seductores como “ministros de Satanás y no de Cristo”. Y previó la excomunión a los solicitantes que absolvían a sus penitentes después de haber tenido contacto sexual con ellas (Millar Carvacho, 1999).

Decretos, bulas y constituciones fueron los instrumentos jurídicos que produjo la Iglesia para regular la solicitudión. La Inquisición hizo lo propio mediante acordadas emitidas por la Suprema, Instrucciones, y Edictos de Fe y Anatemas (Millar Carvacho, 1999). Si repasamos la letra del Edicto de Fe y Anatemas que envió la Inquisición de Lima durante el siglo XVII al obispado del Tucumán para ser leído en distintos lugares del distrito, antes de describir casuísticamente lo que se entendía por solicitudión, los inquisidores eran conscientes de que podía haber numerosos sacerdotes transitando esas experiencias:

“Otro si que muchos Sacerdotes, Confesores, Clérigos y Religiosos” (...) “se atreven a solicitar a sus hijos e hijas espirituales en el acto de la confesión o próximamente a ella antes o después induciéndolas o provocándolas con obras y palabras para actos torpes y deshonesto entre si mismos” (Ayllón, 1997).

Una Instrucción para comisarios, fechada en el siglo XIX, contiene un apartado especial sobre la temática y se concentra fundamentalmente en la solicitud que sufrían las mujeres. En las preguntas que se desgranaban en el texto -y que debían ser formuladas por el comisario de turno- podemos evidenciar que la Inquisición necesitaba conocer si las partes tenían trato habitual, si la persona había sido requerida en varias oportunidades, o si sabía de otras personas que habían vivido lo mismo con dicho sacerdote. Ponían especial énfasis en que no se necesitaba saber si la mujer había aceptado la propuesta (porque el delito se consumaba con el requerimiento o la realización de actos concretos) y remarcaban que no debía ser dejado este asunto por escrito si ella lo declaraba⁶.

Tampoco podemos dejar de citar algunas obras que se produjeron sobre la temática como la de Joanne Alberghini, Cesare Carena, Rodrigo da Cunha e Silva⁷. Y el Manual de los Inquisidores de Nicolau Eimeric y Francisco Peña (1996), que incluyó a la solicitud dentro de los diez casos de sospecha “fuerte o vehemente” (...) “los sacerdotes que durante la confesión, solicitan de sus penitentes masculinos o femeninos, el acto carnal u otro pecado”.

La reforma moral del clero y de la feligresía no fue un problema privativo de la realidad europea, sino que también representó una

⁶ Instrucción y orden que comúnmente han de guardar los comisarios y notarios del Santo Oficio de la Inquisición de Perú, cerca de procesar en las causas de fe, y criminales de ministros en que fueren reos, y contra el honor del oficio, o informaciones de limpieza, con la forma de publicar Edictos generales de Fe, y particulares, en conformidad de lo que está mandado por cédulas reales instrucciones y cartas acordadas de los señores el Consejo de su Magestad de la Santa General Inquisición, Bernardino Ruiz, Lima, 1818, p. 3

⁷ Alberghini, Joanne, *Manuale qualificationum Sanctae Inquisitionis, in quo, Omnia, quae ad illud Tribunal, ac Haeresum censuram, pertinent, brevi método adducuntur; Episcopis, Inquisitoribus, eorum Ministris, Theologis, Consultoribus, Confessariis, & Jurisconsultis perutile & necessarium, Apud Dominicum Deregni, Venetis, 1754; Carena, Cesare, Tractatus de Officio Sanctissime Inquisitionis et modo procedenti in causis fidei*, Lugduni, 1649; Cunha e Silva, Rodrigo da, *Tractatus de Confessariis Solicitantibus, Ioannem de Rueda, Vallisoleti, 1620*. Todos ellos citados por Castañeda Delgado y Hernández Aparicio (1989) y Haliczzer (1998)

preocupación en los territorios americanos (Molina, 2017). Sin lugar a dudas, la vida de los hombres de la Iglesia distaba de ser ejemplar tanto en Europa como en América y ello también quedó demostrado ante la reiteración de las resoluciones tridentinas, en los concilios americanos y sínodos que repetían con insistencia las mismas prohibiciones y recomendaciones a lo largo de los siglos, porque la realidad lo ameritaba. Y el obispado del Tucumán no fue ajeno a ello (Di Stefano y Zanata, 2006; Molina, 2017; Vassallo, 2020).

Lo cierto es que a partir de 1588, el primer comisario de la Inquisición del Tucumán: Francisco de Angulo, establecido en Santiago del Estero, sede del obispado en ese entonces, procedió contra un importante número de curas solicitantes y amancebados (Bruno, 1966). Tal fue el despliegue de Angulo, que se llegó a afirmar que “en pocos años envió presos a la casa de la Inquisición de Lima las dos terceras partes de los sacerdotes que allí había, por ser sus desafueros tales que pertenecían a aquel santo tribunal” (Bruno, 1968).

Las acusaciones en torno a la posible vida sexual de sacerdotes continuaron ventilándose durante el siglo XVII en la diócesis del Tucumán; también en Córdoba, ciudad que iba cobrando notoriedad y concentrando la vida eclesiástica de la jurisdicción, a pesar que la sede del obispado aún se hallaba en Santiago del Estero. Resultan particularmente conocidas las sospechas que esparcieron los franciscanos sobre los jesuitas, señalando que se hallaban “cargados de hijos” y “amancebados”, a través de libelos y desde sus propios púlpitos (Quarleri, 2001).

A partir del siglo XVIII, cuando Córdoba fue la sede del obispado, los sacerdotes y las mujeres siguieron encontrándose -o desencontrándose-. Por ese entonces, la ciudad se había transformado en un centro religioso por excelencia, tenía un dinamismo económico y social que llevó a la instalación de gran cantidad de sacerdotes, la construcción de conventos y monasterios, iglesias, el Seminario de Loreto, la Universidad jesuítica y, más tarde, una imponente catedral. Durante el último cuarto de ese siglo, el obispo de San Alberto fundó el Colegio de las Niñas Educandas.

A lo largo de todo el siglo XVIII, españolas viudas, jóvenes doncellas y algunas esclavas llegaron hasta los comisarios de la Inquisición de Córdoba

para poner en evidencia a sus confesores y, así pues, desnudar situaciones cotidianas de requerimientos sexuales que se producían en confesionarios, capillas o incluso en sus propias camas cuando estaban enfermas. Seguramente, para muchas no fue sencillo llegar hasta esta instancia. La credibilidad de sus palabras estaba sujeta a la apreciación social y a un bagaje jurídico tejido bajo la condición de *imbecillitas* y/o *fragilitas sexus*, considerándolas menores de edad perpetuas, débiles y con falta de cordura (Torquemada, 2013).

Al momento de la interposición de la primera denuncia en la que fue involucrado Aguirre en octubre de 1790, la diócesis recibía a un nuevo obispo: Mariano Moscoso. Fueron tiempos turbulentos para la justicia episcopal, ya que en esos años se desarrolló un juicio contra José Lino de León, el chantre de la catedral, por numerosos abusos en los que incurrió como sacerdote -entre ellos, mandar a azotar a una mujer adúltera sin que el marido la querellase- y, además, por la relación que mantenía públicamente con su amante, la esclava Bernabela, con quien tuvo una hija. Un proceso que estuvo teñido de escándalos y la conformación de grupos que apoyaban a unos y a otros, y que generó un impacto social (Ghirardi y Siegrist, 2012). Cabe señalar que, por esos años, en Córdoba se desplegaron fuertes políticas de control social que incluyeron la persecución de delitos vinculados a la moral sexual (Vassallo, 2006).

De relatos, pasiones y silencios en el obispado de Córdoba

En el período colonial gran cantidad de sacerdotes participaban de la vida social de Córdoba, algunos pertenecían a las familias más tradicionales de la sociedad mientras que otros llegaban a la ciudad para su formación y luego frecuentaban las casas de las familias locales. Confesores, consejeros espirituales y curas, dedicados al comercio, hacían visitas sociales y asistían a reuniones donde había mujeres, con quienes después terminaron vinculándose. También las conocieron en las iglesias y capillas donde las confesaban o en los mismos confesionarios; incluso algunas mujeres estaban a su servicio o al de sus órdenes. La familiaridad en el trato o las visitas pudo llevarlos a instancias que el derecho inquisitorial, el canónico

o el real los calificaba de delito, pecado o herejía, según fuese el caso (Vassallo, 2020).

Jerónimo de Aguirre y Tejeda era uno de esos hombres que pertenecía a la élite local. Descendía por línea materna del famoso conquistador Tristán de Tejeda; nació en Córdoba, allí cursó sus estudios y recibió de su Universidad los grados de Maestro en Artes (1783) y Doctor en Teología (1786)⁸.

El caso en cuestión nos acerca al relato de las vivencias de: “María Manuela del Rosario, María de la Merced, Vicenta Alvarez, Lorenza Zeron, María de la Presentación, Fautina Arias y María Josefa” contadas ante los comisarios entre 1790 y 1791. Todas ellas, mujeres pertenecientes a distintos grupos sociales, pero unidas por la experiencia común de la solicitud.

María Manuela del Rosario era una beata que vivía en la Casa de Huérfanas Nobles de Córdoba -también llamado Colegio de Niñas-. Éste fue fundado en 1782 por el obispo Antonio de San Alberto. Se trataba de una de las instituciones educativas femeninas más importantes de la época colonial y tenía como misión instruir a las mujeres “acorde a su sexo” y para “el gobierno de la casa”, ya que apuntaba a formarlas en ideales de utilidad a la religión y al estado (Lionetti, 2014; Lionetti, 2016; Mazzoni, 2019; Ghirardi, Celton y Colantonio, 2008 y García Montaña, 2019).

El colegio estaba habitado por las niñas, rectora, vicerrectora y varias beatas que se encargaban de la educación de aquéllas. Inicialmente, las beatas se habían ocupado de las tareas asistenciales, en tanto que la educación práctica la impartían las maestras. Al poco tiempo las laicas abandonaron la institución por el rigor de la reclusión y todo quedó en manos de estas mujeres (García Montaña, 2017, p.148). Entre ellas hallamos a María Manuela del Rosario, una joven de 19 años, natural de Río Tercero, quien fue la primera en denunciar al sacerdote. Se presentó ante el comisario de Córdoba: Gregorio Funes los días 25 y 29 de octubre de 1790. A éste le relató que Gerónimo la llamó en varias ocasiones al

⁸ Agradecemos al Dr. Silvano Benito Moya quien nos facilitó los datos sobre el personaje estudiado. Asimismo, véase Udaondo (1945)

confesionario y allí le preguntó si tenía “pensamientos de la carne, porque él cada vez que la veía sí”. Además, le decía “mi alma y que lindos ojos tienes”, incluso más de una vez “la abrazó y osculó en la mejilla” (A.H.N, Inquisición de Lima, Legajo 1649, documento número 8, folio 1 verso).

A esta denuncia sumamos la de María Josepha de Santa Theresa, natural de la ciudad, también beata de dicho Colegio y que contaba con 19 años a la hora de declarar ante el comisario el 12 y 16 de abril de 1791. Ante el comisario Juan Guadalberto Coaraza relató que Aguirre la había solicitado en la sacristía del Colegio, pues la llamó en varias oportunidades y allí cada vez le decía y expresaba sus afectos: “mi alma, mi vida”. Le pidió destaparse la cara para reconocerla y comprobar si estaba o no “quebrantada”, incluso la encontró “linda”. En su despliegue de seducción le dijo que “antes de ser sacerdote quería casarse con ella, pero como debía marcharse a Salta, le pidió un abrazo para recordarla” (A.H.N, Inquisición de Lima, Legajo 1649, documento número 8, folio 1 reverso - 2 verso).

Meses más tarde, en octubre de 1791, Lorenza Zerón: española, soltera y natural de la Estancia del Chamar relató de manera detallada lo sucedido con el sacerdote cuando tenía 17 años. En ese entonces Aguirre le había manifestado que la amaba profundamente, tanto que le prometió llevarla con su madre. En varias oportunidades no la citó al confesionario para “evitar decirle palabras impropias de un sacerdote, pues según él era frágil, miserable, perdía su naturaleza y, por supuesto, tenía malos pensamientos”. Incluso le pidió que “se casase con otro porque al volver de su viaje ella ya tendría muchos hijos”. No obstante, le rogó que no lo olvidase, ya que a pesar de estar lejos le escribiría cartas y ella, a su vez, debía escribirle a él (A.H.N, Inquisición de Lima, Legajo 1649, documento número 8, folio 2 verso - reverso)

Otro espacio que Aguirre utilizó para la solicitud fue la iglesia de Santa Teresa del monasterio de San José. Éste fue fundado por Juan de Tejeda el 7 de mayo de 1628, siendo el segundo de la ciudad (Braccio, 1999). Allí avanzó contra Vizenta Albares de 14 años, natural de Los Ranchos. Es necesario señalar que esta iglesia es de una sola nave y no tiene espacio para ocultarse, sobre todo en las capillas, los lugares propicios en los que actúan los solicitantes.

El día 29 de octubre y 1 de noviembre de 1790, la mujer señaló al comisario que Aguirre le había pedido que le esperase por la noche con la puerta abierta donde vivía, incluso le preguntó si era posible escapar por la ventana en caso que ingresara algún desconocido. También le dijo que la visitaría sin el hábito clerical. Situación que se repitió en cuatro oportunidades (A.H.N, Inquisición de Lima, Legajo 1649, documento número 8, folio 1 reverso).

Otra mujer que llegó a tocar la puerta del comisario en la primavera de 1790 fue María de la Merced, menor de edad, negra y esclava de Don Roque Borgorin (sic). María relató los hechos el 28 y 31 de octubre, le aseguró que el presbítero la solicitó varias veces en la hacienda donde vivía y que en esas oportunidades le pidió que lo esperase con la puerta abierta de la casa para encontrarse con ella por las noches. Situación que concretó con violencia y “tratos torpes” (A.H.N, Inquisición de Lima, Legajo 1649, documento número 8, folio 1 verso - reverso).

Finalmente, cabe citar el testimonio de Fautina Arias Riesgo (sic), soltera y de 16 años dado ante el comisario de Salta el 10 y 12 de marzo de 1792. A éste le manifestó que Aguirre le preguntó su nombre y que la visitaría, lo que hizo por la tarde después de ese encuentro. Allí la solicitó pero ella se negó como otras tantas veces y, además, sabía de otra denunciante, hija de confesión, cuyo nombre era Vizenta Albornoz. Faustina comentó que se enteró de esta situación porque él mismo le mostró una carta escrita por la testigo de Córdoba (A.H.N, Inquisición de Lima, Legajo 1649, documento número 8, folio 2 reverso - 3 verso).

La reconstrucción de los discursos vertidos en el documento nos permite conocer no solo las transgresiones que las mujeres cometían o podían cometer, sino también una serie de experiencias sujetas a los espacios sociales en los cuales convivían. Reinterpretar sus voces y hablas es ilustrar las múltiples expresiones de sobrevivencia y los esfuerzos o maniobras que hacían constantemente para resistirlas (Urta Jaque, 2020).

No obstante, muchos acontecimientos que pudieron ocurrir no figuran entre los folios de la relación de causa, las expresiones femeninas describen lo experimentado en el confesionario o fuera de él, pero fueron reinterpretadas por los hombres de la Inquisición. Los hombres del Santo

Oficio las escuchan y reinterpretan a medida que les advierten de irregularidades y torpezas (Ginzburg, 2018). Pero también silencian y no dejan registros si se consumaron encuentros sexuales, tal como lo había dispuesto la Inquisición. En definitiva, los encargados de producir esta documentación estuvieron atravesados por preconceptos e ideologías de género, sexuales y raciales a la hora de asentar los testimonios, declaraciones y fallos (Molina, 2017).

Trabajos ya realizados han demostrado que las mujeres solicitadas por los sacerdotes del Tucumán fueron principalmente solteras y casadas, aunque también se cuentan algunas viudas (Molina, 2021; Vassallo, 2017). La diversidad de estereotipos fluye de los documentos inquisitoriales. Nuestras protagonistas eran todas solteras y sus edades fluctúan entre los 14 y 20 años. Provenían de espacios geográficos diferentes, pero siempre del obispado del Tucumán y, a la vez, con posiciones y realidades sociales diferenciadas.

Del documento no se desprende si al menos entre las mujeres de Córdoba existían vínculos preexistentes, salvo María de la Merced, una esclava negra que, a medida que avanza el juicio, puede conocerse que, al parecer, servía a Vizenta. Lo cierto es que es muy llamativo que en apenas un mes hayan aparecido a declarar tantas mujeres contra Aguirre, en una comisaría que recibía una denuncia por década y la última había sido en 1760, interpuesta por la esclava Valeriana, contra el jesuita Juan de Mena (Archivo del Arzobispado de Córdoba, Inquisición, Leg. 18, Tomo 3, s/f).

¿Podríamos pensar que los hechos eran ya conocidos y se esperó el momento y la oportunidad para activarlos ante la Inquisición? Por lo que señala Udaondo en su biografía, podría pensarse que tal cosa pudo ocurrir motorizada por el obispo de Córdoba, Mariano Moscoso y del provisor y vicario general doctor Gregorio Funes “que le asestó por medio de su acerada pluma golpes formidables” y provocaron que “su silueta desapareció por completo detrás de estas nubes” (Udaondo, 1945, 37-38).

Aguirre las individualizaba y utilizaba la palabra verbal y escrita como herramienta de acercamiento y seducción. Hasta se presentó ante alguna de ellas como un hombre enamorado. También arremetió sin mayores cuidados contra la esclava negra, y esto no es casual, ya que las diferencias

de tratamiento según el lugar social al que pertenecía la mujer en cuestión, también quedaron evidenciados en los solicitantes que le precedieron en Córdoba. Incluso, entrar de noche por puertas que se dejaron abiertas, saltar por ventanas y no usar el traje clerical, también fueron estrategias que desplegaron otros sacerdotes de la jurisdicción en aquellos tiempos (Vassallo, 2020).

Más allá de los datos aportados por el documento que vamos desgranando a lo largo de las páginas, su lectura nos deja silencios y preguntas. Sabemos de sus limitaciones -es el resumen de una causa que envía el tribunal de Lima a sus superiores y en él se intenta dar cuenta de un buen desempeño-, pero en otras ocasiones, suele haber más información sobre las partes en cuestión. El proceso contra Pedro Nolasco Vega, por ejemplo, detalla, explica y manifiesta explícitamente las observaciones, dichos y apreciaciones de los comisarios hacia las voces femeninas, el rol del abogado defensor, las declaraciones del acusado ante los inquisidores de Lima, e incluso las declaraciones de los testigos en Santiago de Chile (Urra Jaque, 2021).

Lamentablemente este documento no explicita la apreciación que hicieron los comisarios sobre la fama de la que gozaban estas mujeres para habilitar sus dichos en vista a impulsar el pleito. Seguramente, la aprobación existió porque en su defecto no encontraríamos el juicio. Las limitaciones del contenido del documento producido por la Inquisición limeña también es visible, ya que de forma automática la relación de causa nos traslada a la clamosa dictada por el fiscal un 17 de junio de 1791 y de allí al 2 de marzo de 1793 cuando Aguirre fue recluso en las cárceles secretas del tribunal “a ración de pobre” (A.H.N, Inquisición de Lima, Legajo 1649, documento número 8, folio 3 verso).

Otra de las limitaciones es la escasa información que da sobre Gerónimo de Aguirre. Sólo nos dice que es un doctor presbítero de 29 años y que desplegó su trabajo como sacerdote en las ciudades de Córdoba y Salta.

Ahora bien, ¿qué actitud mantuvo Aguirre ante las acusaciones que le hizo la Inquisición? Ante la audiencia ordinaria del 4 de marzo de 1793, solamente reconoció haber solicitado a Vizenta -a quien llamaba María

Vizenta-. Y agregó que “lo hizo en varias ocasiones y en distintos lugares: en la casa de la mujer, en el monasterio de Santa Catalina y en otras iglesias que no recordaba”. Incluso “sabía de la denuncia que ésta le haría porque le avisó a través de una carta y en la que, de forma explícita, le dijo que lo delató porque otros confesores la obligaron”. En tanto que renegó de los requerimientos hechos a María de la Merced, quien estaba al servicio de Vizenta, ya que ella era solo una intermediaria entre ellos para procurar los encuentros (A.H.N, Inquisición de Lima, Legajo 1649, documento número 8, folio 3 verso - reverso).

Estos datos también nos abren el panorama de los lugares en los que se encontraban: la casa de la mujer y las iglesias de la ciudad a las que accedía este sacerdote. Entre ellas, la del monasterio de Santa Catalina, una institución fundada por la familia Tejeda a principios del siglo XVII, de la que nuestro protagonista era descendiente. Como asimismo, el vínculo de confianza que los unía y que se sostuvo por carta a lo largo del tiempo - incluso cuando él estuvo en Salta-.

En las siguientes audiencias ordinarias, fechadas los días 5 y 6 de marzo, Gerónimo aseguró que todo lo confesado ante el Tribunal era verdad, por tanto, renegó de las acusaciones en su contra. Incluso, en la audiencia de acusación del 14 de marzo dijo que poseía un “genio jocosos” y que en varias oportunidades les expresó a sus confesadas, antes y después del sacramento, que se casaría con ellas. A una la llamaba “mi Santa Rosa” y a otra, “mi Santa Sofía”. Sólo reconoció el vínculo con María Vizenta. Luego de escuchar los quince capítulos de las testificaciones y confesiones, aseveró ante el fiscal que nunca corrompió el sacramento, ni mucho menos había “hereticado”. A su defensa se sumó el abogado y doctor Don Christobal Montaña (A.H.N, Inquisición de Lima, Legajo 1649, documento número 8, folio 3 reverso- 4 verso).

En las siguientes instancias procesales Gerónimo confirmó que tuvo vínculos afectivos con una de las testigos, pero renegó de los otros, aunque reconoció haber sido cariñoso con sus confesadas (A.H.N, Inquisición de Lima, Legajo 1649, documento número 8, folio 4 verso -5 reverso).

Finalmente, Gerónimo de Aguirre y Tejeda fue condenado el 8 de agosto de 1793. En la sentencia se estableció que no podía confesar a nadie

durante cinco años y debía servir en la Casa de la Congregación de San Felipe. Además, debía realizar ejercicios espirituales, rezar salmos de rodillas, los misterios, ayunar, etc. (A.H.N, Inquisición de Lima, Legajo 1649).

Cabe señalar, que el Colegio de San Felipe donde fue destinado, había sido fundado por el virrey Toledo en 1592 y allí se impartían clases de Cánones y Leyes. La educación que entregaba estaba destinada a los hijos de élites, pues a sus aulas sólo accedían los descendientes de los conquistadores o aquellos que alcanzaran un mérito social. Funcionó como establecimiento educacional hasta finales del siglo XVIII. No es casual que el protagonista de nuestra investigación fuera enviado a cumplir su penitencia a ese lugar, suponemos que su vínculo con la élite cordobesa facilitó una sentencia menos dura en comparación a otros solicitantes.

A manera de conclusión

Como hemos visto, la Inquisición, lejos estuvo de dar protección a estas mujeres, sino que buscaba salvaguardar el prestigio de la Iglesia. El castigo que se les da a los solicitantes refleja el temor de las autoridades a ser cuestionadas por una feligresía que cree fervientemente en ellos y su doctrina. Ocultarlo, tapanlo o esconderlo potencia el orden establecido. Sin embargo, los inquisidores no son obstaculizados para dictaminar un veredicto (García Pérez, 2019).

Nuestro caso, que fue uno de los veinte que llevó adelante el tribunal de Lima entre 1750 y 1818 (Millar, 1999, 163); y nos ofrece pinceladas cotidianas sobre cómo vivían los amantes, la sexualidad, la seducción, las palabras dichas o escuchadas y las coacciones a las que estos varones sometían a las mujeres y, sobre todo, las promesas incumplidas.

De la lectura de los relatos de las mujeres sabemos que el clérigo era su confesor, con lo cual, sus requerimientos -algunos realizados en reiteradas oportunidades- tuvieron lugar en el marco de una relación de confianza, conocimiento y trato habitual.

Este juicio también muestra lo que señala Valentina Ayrolo (2017) para finales del siglo XVIII en la jurisdicción: que existían situaciones que reflejaban el relajamiento de costumbres de los hombres de la Iglesia. Pero también, que pudo tratarse de una herramienta para sacar a un potente rival de la carrera eclesiástica local. Y, en ello, la palabra de las mujeres -tal vez ajenas a estas circunstancias- fueron utilizadas y validadas por las distintas autoridades inquisitoriales para llevar adelante este proceso, contra un cura, que como muchos otros seducía y hostigaba en el confesionario, pero a quienes no les llegaba el brazo inquisitorial.

Fuentes

Archivo Histórico Nacional de Madrid (A.H.N.), Sección Inquisición de Lima, Legajo 1649, documento n° 8, folios 1-6

Archivo Histórico Nacional de Madrid (A.H.N), Sección Inquisición de Lima, Correspondencia, Legajo 2218, documento n° 15.

Archivo del Arzobispado de Córdoba (A.A.C), Inquisición, Legajo. 18, Tomo 3, s/f.

Biblioteca Nacional de Chile, Instrucción y orden que comúnmente han de guardar los comisarios y notarios del Santo Oficio de la Inquisición de Perú, cerca de procesar en las causas de fe, y criminales de ministros en que fueren reos, y contra el honor del oficio, o informaciones de limpieza, con la forma de publicar Edictos generales de Fe, y particulares, en conformidad de lo que está mandado por cédulas reales instrucciones y cartas acordadas de los señores el Consejo de su Magestad de la Santa General Inquisición, Bernardino Ruiz, Lima, 1818.

Bibliografía

ALEJANDRE, J. A.; (1994) El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitación en confesión, Siglo XXI, Madrid

AYLLÓN, F.; (1997) *El Tribunal de la Inquisición. De la leyenda a la historia*, Ediciones del Congreso del Perú, Lima

AYROLO, V.; (2017) *El brazo reformador. Las reformas eclesiásticas en tiempos de la construcción estatal. Córdoba y Cuyo en el concierto iberoamericano (1813-1840)*, Prohistoria, Rosario

ASPELL, M.; (2007) “La sollicitación en confesión”, en Eduardo Martíre (coord.), *La América de Carlos IV*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Buenos Aires

BRACCIO, G.; (1999) “Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja”, en *Historia de la vida privada en la Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870*, Tomo I, Taurus, Buenos Aires

BRUNDAGE, J.; (2000) *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México

BRUNO, C.; (1968) *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Tomo 2, Editorial Don Bosco, Buenos Aires.

CARETTA, G. A.; (2000) “Con el poder de las palabras y de los hechos: El clero colonial de Salta entre 1770 y 1820”, en Sara Mata (Compiladora), *Persistencias y Cambios: Salta y el Noroeste Argentino. 1770-1840*, Colección Universos Históricos, Prohistoria, Universidad Nacional de Rosario, Rosario

CASTAÑEDA DELGADO, P. & PILAR HERNÁNDEZ A.; (1989-1995) *La Inquisición de Lima*, Demos, Madrid, 2 volúmenes

COLLANTES DE TERÁN DE LA HERA, M. J.; (2017) “Particularidades del proceso inquisitorial por razón de sexo”, en Zamora, María Jesús -editora- *Mulieres inquisitionis. La mujer frente a la Inquisición en España*, Academia del Hispanismo, Vigo

CONTRERAS, J.; (1982) *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Akal, Madrid

DI STEFANO, R. & ZANATA, L. (2000) *Historia de la Iglesia en Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo Mondadori, Buenos Aires

GACTO FERNÁNDEZ, E.; (2012) *Estudios jurídicos sobre la Inquisición española*, Dykinson, Madrid

GALVÁN RODRÍGUEZ, E.; (1996) “La praxis inquisitorial contra confesores solicitantes (Tribunal de la Inquisición de Canarias, años 1601-1700)”, *Revista de la Inquisición*, Universidad Complutense

GARCÍA PÉREZ, F.; (2019) “Solicitud y abusos en los monasterios femeninos de Indias a inicios del siglo XVII: una aproximación”, *Hipogrifo*, número 7.2

GARCÍA-MOLINA RIQUELME, A.; (1999) *Instrucciones para procesar a solicitantes en el tribunal de la inquisición de México*, *Revista de la Inquisición*, número 8

GARCÍA MONTAÑO, C.; (2019) *Vida cotidiana en tres instituciones educativas cordobesas: Convictorio de Monserrat, Seminario Conciliar de Loreto y Casa de Niñas Huérfanas (1767-1807)*, EDUCC, Córdoba

GINZBURG, C.; (2014) *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Fondo de Cultura Económica, México

GINZBURG, C.; (2018) *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Península, Barcelona

GUERRERO GALVÁN, L. R.; (2015) “Un panorama de persecución del delito por solicitud en la Nueva España, siglo XVIII”, en Vassallo, Jaqueline y Peña Díaz, Manuel -coordinadores- *La Inquisición. Viejos temas, nuevas lecturas*, Brujas, Córdoba

GHIRARDI, MÓNICA; CELTON, D. Y COLANTONIO, S.; (2008) “Niñez, Iglesia y política social. La fundación del Colegio de Huérfanas por el obispo San Alberto en Córdoba, Argentina, a fines del siglo XVIII”, *Revista de Demografía Histórica*, XXVI, I, segunda época

GHIRARDI, M. & SIEGRIST, N., (2012) Amores Sacrilegos. Amancebamientos de clérigos en las diócesis el Tucumán y Buenos Aires. Siglos XVIII-XIX, Dunken, Buenos Aires

GRACIA, J.; (2006) Los jesuitas en Córdoba. Desde la Colonia hasta la Segunda Guerra mundial. 1585-1626, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba

HALICZER, S.; (1998) Sexualidad en el confesionario. Un Sacramento Profanado, Siglo XXI, Madrid.

HOMZA, L. A.; (2020) “Víctimas como demandantes” en Parker, Charles H. y Starr-Lebeau, Gretchen -editores- Fe y castigo. Inquisiciones y consistorios calvinistas en el mundo moderno, Cátedra, Madrid

IRIGOYEN LÓPEZ, A.; (2008) “Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII”, Hispania, Madrid, vol. LXVIII, n° 230

LIONETTI, L.; (2014) “Instruir a las niñas para salvarlas de la indigencia que aflige su cuerpo y la ignorancia que llena su espíritu”. La experiencia de la Casa de Niñas Huérfanas Nobles: Córdoba en el siglo XVIII”. Historia de la educación - Anuario, 15 (1)

LIONETTI, L.; (2016) “La instrucción de las niñas en el escenario de la sociedad colonial del siglo XVIII. Diálogo entre las fuentes educativas y las judiciales”, en J. Vassallo, Y. de Paz Trueba y P. Caldo (Coords). Género y documentación. Relecturas sobre fuentes y archivos, Brujas Córdoba

LOBOS, H.; (2009) Historia de Córdoba. Raíces y fundamentos, Ediciones del Copista, Córdoba, Tomo I

MAZZONI, M. L.; (2019) Mandato divino, poder terrenal. Administración y gobierno en la diócesis de Córdoba del Tucumán (1778-1836), Prohistoria Ediciones, Rosario

MEDINA, J. T.; (1943) El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las Provincias del Plata, Editorial Huarpes, Buenos Aires

MENESES MUÑOZ, M.; (2019) “Solicitud y praxis inquisitorial en los tribunales de México, Cartagena y Lima, siglo XVIII”, *Fronteras de la Historia*, volumen 24

MILLAR, R.; (1998) *Inquisición y sociedad en el Virreinato Peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile

MILLAR, R.; (1999) “La Inquisición de Lima y el delito de Solicitud”, en Levaggi, Abelardo -coordinador- *La Inquisición en Hispanoamérica*, Ciudad Argentina, Madrid

MOLINA, F.; (2017) *Cuando amar era pecado: sexualidad, poder e identidad entre los sodomitas coloniales (Virreinato del Perú, siglos XVI-XVII)*, IFEA / Plural Editores, Lima

MOLINA, F.; (2019) “Cuerpos extasiados, espíritus alterados. Una aproximación al vínculo entre sexualidad, placer y experiencia religiosa en la sociedad colonial peruana (siglos XVI- XVII)”, *Revista de Estudios y Políticas de Género*, número 1.

MOLINA, F.; (2021) “Miserables o mentirosas. La participación judicial y el tratamiento inquisitorial de las mujeres indígenas en las causas de Solicitud (Santo Oficio limeño, siglos XVI-XVII)”, *Diálogo Andino*, número 65

PEÑA DÍAZ, M.; (2019) *Historias Cotidianas. Resistencias y tolerancias en Andalucía (siglos XVI-XVIII)*, Comares, Granada

POSKA, A.; (2020) “El género a juicio: actitudes hacia la feminidad y la masculinidad” en Parker, Charles H. y Starr-Lebeau, Gretchen -editores- *Fe y castigo. Inquisiciones y consistorios calvinistas en el mundo moderno*, Cátedra, Madrid

QUARLERI, L.; (2001) “Poder y resistencia, imaginario y representaciones. Los jesuitas en interacción con los franciscanos y los mercedarios (Córdoba, siglo XVII)”, en Vidal, Gardenia & Vagliente, Pablo (comps.), *Por la Señal de la Cruz. Estudios sobre la Iglesia Católica y sociedad en Córdoba, s. XVII-XX*, Ferreyra Editor, Córdoba

RUIZ ORTIZ, M.; (2013) Pecados y vicios en la Andalucía Moderna (S. XVI-XVIII). Un retrato móvil de la vida cotidiana, Ediciones Rubeo

SARTORI, F.; (2018) “Los jesuitas y la Inquisición al sur del Perú en tiempos de Felipe II. Entre los discursos de poder y las formas de dominación del territorio”, *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Córdoba, Vol. 6, N° 2

SARRIÓN MORA, A.; (1994) Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX), Alianza, Madrid

TORQUEMADA, M. J.; (2013) “La esencia femenina en los fueros locales castellanos”, en Torquemada, María Jesús y Muñoz, María José -editoras- Tres estampas sobre la mujer en la historia del derecho, Dykinson, Madrid

TORQUEMADA, M. J.; (2013) “Castigo de abusadores y mujeres sin honra”, en Zamora, María Jesús -editora- La mujer ante el espejo. Estudios corporales, Abada, Madrid

TORQUEMADA, M. J.; (2015) “Sentencias y otros documentos sobre los solicitantes en la Bancroft Library”, en Álvarez Cora, Enrique -editor- Liber amicorum. Estudios histórico-jurídicos en homenaje a Enrique Gacto Fernández, Dykinson, Madrid

UDAONDO, E.; (1945) Diccionario biográfico colonial argentino, Huarpes, Buenos Aires

URRA JAQUE, N.; (2020) “Fuentes y Documentos Inquisitoriales sobre Hechiceras, Supersticiosas y Sortílegas. Mujeres Pobres y de Castas frente a los Inquisidores de Lima, siglos XVII y XVIII”, en Yéssica González -editora-, *Mujeres e Historia. Olvidos, exilios y memoria en clave de género en los márgenes coloniales. Chile y América, Siglos XVIII-XXI*, Universidad de la Frontera, Temuco

URRA JAQUE, N.; (2021) “Pasiones deshonestas en el Reino de Chile. Pedro Nolasco Vega, un solicitante ante la Inquisición de Lima, 1793”, *Revista Dos Puntas*, año XIII, número 24

VASSALLO, J.; (2006) *Mujeres delincuentes. Una mirada de género en la Córdoba del siglo XVIII*, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba

VASSALLO, J.; (2009) “Algunas notas sobre sacerdotes solicitantes y amancebados en Córdoba del Tucumán durante el siglo XVIII”, *Tiempos Modernos*, número 19

VASSALLO, J.; (2015) “Mujeres e Inquisición en los confines del Imperio, siglo XVIII” en Vassallo, Jaqueline y Peña Díaz, Manuel -coordinadores- *La Inquisición. Viejos temas, nuevas lecturas*, Brujas, Córdoba

VASSALLO, J.; (2017) “Deseo, amor y pecado: mujeres solicitadas en Córdoba del Tucumán (siglo XVIII)”, *Dos Puntas*, número 1

VASSALLO, J.; (2020) “Sexualidad y vida cotidiana de los sacerdotes del Tucumán en tiempos inquisitoriales”, *Revista Historia y Justicia*, N° 15

VASSALLO, J.; (2022) “Las huellas de las mujeres vinculadas a la Inquisición en el patrimonio cultural de Córdoba (Argentina), siglos XVIII-XIX”, *Memorias. Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe*, N°47

VIGARELLO, G.; (1998) *Historia de la violación, siglos XVI-XX*, Cátedra, Madrid.

ARTICULOS

LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN, REEXISTIR DESDE LAS PRÁCTICAS AGROECOLÓGICAS. SAN JUAN 2020-2021

Lelis Jofré¹

Alicia Naveda²

RESUMEN: Este trabajo tuvo como objetivos identificar actores sociales vinculados a prácticas agroecológicas en huertas familiares impulsados por la autoconvocatoria vecinal. Enfoca experiencias autogestivas, fundadas en la cooperación entre vecinos, para llevar adelante la resolución de problemas comunes. Se trata del cómo se produce la materialidad de un tejido social que intenta reconstruir la vida desde lo comunitario. Se focalizó la experiencia en la localidad Boca del Tigre, provincia de San Juan, donde se generó una forma distinta de tomar decisiones, de producir, distribuir y consumir, más asociada a la idea de soberanía alimentaria. Además, en esta comunidad prevalece la lógica del valor de uso en la producción de la vida material y simbólica para la búsqueda del bienestar colectivo.

Palabras clave: Producción de lo común, espacio comunitario, cooperativismo agroecológico

ABSTRACT: The main objective of this project was to identify social actors involved with agroecological practices in family ecofarms, promoted by the community's self-convocation. This work focuses on self-management experiences, based on social cooperation to solve common problems. It is about the way in which the materialization of a social network that intends to reconstruct life from the community is produced. The experience was centered on Boca del Tigre, San Juan, Argentina, where new ways of decision making, producing, distributing and consuming were developed, associated with the idea of food sovereignty. Moreover, among

¹ Instituto de Investigaciones Socioeconómicas. FACSO. UNSJ.

² Instituto de Investigaciones Socioeconómicas. FACSO. UNSJ.

the members of this community prevails the usage-value logic in the material and symbolic life production, seeking for collective welfare.

Keywords: Collective Production, Community Space, Agroecological Cooperativism.

Introducción

Este artículo³ explora las características de una experiencia de producción agroecológica que se lleva adelante en el territorio sanjuanino, en un complejo escenario de lucha por una producción común para la subsistencia de sus pobladores. Se realiza no sólo y principalmente a través del cultivo de los alimentos, sino también desde un tejido de la vida comunitaria del propio espacio territorial, con sus especificidades; construyendo nuevas ideas y acciones colectivas. En un contexto nacional de producción anclada en el agronegocio⁴, la atención de este trabajo se focaliza en los actores sociales que, a través de sus prácticas confrontan esa hegemonía.

Se analizan tipos de producciones saludables y no contaminantes como expresión de formas alternativas, explorando aquellos aspectos que diferencian y caracterizan a los productores agroecológicos en la provincia de San Juan, a partir de sus saberes, de su visión acerca de la vida como totalidad y de su actividad productiva. Los interrogantes que guiaron la tarea refieren a: ¿Qué novedades político-sociales colectivas emergieron en

³ El presente artículo se realizó en el marco del proyecto de investigación “Desafíos del posdesarrollo: Prácticas productivas alternativas y sus potencialidades transformadoras, San Juan 2020-21” dirigido por la Dra. Alicia B. Naveda, realizado en el Instituto de Investigaciones Socioeconómicas de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Juan

⁴ Agronegocio según Svampa (2014): “En primer lugar, la orientación a la exportación, a la producción de commodities, a la gran escala y al monocultivo; elementos que habilitan la incorporación del actual modelo de agronegocios que impera en nuestro país en lo que hemos denominado la lógica del extractivismo. En segundo lugar, la búsqueda de mayor rentabilidad por parte de los actores involucrados en el modelo, sobre todo a través del monocultivo de la soja, lo que tiene como correlato la tendencia al acaparamiento de la tierra y la expansión de la frontera agraria, fenómeno que explica la mayor deforestación, la pérdida de biodiversidad, la expulsión de campesinos e indígenas y, en el límite, el notorio incremento de la criminalización y los asesinatos de campesinos e indígenas. En tercer lugar, los impactos socio-sanitarios de la utilización masiva e intensiva de glifosato, a través de las fumigaciones, los que se tornan cada vez más visibles en el corazón mismo de las provincias sojeras.” (p. 129)

la construcción común del espacio territorial? ¿Por qué la producción agroecológica? ¿Cómo se organiza la producción, la comercialización y distribución de sus productos? ¿cómo se relacionan con organismos de gobierno? También, la descripción de las expectativas socio comunitarias a futuro, a partir de esta experiencia.

Con el propósito de explorar algunos aspectos que posibilitaron esta forma de producción de lo común, se seleccionó como unidad de observación la localidad Boca del Tigre, del departamento de San Martín. Se utilizó una estrategia cualitativa de tipo exploratorio y descriptiva, focalizando la experiencia de productores familiares agroecológicos, con la participación del INTA y del gobierno municipal. Se realizó el análisis de exposiciones y testimonios en la modalidad Conversatorio, entrevistas radiales, entrevista colectiva abierta a los integrantes de la cooperativa Boca del Tigre. Como condición particular, se destacó la aparición de un emergente sanitario mundial, la pandemia covid-19, que introdujo cambios en la vida socioeconómica de las comunidades en general y que influyó en la necesidad de fortalecer esta experiencia productiva en particular, alentando nuevas formas de reexistir.

1. Lógicas de construcción del espacio socio territorial.

La construcción social de un territorio supone diferencias, a veces radicales, en la producción del espacio, en la forma de producir los alimentos, la reproducción de la vida, la relación con la naturaleza y las distintas lógicas de apropiación o cooperación con la que se manifiesta la existencia humana. Estas diferentes racionalidades se enlazan a distintos y contradictorios intereses de clases sociales. El avance del capitalismo se edifica sobre la profundización de desigualdades sociales a nivel mundial y las expresiones locales de esa expansión global, debería ser analizadas en su particular conformación temporal, local y espacial. Henry Lefebvre reflexiona:

¿Es el espacio una relación social? Sí, sin duda, pero es inherente a la relación de propiedad (el propietario de la tierra, en particular), también está vinculado a las fuerzas productivas que dan forma a esta tierra. El espacio está impregnado de relaciones sociales; no sólo está

sostenido por las relaciones sociales, sino que también está produciendo y es producido por las relaciones sociales. (Lefebvre, 1976. Conferencia)

Así, en relación al concepto de Territorio Porto-Gonçalves (2009) sostiene que:

“el territorio no es algo anterior o exterior a la sociedad. Territorio es espacio apropiado, espacio hecho cosa propia, en definitiva, el territorio es instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él. (...) En un mismo territorio hay, siempre, múltiples territorialidades. Sin embargo, el territorio tiende a naturalizar las relaciones sociales y de poder, pues se hace refugio, lugar donde cada cual se siente en casa, aunque en una sociedad dividida”. (p.126)

Los procesos de territorialización en clave agroextractivista supone relaciones sociales configuradas sobre la base de su posición en relación con la propiedad o no de los medios de producción, de lo que se desprende sus condiciones de posibilidad en relación con la toma de decisiones. Según Mançano Fernandes, B. (2008) “La propiedad es una relación social y territorial, lo que nos permite estudiar los territorios de las clases sociales” p. 14; cuestión ésta, que no es objeto de profundización en este trabajo, pero que no puede dejar de mencionarse como una piedra angular de la configuración histórica de la desigualdad social creciente en Latinoamérica⁵.

La construcción territorial actual puede considerarse un escenario de disputas acerca de las lógicas de producción y reproducción de la vida socioambiental. En este sentido, Manzanal (2017) sostiene que “en el presente, los usos del espacio y de sus recursos son cada vez más intensivos, regresivos y degradantes, en tanto responden a crecientes

⁵ Gambina, Julio (2020) “La CEPAL proyecta que el número de personas en situación de pobreza se incrementará en 45,4 millones en 2020, con lo que el total de personas en situación de pobreza pasaría de 185,5 millones en 2019 a 230,9 millones en 2020, cifra que representa el 37,3% de la población latinoamericana. Dentro de este grupo, el número de personas en situación de pobreza extrema se incrementaría en 28,5 millones, pasando de 67,7 millones de personas en 2019 a 96,2 millones de personas en 2020, cifra que equivale al 15,5% del total de la población.” Recuperado de <https://www.nodal.am/2020/08/america-latina-proyecciones-preocupantes-de-la-cepal-por-julio-c-gambina/>.

procesos de concentración de la riqueza, financierización de la economía y a repetidas crisis de sobreacumulación” p.7.

2. Aspectos de las políticas agro-territoriales predominantes en las últimas décadas.

Hacia los años '90 se consolidó la lógica capitalista con relación a la naturaleza y su biodiversidad, que fue la de considerarlos una mercancía más, sujeta a la valorización y posterior acumulación del capital, para lo cual estimula el avance tecnológico en Latinoamérica. La configuración política agraria neoliberal del territorio se tradujo en el avance del capital sobre los bienes comunes naturales, basado en el monocultivo impulsado por transnacionales y socios locales⁶. Se impulsó el desarrollo de la biotecnología como paso a la Revolución verde⁷, que generó grandes extensiones de monocultivo en la geografía rural destinada a producir para la demanda externa.

En Argentina se incrementó la producción de granos, cereales y oleaginosas, la rentabilidad quedó ligada al precio de los commodities. El modelo productivo estuvo definido prácticamente por la reprimarización de la economía reorientando el eje hacia actividades con escaso valor agregado (Svampa,2013). El objetivo principal de las inversiones fue de maximizar la rentabilidad en el que otros factores jugaron un rol importante, ejemplo de ello fueron las innovaciones mecánicas, químicas y la gestión de todo el circuito.

La gestión en redes refiere al sistema a través del que los actores sociales especializados y jerárquicos realizaron contratos enfocados en el logro de grandes negocios de los pooles de siembra, de los fideicomisos. Esta

⁶ “Los actores que permiten la comercialización y siembra de organismos genéticamente modificados son funcionarios y académicos vinculados directamente a las empresas que producen esas mismas semillas. Caso testigo es la Comisión Nacional Asesora de Biotecnología Agropecuaria (CONABIA), de Argentina, creada en 1991 por el gobierno de Carlos Menem. Su integración fue secreta durante 26 años, hasta 2017, cuando la nómina de integrantes fue filtrada por la prensa. De 34 integrantes, 26 pertenecían a las empresas o tenían conflictos de intereses.” (Atlas del Agronegocio,2020, p.13)

⁷ “La Revolución verde se impone a partir de 1960 como un nuevo paradigma de producción industrializada, basada en los monocultivos, la utilización de maquinaria pesada, la aplicación de agrotóxicos y la concentración de la tierra. Según este paradigma, las semillas criollas y nativas son consideradas poco productivas y, por ser consideradas mercancías, deben ser reemplazadas por las “semillas mejoradas” supuestamente más productivas” (Atlas del Agronegocio,2020, p.72)

cuestión también impacta en la escisión entre los grandes y pequeños productores, dado que éstos últimos no tienen acceso a esa práctica ni a esa lógica de gestión y quedan excluidos de toda posibilidad de negocio.

Las formas de producción del espacio se vincularon esencialmente con el sector primario de la economía: “Específicamente se centran en la expansión de la producción de commodities y de la gran minería. Ambas conforman las formas productivas dominantes en la configuración del espacio latinoamericano.” (Manzanal, 2017, p.7).

Varios estudios (Harvey, 2004; Svampa, 2013; Manzanal 2017; Gudyñas, 2009 entre otros) dan cuenta de la reprimarización de la economía extractivista, deforestación para monocultivo y del avance de enclaves mineros que se fue manifestando en una severa contaminación ambiental, de la mano del desplazamiento y empobrecimiento de poblaciones, en varias ocasiones en un escenario de conflictividad social. Según Naveda:

(...) desde septiembre de 2015 se desató una gran crisis ambiental producida por el derrame de más de un millón de litros de solución cianurada en la mina de oro Veladero situada al nor-oeste de la provincia de San Juan, cercana a las nacientes de ríos y glaciares. Esta situación generó una gran reacción popular⁸. (2016, p.125)

Las características de la racionalidad neoliberal del extractivismo y el agronegocio implementadas en las últimas cuatro décadas se centraron en un proceso de privatización que junto con los cambios tecnológicos fueron construyendo un escenario favorable a las economías de escala. Mientras más hectáreas se trabajan, menor es el costo de producción siendo esto funcional a los grandes productores; favoreciendo la concentración de capitales, el acaparamiento de tierras y el antagonismo de intereses entre grandes y pequeños productores. En un reciente trabajo de investigación

⁸ Dicha reacción se cristalizó en una auto convocatoria y organización de los pobladores vecinos a la megaempresa minera. Jofré (2018) señala: “Esta organización denominada “Asamblea Jáchal No Se Toca” se ha consolidado como organización en asamblea permanente y promueven la defensa del agua y la vida ocupando un espacio físico para su actividad política y social a través de una carpa montada en la plaza central de Jáchal desde 2015 a la fecha. Su lucha se resume en la consigna Cierre, Remedación y Prohibición, especialmente dirigida a la explotación minera en Veladero, pero extensivo a otros proyectos de índole similar, presentes y futuros”. (p.12)

acerca del agronegocio para el Cono Sur, con datos del Censo Agropecuario 2018, Vicente, Acevedo, y otros, señalan:

“En comparación al año 2002, desaparecieron el 25,5% de los establecimientos productivos. Si se tiene en cuenta el censo de 1988 (anterior al inicio del modelo transgénico) la caída es del 41,5%. Se confirma también la tendencia a concentrar mucha tierra en pocas manos: el 1% de las explotaciones agropecuarias controla el 36,4% de la tierra, mientras que el 55% de lxs pequeñxs productorxs (con menos de 100 hectáreas) cuentan con solo el 2,2% de la tierra”. (Atlas del Agronegocio 2020, p.46)

La forma de producción imperante recurre a la modificación genética de las semillas, el masivo uso de agroquímicos que producen contaminación, el alto costo de los insumos biotecnológicos que es inaccesible a los pequeños productores con bajo nivel de capitalización y que son la mayoría de las familias agricultoras. Conjuntamente, se fue desarrollando un creciente interés por la producción agroecológica, conceptualización que resignifica antiguas prácticas rurales y que vuelve con fuerza de actividad concreta y como respuesta antitética ante el modelo productivo basado en el monocultivo.

El director de Agroecología de la Nación, Cerdá, Eduardo señaló:

“En relación con el cultivo intensivo de soja, hemos perdido entre el 30 y el 50% de la materia orgánica de los suelos. De 38 millones de litros de agroquímicos por año en la década de los 90, hoy (2020) estamos en los 500 millones. (...) Los agroquímicos están en las nubes, en los ríos por ej.: en el río Paraná, en el algodón, en los alimentos. Con esta forma de producir, los alimentos disminuyen la cantidad de niveles de minerales, a cambio de aumentar el volumen de producción. Esto está demostrado científicamente”. (Conferencia 2020).

En síntesis, el proceso de apropiación de los bienes naturales, la expansión del agroextractivismo y la pauperización creciente de la población han generado distintas manifestaciones de colectivos sociales que se oponen a esta dinámica de concentración en pocas manos. Estos movimientos multiformes se agrupan por objetivos conjuntos y concretos,

se organizan y elaboran formas políticas proponiendo nuevas formas de vida social y en cada experiencia se va tejiendo un específico entramado vital, por eso lo común es particular y situado.

3. La agroecología como práctica de reexistencia y la construcción de lo común.

La práctica agroecológica, de los colectivos rurales y periurbanos, ha permanecido históricamente como recurso primario de la vida cotidiana, como táctica alimentaria esencial de las familias rurales pobres, desplazadas del trabajo registrado y con escaso acceso a servicios de salud, agua potable, educación formal. Según Marasas:

“Como práctica productiva, la AE⁹ tiene su origen y una historia vinculada al manejo que el campesinado y las comunidades originarias latinoamericanas han realizado durante siglos, pues estas prácticas han mantenido la producción, incluso en ecosistemas frágiles como los andinos, las zonas con grandes pendientes o inundables” (2012, p.16)

El renovado interés que despierta la agroecología como práctica y como concepción de vida, es también un recurso para resolver la pobreza y el desplazamiento de las familias agricultoras. Conjuntamente se revalorizan los saberes ancestrales en armonía con los bienes naturales y buscando mejorar su calidad de vida. Se fundamenta en la necesidad de garantizar el acceso a los alimentos a su comunidad a través de la diversidad de cultivos. En este sentido, el concepto de reexistencia remite a la idea fuerza dotada de pensamientos, acciones, sentires para transformar con el otro el propio espacio territorial. Desde la ecología política Leff sostiene:

La crisis ambiental lleva a repensar la realidad, a entender sus vías de complejización, el enlazamiento de la complejidad del ser y del pensamiento, de la razón y la pasión, de la sensibilidad y la inteligibilidad, para desde allí abrir nuevas vías del saber y nuevos sentidos existenciales para la reconstrucción del mundo y la reapropiación de la naturaleza.” (2007, p.48)

⁹ AE: siglas con las que el autor sintetiza Agroecología

La emergencia de nuevas epistemologías que surgen de un entramado vecinal, barrial, local urbano y/o rural; a expensas de necesidades sentidas por colectivos sociales, fue advertido por autores como Mignolo (2003): “Las diferencias sólo se manifiestan en la relación, en el contacto, de ahí su carácter contingente geográfico y social. Son epistemologías que emergen en el contacto de epistemes distintas.” (Mignolo en Goncalvez 2009, p. 22).

Las luchas por alimentarse, por el acceso al agua, por los puestos sanitarios, por un techo, por cómo proyectar espacio y tiempo, condujeron a diversas prácticas y aprendizajes colectivos, desde la autoconvocatoria, para definir porqué se unen, para qué y cómo sostenerse en el tiempo. Estas experiencias comunitarias dieron paso a estudios sobre la producción de lo común.

En estas experiencias, los protagonistas no son ni el Mercado, ni el Estado, son las propias comunidades, en palabras de Gutiérrez (2020):

En la mayoría de los casos, las relaciones sociales que producen común suelen emerger a partir del trabajo concreto y cooperativo de colectividades humanas autoorganizadas que tejen estrategias articuladas de colaboración para enfrentar problemas y necesidades comunes y garantizar así la reproducción y el cuidado del sustento material y espiritual de sus comunidades de vida. (...) lo común da cuenta antes que nada de una relación social, una relación social de asociación y cooperación capaz de habilitar cotidianamente la producción social y el disfrute de riqueza concreta en calidad de valores de uso; es decir, de bienes tangibles e intangibles necesarios para la conservación y reproducción satisfactoria de la vida” (p. 11)

Por otra parte, la política de producción de lo común es de autogestión e interdependencia. No es mercado ni estado céntrico, se produce común en donde se trabaja y se comparte entre muchos definiendo colectivamente los términos de la producción y su disfrute. Se desenlazan los fundamentos de la propiedad privada para gestionar lo común en términos de la relación social.

Lo común no es una categoría clasificatoria que aluda a la propiedad, sino que es una idea o proyecto que motoriza la reorganización de la

convivencia social. Se trata del ¿cómo? se produce la materialidad de un tejido que intenta reconstruir la vida desde lo comunitario, que en varios sentidos sugiere antagonismos al individualismo competitivo predominante.

(...) la noción de “lo común” en su doble significado: como relación social y como categoría crítica. Relación social en tanto lo común es una práctica que se produce y moldea colectivamente. En este sentido, sostenemos que lo común da cuenta de una relación social de asociación y cooperación capaz de habilitar cotidianamente la producción social y el disfrute de riqueza concreta en calidad de valores de uso; es decir, de bienes tangibles e intangibles necesarios para la conservación y reproducción satisfactoria de la vida (Gutiérrez, Navarro, Linsalata 2017: 388-389).

Y por otro lado, hablamos del contenido crítico de lo común en tanto, su producción aunque coexiste de forma ambigua y contradictoria con las relaciones capitalistas, no se ciñe plenamente a sus ordenamientos y su existencia expresa la inestabilidad e incapacidad de su incesante ambición de totalización” (Aguilar y Navarro, 2019, p.309)

Son luchas sociales para la reproducción vital, que enfrentan las viejas estructuras patriarcales, la preeminencia del éxito individual, del mercado centrismo, a través de un conjunto de vínculos de colaboración, de cooperación, de la reunión de lo diverso, en un mundo que hoy reclama un cambio profundo para la preservación de la vida.

Esta perspectiva que pone en valor, una gama muy amplia de procesos colectivos imaginativos, inventivos que producen cotidianamente la vida humana y sus ecosistemas locales, en un despliegue multiforme, con diferentes capacidades políticas de sus actores sociales.

“Resulta que si la acumulación capitalista y la reproducción de la fuerza de trabajo se ponen en primer plano, queda invisibilizada y negada la amplia galaxia de actividades y procesos materiales, emocionales y simbólicos que se realizan y despliegan en los ámbitos de actividad humana que no son, de manera inmediata, producción de capital, aunque ocurren en medio de toda clase de subsunciones, cercos,

reducciones y agresiones.(...) la búsqueda cotidiana por reproducir la vida excede al capital, podemos reproducir al capital, pero no todo queda contenido en esa tarea.” (Gutiérrez y Navarro 2019, p.301)

En este sentido, se intenta observar la vasta gama de procesos y acciones comunitarias que no son aprehendidas en la categoría reproducción de la fuerza de trabajo estrictamente como pilar del proceso de acumulación capitalista. Por ello, centra su interés en enfocar las experiencias colectivas muy variadas que se desarrollan a expensas de la producción y reproducción de la vida en comunidades marginadas o desplazadas del actual proceso de acumulación capitalista: agresivo, extractivista y ecocida.

4. La construcción de lo comunitario

La especificidad del hacer comunitario alude a una praxis nacida en las necesidades vitales; es una relación social ligada a la garantía de la reproducción de la vida, cuyos objetivos son el cuidado de sus ecosistemas y el uso de la riqueza material de que disponen a la vez que se regeneran los vínculos intersubjetivos. La prioridad es el valor de uso, la posibilidad del acceso a los recursos del conjunto de los integrantes de las comunidades a través de acuerdos colectivos previos.

En palabras de Martínez Luna (2018): “Comunalidad, percibe al mundo desde dentro¹⁰, por ello, no es poder, sino interdependencia, no es propiedad, sino compartencia, no es mercado, sino complementariedad” (p.9). Se rediscuten los términos del poder, la apropiación, el individualismo desde acciones comunitarias. “Precisamente, vernos que somos parte, no centro del mundo. Vernos o sentirnos dentro y no propietarios del mundo puede sonar a algo muy complejo.” (p.5)

¹⁰ Sin embargo, en nuestro continente y quizás en otros, se forjó o se cultivó una visión contraria. Si, la visión desde dentro, la visión que hace del ser vivo, un resultado de todo. Su manera de exponerse sería la siguiente: Lo que miramos está fuera de nuestro organismo, lo mismo lo que tocamos, lo que olemos y lo que escuchamos, pero lo fundamental; lo que respiramos. El oxígeno, el agua, la comida y el cobijo, así como el clima, está fuera de nosotros, por ello todo nos construye, nos hace, y nosotros simplemente andamos ese mundo que nos crea. (Martínez Luna, 2018, p.5)

Desde esta perspectiva, a propuesta de Martínez Luna, la premisa que orienta la vida social sería “existo, luego pienso”, cambiando el eje de pensamiento cartesiano antropocéntrico, paradigma sostén de la modernidad capitalista. De esta manera, se parte de la idea que los humanos somos parte de la naturaleza al igual que todo el resto de los seres que habitan el planeta. En esta línea, Gutiérrez y Navarro proponen:

“componer una mirada relacional y holística de la vida en contraposición con el paradigma mecanicista y cartesiano de la ciencia moderna (Capra 1999), lo que a su vez se vincula con habilitar una sensibilidad y vivenciar una experiencia cognitiva ecológica que nos lleve a hacernos cargo de nuestra singularidad como humanos y reconectar nuestra existencia en interdependencia con otros para sostener la vida”. (2019, p.311)

Se trata entonces, de que existen experiencias comunitarias situadas, particulares, que generan lineamientos políticos para resolver cada desafío concreto en la búsqueda de formas autogestivas. Las decisiones se votan por mayoría y se requiere un reordenamiento del tiempo de cada integrante y del colectivo para hacerse cargo de garantizar la producción material y simbólica de la vida del colectivo. Esta búsqueda de lo común, y la toma de las decisiones acerca de su futuro, implica un esfuerzo extraordinario ya que no se realiza a expensas del mercado ni del Estado. Gutiérrez señala:

Las relaciones sociales de co-operación en torno a equilibrios negociados y coordinados no exentos de contradicciones con el fin de reproducir la vida social. A partir de éstos una colectividad asume capacidad autónoma y autorregulada de decidir sobre asuntos relativos a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social en el tiempo; además, en una sociedad capitalista esta manera de reproducción de la vida se recrea en una articulación contradictoria con la forma específica de organizar la vida social centrada en el valor de cambio. (2018, p.479).

Por otra parte, la construcción social de lo común se sitúa en ciertas condiciones históricas, a partir de experiencias llevadas a cabo por pequeños colectivos que buscan reedificar su vida a partir de un proyecto común. Uno de los aspectos en discusión es el concepto de horizontalidad:

“una comunidad política (por ejemplo, una asamblea) adquiere un carácter horizontal no por una simple decisión formal de que todos los que están allí serán iguales, sino por un esfuerzo consciente y constante de garantizar las condiciones para la igualdad real [...]. La verdadera horizontalidad no consiste en esconder bajo la alfombra las desigualdades existentes, sino en superarlas o reconocerlas” (Adamovsky, 2007, en Navarro, 2016 p.153)

Las diferencias de lo que cada actor social conoce, sabe, genera; puede conformar jerarquías, “las diferencias no son el problema, el problema es la jerarquía. La jerarquía hace que las diferencias se vuelvan una fuente de discriminación, de devaluación y de subordinación” (Ros, 2012, en Navarro 2016, p.154)

5. Los nuevos aprendizajes en la autogestión.

La idea del tiempo su uso y su calidad adquieren una trama cotidiana distinta en la producción de lo común: en tanto que la idea del tiempo ordenado de ordinario está relacionada en la concepción mercantilista con las horas de trabajo y las horas extraordinarias y casi sin valor de cambio que se suelen destinar al ocio, el arte, las fiestas, etc. No es un detalle que las horas extraordinarias suelen ser subsumidas en un ideario que las señala como aquellas que suelen alterar y desorganizar los tiempos de la relación capital/trabajo. ¿Sería posible construir otros ritmos, otras formas de producir y valorar los tiempos y formas de nuestra vida? Al respecto, Gutiérrez (2019) señala:

“los tiempos cuando se despliegan las luchas son, igualmente, extraordinarios, donde la actividad cotidiana se altera y se reorganiza. La calidad del tiempo es siempre diversa y heterogénea, por más que exista una fuerte presión del capital por fijarlo en su calidad lineal y homogénea, donde cada instante es igual al anterior y será idéntico al próximo.” (p.302)

Las ideas naturalizadas en la forma de producción capitalista suponen que el ordenamiento social se produce a través de las posiciones sociales logradas en el mercado, durante el juego de la oferta y la demanda y en donde el estado actúa de regulador de los desequilibrios:

“el individuo ya no es una subjetividad sino un poseedor de bienes o símbolos de bienes” (...) El modo liberal de reducir y controlar lo social consiste en la conversión de lo social a la figura del mercado bajo protección estatal. Para los liberales no hay, en rigor, contradicción entre mercado y estado; éste es condición normativa y coercitiva de aquél (Tapia, 2008, p.17)

La cuestión política de la producción de lo común, “casi siempre generada a partir de la experiencia y politización de algún tipo de escasez o pauperización causadas por los principios de distribución existentes” (Tapia, 2008, p. 57) tienen diversas expresiones a lo largo de Latinoamérica, especialmente en espacios rurales. Elaboran sus propias estrategias distintas, situadas, locales, pero que muestran algunas características similares como la auto convocatoria, las formas decisionales, su origen prescindente del mercado y del estado, etc. En palabras de Tapia:

“Democratizar implica ampliar el reconocimiento de lo social y su contingencia a través de una ampliación de la política que se desplaza de la estatal vigilancia y protección de la propiedad privada y la reducción de lo social, hacia la producción intersubjetiva y dialógica de la subjetividad individual y el horizonte cultural de existencia colectiva” (2008, p.19)

La generación de políticas tiene que ver con las definiciones concretas y consensuadas de las ideas y acciones conjuntas para llevar adelante cotidianamente la producción colectiva y el sostenimiento de la producción material y simbólica, generando nuevas formas de vinculación entre los actores sociales, nuevas formas políticas. Se despliegan discusiones fértiles y energía física en donde los tiempos de trabajo se transforman con nuevo sentido, se piensa, se produce y se decide colectivamente. Se elaboran estrategias políticas para llevar adelante llevar unas relaciones de interdependencia y de autorregulación en base a decisiones del cómo constituirse y relacionarse al interior del colectivo y con otras instituciones. Según Gutiérrez (2020):

“Nuestro aporte más importante, en este ámbito, ha sido profundizar en la reflexión sobre la politicidad comunitaria, que se aprende y se cultiva cotidianamente a través de significativas y complejas actividades

realizadas, individual y colectivamente, de manera reiterada y continua, al interior de las múltiples tramas de reproducción de la vida; pese a la drástica negación e invisibilización —igualmente insistente— de su carácter eminentemente político, por los diversos regímenes modernos de gobierno y dominio.” (p. 5)

Por otra parte, durante la experiencia de producir y reproducir la vida con objetivos colectivos, se generan novedades en las formas de trabajar y pensar para llevarlos a cabo y se delibera colectivamente en términos de su usufructo. Todo este proceso capacita, recobra saberes de generaciones anteriores, se comparten esos conocimientos, se educa durante estas acciones comunitarias, se habilita cotidianamente a través de relaciones de interdependencia y reciprocidad, la producción de bienes comunes.

6. Cooperativa Boca del Tigre.

En distintos departamentos de la provincia se llevan adelante cultivos y crianza de animales de modo agroecológico. A este proceso se fueron incorporando un número cada vez mayor de pequeños productores, chacareros, de agricultura familiar principalmente, en distintos departamentos. En este trabajo, se aborda particularmente, una descripción de la experiencia en la localidad de Boca del Tigre con una población de alrededor de 300 habitantes (unas 90 familias) ubicada en el departamento de San Martín, distante a unos 40 km de la capital de San Juan, con 435 km² y 11.115 habitantes según datos del Censo 2010. Los actores sociales relevantes para este caso son: Las familias autogestivas, el gobierno municipal y el INTA. Un grupo de vecinos decidieron la constitución de una cooperativa; desde el Municipio se generó el programa “San Martín Agroecológico” con el lema de “Estrategia productiva comunitaria” destinado a las familias agricultoras, sumado al asesoramiento del INTA.

El proyecto se originó en los encuentros entre vecinos que comenzaron a establecer diálogos para generar lazos solidarios de trabajo productivo y sobrevivir a la falta de empleo, en un escenario de agudización de una crisis económica sin precedentes. Este tejido vecinal se fortaleció durante el aislamiento sanitario establecido por el gobierno nacional en 2020, forzado por la pandemia, en el que ya prevalecía un sistema alimentario en franco deterioro. Luego de darle forma a los primeros pasos de la auto

convocatoria vecinal, se aceleraron las gestiones con el Municipio, cuyo intendente es vecino y aceptó colaborar con la experiencia agroecológica dando curso al Programa San Martín Agroecológico. Al decir de Botero (2019),

“Tejer lo colectivo significa aportar desde la singularidad de cada quien sus movimientos de transformación del poder a partir de la historia que se padece. Del poder de subordinación al poder de lo posible, lo imposible y lo impensado, las epistemologías no enteradas de sí mismas, como lo narra Certeau (2007)” (p.52)

En este caso particularmente, la trama colectiva nació del diálogo entre vecinos atravesados por necesidades vitales comunes, aquellas no resueltas por la dinámica del mercado capitalista global (cuya lógica de reproducción es la apropiación de la naturaleza y del trabajo humano), ni por el aparato estatal dedicado a garantizar y administrar los movimientos del mercado. En síntesis, garantizar la cuestión alimentaria y realizar su propia producción, fue desencadenando un sinnúmero de procesos micropolíticos, para afrontar el desafío desde lo más concreto hasta proyectarse en un espacio comunitario a la medida del sueño colectivo.

a) Los inicios de una cooperativa tejida por las mujeres.

La propuesta surge de vecinos autoconvocados, unas 15 personas atravesadas por el intercambio de ideas de cómo organizarse y producir. Deciden darle forma a la Cooperativa, pero algunas de las cuestiones a resolver fueron ¿qué y cómo producir?

“Hay una romantización de lo que es la Agroecología y creo que hemos elegido la Agroecología porque era el diferencial que nos permitía ponerle valor agregado a una práctica que teníamos. Eso ha implicado discusiones sobre si Roundup sí o no.... abono sí o no...Se iba dando esa discusión en simultáneo, entre queremos comer productos sanos...somos pequeños productores/as, la única diferencia que podemos hacerle a las grandes tomateras es que nuestro producto sea

otra cosa y entendimos también ahí que podemos también podemos comer otra cosa.” (Ana)¹¹

El rol clave para la defensa de la alternativa agroecológica estuvo a cargo de las mujeres. ¿Por qué fue de este modo?:

“La cooperativa es un instrumento que nos organiza, para mejorar la calidad de vida de las personas que vivimos en Boca del Tigre y creo que esa es un aporte grande que lo pensamos como mujeres y los compañeros varones lo fueron entendiendo, fue una disputa micropolítica.” (Ana)

El enfoque agro productivo ecológico, contiene en su fundamento la idea de la cooperación, el cuidado de la biodiversidad, la sinergia social para producir alimentos saludables, de modo que la organización es una Cooperativa que además procuró constituirse con 50% varones y 50% mujeres.

“Las mujeres estamos más acostumbradas a la producción traspatio. No tenemos acceso a agroquímicos, no lo tenemos incorporado. En cambio los compañeros, que son empleados como obreros rurales, sí tienen acceso y experiencia con esos insumos. Nosotras ponemos aromáticas, flores para repeler a ciertos bichos. Tenemos menos recursos económicos, pero somos más ágiles. Pero finalmente los compañeros cayeron en la cuenta: hoy es muy satisfactorio escucharlos hablar de bioinsumos”¹². (UTT, 2021)

Un aspecto que se destaca en estos procesos de construcción comunitaria es la sustancial participación y decisión de las mujeres en las actividades y trabajos cotidianos para sostener la producción y reproducción de la vida. “Las mujeres cocinan, crían, cuidan, curan, siembran, cosechan y en general, sostienen las economías de sustento” (Navarro Trujillo, 2017, p. 235)

¹¹ Se utilizan nombres sustitutos para preservar las identidades a los/as entrevistados/as.

¹² UTT. 2021. Entrevista: <https://uniondetrabajadoresdelatierra.com.ar/2021/09/10/una-nueva-cooperativa-sanjuanina-que-genera-trabajo-y-tomates-sanos/>

Sin embargo, el trabajo colaborativo entre vecinos constituye una conquista en otros sentidos, en el caso de Violeta, contribuyó en las posibilidades de disfrutar de cerca el crecimiento de su pequeña hija, de no verse obligada a realizar largos viajes para realizar trabajos precarios.

“la cooperativa me ha generado una solución, no tenemos ganancias ni vemos dinero, yo soy madre y puedo venir con mi hija a trabajar. Cualquier actividad que sea de la cooperativa puedo venir con ella, la pequeña está ahí jugando, juega con la cabrita o con la nieta de L., ahora se visibiliza el tema de los trabajos de las madres, no tener que trabajar en relación de dependencia cumpliendo horario y viajando largas distancias ha sido para mí una solución”.

Aunque el incipiente trabajo en la cooperativa todavía no constituye un sostén económico, tiene un alto impacto social, emocional; porque disfruta de su nueva ocupación en la que se siente contenida como trabajadora y como madre.

La ONU publica en su último informe¹³ que las mujeres rurales son quienes velan por la seguridad alimentaria de sus comunidades, desempeñan un rol fundamental desde el cultivo, preparación y distribución de alimentos, “Sin embargo, no ejercen el mismo poder que los hombres, por consiguiente, ganan menos dinero y experimentan una mayor seguridad alimentaria.” (ONU Mujeres, 2021, news)

b) La organización

Se conformó un Comité de emergencia, “comenzamos nuestra experiencia de organizar vecinos con conocimientos de base rural porque históricamente somos obreros rurales.” Luego se fueron incorporando el INTA, la SAF, el Municipio en el armado de la Cooperativa. Con el INTA se organizó el programa teniendo como ejes: 1) Saber hacer (asesoramiento técnico); 2) Disponibilidad de suelos (por parte de los productores); 3) Servicios municipales. Una profesional del INTA, señala: *Las familias son obreros rurales en una economía paralizada, congelada, con serios riesgos de acceso a la alimentación necesaria. Comenzamos plantando tomates para hacer salsa cuando*

¹³ ONU (2021): Mujeres Más allá de la pandemia de COVID-19: un plan feminista en favor de la sostenibilidad y la justicia social. <https://www.unwomen.org/es/news/in-focus/rural-women-day>

sobrevino la pandemia. Los primeros pasos surgieron desde los vecinos en el año 2019, cuando se nuclearon unas 10 familias para trabajar juntas sus pequeñas parcelas. Comenzaron las mejoras y preparación de sus tierras para darle inicio al proyecto de reunirse colaborativamente para sobrevivir.

En 2020 el municipio avaló la iniciativa de producción agroecológica propuesta por los vecinos y éstos comenzaron a participar de proyectos de medio ambiente y con el ministerio de la producción, en palabras de Ana: *la cooperativa no surge por sí sola hubo participación del Municipio y el intendente es vecino, ha permitido la articulación de esta organización con lo disponible a nivel local, provincial y nacional.*

Lo común no es algo que está dado, es una práctica de autogestión colectiva de la vida, la idea del tiempo va adquiriendo sentido local y situado, en tanto se transforma en la experiencia concreta de gestionar junto con otros la subsistencia misma del colectivo. La idea del tiempo se transforma a partir de que el trabajo para otro (patrón) y por una paga informal -valor de cambio-, se transforman cuando las personas se proponen constituir su propio destino trabajando desde y para sí y para su colectivo, priorizando el valor de uso:

En este momento les contamos nuestra historia pero es tiempo que le saquemos a otras actividades, puede ser del tiempo libre hasta trabajar. Esperamos que sepan que somos una organización que de hecho estamos intentando comprar tiempo, tiempo para organizarnos. Somos una cooperativa pero a la vez estamos pensando en cómo mejorar vidas...” “lo que queremos es que las personas tengan mayor tiempo para tener una mayor participación política sobre los modos de vida que quieren elegir. Si las personas solo se dedican a trabajar todo el día para una finca y no les queda un espacio donde exista la posibilidad de debatir de discutir de estar eligiendo cómo queremos construir el espacio público y comunitario que tenemos. La cooperativa propone eso; que las personas tengan espacio para organizarse en lo que quieran ya sea en actividades artísticas, recreativas, imaginamos un cine los fines de semana, algo pequeñito...no somos más de 90 familias, queremos vivir bien donde estamos, produciendo verduras y/o frutas. (Ana)

En síntesis, el objetivo central de las gestiones fue garantizar la alimentación de cada familia, pero en un proyecto de vida que cambiaría la construcción del espacio y del tejido social y cultural. El Municipio provee

herramientas agrícolas varias, tractor, semillas, salas de laboratorio con paneles. Se invitó a los vecinos que tienen conocimiento como obreros y tienen saberes familiares heredados. Según el intendente: *Nuestras familias ya producían sin agroquímicos, por salud y por costos. Se recuperan los suelos y las familias pueden decidir qué cultivar, usar sus recursos, que no solo son la tierra y el agua, sino sus saberes y experiencias*¹⁴. (Andino, 2020)

c) Producción y Comercialización

Para el mes de septiembre de 2020 los productores que participan activamente son alrededor de 57; que ya están produciendo con bioinsumos y el deseo de quienes están más avanzados es comercializar los productos localmente, de alta calidad y bajo precio. La forma de organización se pensó a través de la formación de una cooperativa para que tenga un carácter institucional. *Estamos dando un marco de institucionalidad a esta iniciativa genuina que dará ingresos económicos a cientos de familias, además de brindar verduras sanas a nuestro departamento.* (Andino, 2020). Surgió así la Cooperativa “Boca del tigre”.

El objetivo de los actores sociales que integran esta cooperativa es darle vida a *una propuesta sustentable mediante la que los vecinos siembran sus propias hortalizas para ser luego comercializadas en el departamento*, sostiene una agrónoma del INTA. Por otra parte, el Municipio realizó un reparto de pollitas para su crianza y con la idea de generar en el marco del cooperativismo agroecológico la producción de huevos destinado al autoconsumo y la venta del excedente.

También se entregaron plantines de tomates, herramientas y asesoramiento en acción conjunta con el INTA. En la actualidad, son unas 47 unidades productivas que hay en el departamento bajo este programa. Las tierras fueron acondicionadas por los tractores municipales y con el asesoramiento de INTA para llegar a la etapa estival.

Este sueño, que ya es una realidad, arrancó en marzo de este año cuando vecinos de Boca del Tigre comenzaron a preparar sus tierras para sembrar huertas para hacer cultivos invernales. Ante la necesidad de servicio de tractor los vecinos llevaron la

¹⁴ Congreso Nacional y Provincial de Políticas Públicas. Conversatorio. Setiembre 2020. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=kDKrVpcZpE>

propuesta al municipio y el municipio decidió crear una política pública convocando a los interesados. Durante marzo se convocó a la gente que estuviera interesada en formar parte de San Martín Agroecológico, llamado que fue todo un éxito. (Andino, 2020)

Se gestionaron donaciones y la empresa Fitotec envió plantines de tomates que se distribuyeron entre los vecinos de las pequeñas unidades productivas y se agregaron a las semillas de cultivos de verano proporcionadas por INTA a través del programa Prohuerta. Se han cultivado diversos tipos de zapallos, sandías, melones, etc. La agroecología como práctica apuesta a una agricultura familiar, adaptada a los ecosistemas y recursos locales, promueven la producción y el consumo local, su motor es lograr la soberanía alimentaria.

No fue un grupo que se formó para hacer agroecología, surgió espontáneamente, quizás ya veníamos haciendo agroecología, pero sin saberlo porque no teníamos la definición de qué significaba y todo eso... Era volver a lo que hacían los abuelos, los padres, siempre salen esas preguntas ¿cómo hacían nuestros abuelos, los bisabuelos nuestros cuando llegaron acá, ¿cómo hacían ellos, sino había un mercado abastecedor de semillas?, eso estamos haciendo nosotros: intercambiar semillas, no sólo con los vegetales, las hortalizas, sino con las cabras, los conejos y así vamos sumando más trabajo. (Carlos)

Durante 2021 la cooperativa avanzó en la búsqueda de alianzas con otras organizaciones para crecer en la comercialización, intercambio de experiencias y establecieron unos primeros contactos con la UTT (Unión de trabajadores y trabajadoras de la tierra).

La UTT armó la mesa agroalimentaria argentina y el secretario de la UTT es el presidente del mercado central de Bs. As. Hay un vínculo de la UTT con el gobierno, no puedo decir que es vínculo partidario sino con el Estado. Están laburando con el acceso a la tierra y al agua y las Colonias agroecológicas sintetizan la idea de tener tierras y viviendas acorde a los lugares. Nos imaginamos con la compañera de la UTT poder organizar y traccionar, que podamos sacar nuestra primera venta será una tracción muy importante. (Ana)

En los últimos meses se ha terminado con una producción de brócoli, y acelgas, zanahorias, lechuga: “ya viene la nueva temporada y estamos

preparando los suelos: tomates berenjenas pimientos, flores para aceites, para que los insectos vayan a las flores y no a las plantas. Aromáticas, albahacas...Estuvimos vendiendo para un comedor.”

El organizador central de toda la actividad es la sala acondicionada para la producción, el objetivo es generar un valor agregado, elaborando conserva:

No queremos competir con los que venden en fresco. Este año todo lo que pudimos sacar (que fue poco) lo metimos a la sala y le compramos a otros productores que producen como nosotros. Nuestra primera venta será a través de los almacenes de la UTT, iría a Bs. As. (Ana)

Proyectan vender en San Juan y en Boca del Tigre, pero el primer paso es vender a un mercado grande y establecido; pertenecer a la UTT da respaldo, la venta se realiza en un envío y permitiría solventar lo que hasta ahora es solamente inversión y encarar otros productos elaborados: tomate triturado, pickles, cebollitas en escabeche.

Por otra parte, generaron banco de semillas e intercambio de semillas, dado que en 2020 tuvieron problemas de baja calidad, decidieron comenzar la producción de sus propios plantines. Parte de ellos se venden para generar ingresos y sostener los costos de la actividad.

El sustrato y las semillas las trajo el Carlos otro traje yo y el año pasado hicimos intercambio de semillas. Este año también porque las semillas son como si fuera una medicación que la compra alguien a la patente y se la agarra... nosotros tenemos nuestro tipo de tierra y por eso plantamos nuestras propias semillas de tomates. (Rosario)

Históricamente, las semillas fueron bienes naturales en manos de los agricultores quienes producían y reproducían mejorando su calidad en un proceso artesanal. Pero fueron transformadas en mercancías a mediados del Siglo XX y aparecen las semillas híbridas. Según Perelmuter (2018) con este proceso de mercantilización “rompieron la identidad semillas-grano y por lo tanto, significaron la separación del agricultor de su capacidad de replantar y el comienzo de la dependencia de las empresas que proveen los insumos”. (p.2) Según la autora, después se expandió la biotecnología que

dieron nacimiento a las semillas transgénicas dando lugar a la privatización en el conocimiento, uso, reproducción en beneficio de grandes empresas.

cada uno pudo sembrar otras cosas y otras variedades, cuando tenemos que trabajar, aunque tengamos opiniones distintas, vemos lo mejor porque uno tiene una idea de cómo hacer una cosa, pero hay 2 o 3 que dicen no hagamos así porque es mejor, uno aprende y siempre se saca algo bueno. (Carlos)

Los cooperativistas de Boca del Tigre retoman las prácticas de producción común de las semillas y su producción propia, artesanal. En palabras de Saquet:

“(…) los intercambios son fundamentales para las interacciones de saberes e intercambios de semillas locales y criollas –son las mejoradas y adaptadas por los propios agricultores mediante técnicas específicas y forman parte del patrimonio familiar (Santilli, 2012); o patrimonio de la humanidad (Grigolo, 2016). y, entre los agricultores, las relaciones de confianza y reciprocidad ayudan decisivamente a la cooperación”. (2021, p.182)

d) Perspectivas

Las tierras que están incorporando son recuperadas del total abandono. La proyección es que las familias generen fuentes de trabajo digno, tomando decisiones y dándole valor a sus propios recursos materiales, pero también recuperando sus conocimientos y su dignidad como agricultores.

Quienes tuvimos la posibilidad de ir a la universidad queremos esas garantías para las demás personas y es una responsabilidad política, intelectual y combinarlo con el trabajo en la tierra, sostiene Ana. En relación a lo que necesitan, están gestionando un espacio físico propio para consolidar la Cooperativa, que está formada por maridos, sobrinos, amas de casa sin remuneración, obreros rurales que hacen changas.

Otro objetivo es agregar valor a los productos para lo que aspiran a generar un proceso de industrialización de calidad. En este punto, las reflexiones de los cooperativistas contemplaban la necesidad de no competir con la oferta de verduras en fresco y dulces que ya está cubierta por otros vecinos productores de agricultura familiar.

La producción ecológica precisa la generación de abono orgánico, para lo cual se incorporó el aprendizaje para la producción del Bocashi que es un fertilizante hecho con productos naturales para abonar las tierras y controlar las plagas. En este sentido obtuvieron la ayuda de la UTT y su Consejo técnico popular COTEPO, organismo que sistematiza los conocimientos de los trabajadores de la tierra por su experiencia práctica. Acerca de esto último, reconocieron que aquí mismo entre vecinos, también se atesoran conocimientos:

De hecho lo interesante es cómo la misma experiencia de la UTT la tenemos acá. Rosario sabe un montón de cómo producir abonos, foliares o para incorporar a la tierra, cada uno de nosotros que se incorpora sabe más de lo productivo o sabe más de la comercialización. Por ejemplo, Ramón tiene mucha experiencia en la disciplina para trabajar la tierra. En un espacio muy reducido, don Ramón tiene una gran variedad de cultivos, árboles, animales y maneja muy bien los ciclos de siembra y cosecha. También, los muchachos son obreros rurales, y también tienen eso, tienen que compartir sus tiempos trabajando para la finca y para la cooperativa, entonces el desafío es el doble. (Ana)

Promover comercialización y consumo local organizado. Acercar productos de buena calidad y bajo precio a los vecinos. Durante 2021 están elaborando tomate triturado, pickles, cebollitas en escabeche, en general todo entra a la sala intentando darle valor agregado, elaborando conservas.

En palabras de Luna, Botero y otros (2019):

“Los pilares de la comunalidad son los órdenes de la vida y los entendemos de la manera más vulgar: son el territorio -el suelo que se pisa-; la asamblea -la gente que pisa ese suelo-; el trabajo -lo que hace la gente que pisa ese suelo-, y la fiesta -lo que consigue- (...). Las experiencias se consolidan desde abajo, con la gente, cada quien en su suelo, con su gente, con su hacer. La experiencia tiene un suelo donde se realiza la vida. La comunalidad habita en todos los que piensan con los pies en la tierra; toda sociedad piensa desde donde está, no de donde quiere estar”. (p.477)

En esta experiencia cooperativa se comenzó a tejer una nueva comunalidad, con sueños propios y conjuntos. Debaten acerca de cómo

producir, cómo alimentarse, cómo generar arte, cómo transitar su tiempo vital. Proyectan la construcción de una plaza, una bicisenda, reforestación para hacer una reserva agroecológica, y de qué modo aumentar los factores de cuidado de adolescentes creando un centro cultural, radio comunitaria, canchas multiuso, talleres de capacitación.

Reflexiones Finales

-El proceso de apropiación de los bienes naturales, la expansión del agroextractivismo y la pauperización creciente de la población han generado distintas manifestaciones de colectivos sociales que se oponen a esta dinámica de concentración en pocas manos. Estos movimientos multiformes se agrupan por objetivos conjuntos y concretos, se organizan y elaboran formas políticas proponiendo nuevas formas de vida social y en cada experiencia se va tejiendo un específico entramado vital, por eso lo común es particular y situado.

-La política de producción de lo común es de autogestión e interdependencia. No está centralizado por el mercado ni por el estado, se produce común en donde se trabaja y se comparte entre muchos definiendo colectivamente los términos de la producción y su disfrute. Se desenlazan los fundamentos de la propiedad privada para gestionar lo común en términos de la relación social. Colectivamente se piensa, se produce y se destina al uso propio y a la venta en su pueblo a precios razonables.

-En el caso de Boca del Tigre, la toma de decisiones para resolver los problemas concretos acerca de lo común es un ejercicio cotidiano; no delegado sino directo, democrático. Se delibera hasta alcanzar un acuerdo en el que se decide políticamente de qué modo se resuelven las necesidades por mayoría de votos. Hay necesidades muy concretas como resolver el diseño de las etiquetas de las botellas de salsa de tomate o quiénes se anotan para trabajar duramente con palas y anchadas las tierras. Otras consisten en decidir ¿cómo? se establecen relaciones y articulaciones con organismos y organizaciones: municipio, INTA, UTT, otras cooperativas, etc.

-La cooperativa se constituyó por autodeterminación de los vecinos motivados por variados factores y necesidades que confluyeron en un momento determinado. Generaron sus propias soluciones, elaborando una singular salida política que es particular, situada y transformadora.

-El esfuerzo inconmensurable de cada integrante de la cooperativa para sostenerse económicamente con sus trabajos precarios y a su vez descontar horas de descanso, tiene el objetivo de hacer sostenible la vida de la producción de lo común. Con el sueño final de lograr transformar este tiempo de sobrecarga física con magros ingresos, en un tiempo distinto en que pudiesen disponer de su libre decisión de vivir en otros ritmos, compartiendo saberes y tareas, garantizando el alimento de las familias, trabajando para sí mismos y para el bien común.

-Se observó la importancia medular que tiene el rol de las mujeres, en las propuestas micropolíticas, formas de organización y en el sostenimiento cotidiano de esta experiencia agroecológica. Desde el origen se propuso una constitución cooperativa equitativa entre mujeres y varones. El trabajo se distribuye y se realiza sin diferenciaciones y jerarquizaciones de sexos. Cada uno aporta esfuerzo físico para trabajar las tierras o los conocimientos por mayor experiencia y las capacidades individuales para ir resolviendo cada día lo concreto.

-Finalmente en esta experiencia autogestiva, fundada en la cooperación de vecinos para llevar adelante la resolución de problemas comunes, prevalece la lógica del valor de uso de la vida material y simbólica en la búsqueda del bienestar de su colectivo o comunidad. Esta lógica se contrapone a la búsqueda del éxito individual y la persecución de ganancias o acumulación de capital. Se genera una forma distinta de producir, distribuir y de consumir, más asociado a la idea de soberanía alimentaria

Referencias Bibliográficas:

ARANDA, D. (2020). Atlas del agronegocio transgénico en el Cono Sur: monocultivos, resistencias y propuestas de los pueblos. Compiladora Lucía Magdalena Vicente; Carlos Alberto Vicente; Carolina Acevedo. - 1a ed.

ilustrada. - Marcos Paz: Acción por la Biodiversidad. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/art%0c3%0adculo/206673>

BOTERO, P. (2019) Generaciones en movimiento y movimientos generacionales. Escribanías hechas a varias manos, varios pasos y corazones. Colectivos, movimientos y comunidades en resistencias tejidos desde el camino del pensamiento autonómico. Centro de estudios independientes, editorial Color tierra; Cooperativa Editorial RETOS, Tejido de Colectivos-Universidad de la Tierra y Grupos CLACSO.

GAMBINA, J. (2020) América Latina. Proyecciones preocupantes de la CEPAL. Recuperado de <https://www.nodal.am/2020/08/america-latina-proyecciones-preocupantes-de-la-cepal-por-julio-c-gambina/>.

GUDYÑAS, E. (2009). Extractivismo, política y sociedad. Quito, Ecuador: CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social). ISBN 78 9978 51 024 7

GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2020) Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Revista #Re-visiones 10.U. N Complutense. ISSN 2173-0040

GUTIÉRREZ AGUILAR, R. y NAVARRO, M. (2019) PRODUCIR LO COMÚN PARA SOSTENER Y TRANSFORMAR LA VIDA: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia. Revista Interdisciplinar de Sociología Confluencias. pp. 298-324. Recuperado de: <https://periodicos.uff.br/confluencias/article/view/34710/20293>

GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2018) Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina. Oaxaca, México: Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas.

GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2017). Horizontes comunitarios-populares. Madrid: Ed. Traficantes de sueños. ISBN: 978-84-945978-7-9.

JOFRÉ, A. (2019) Desarrollo sustentable y Bienes comunes. Contradicciones y disputas. Caso Jáchal. SanJuan.2014-2017. Ponencia en 8º ENCUENTRO DE INVESTIGADORES DE CIENCIAS

SOCIALES DE LA REGIÓN CENTRO OESTE Y 5° BINACIONAL CON LA IV REGIÓN DE LA REPÚBLICA DE CHILE. UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN. Argentina: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan (EFU) Archivo Digital ISBN 978-950-605-895-1.

LEFF, E. (2007) *La complejidad ambiental*. Gaia Scientia. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/360.pdf>

LEFEBVRE, H. (1976) *L'espace: produit social et valeur d'usage*. En: *La nouvelle revue socialiste*, número especial. Recuperado de <https://marxismocritico.com/2017/04/27/el-espacio-producto-social-y-valor-de-uso/>.

MANZANAL, M. y VILLAREAL, F. (2010). *El desarrollo y sus lógicas en disputa en territorios del Norte Argentino*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones CICCUS.

MANZANAL, M. (2017). *Desarrollo, territorio y políticas públicas. Una perspectiva desde el desarrollo rural y territorial*. *Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios* N.º 46 | 1er. Semestre. –Recuperado de <https://www.ciea.com.ar/revista-interdisciplinaria-de-estudios-agrarios/revista-nro-46/>

MANÇANO FERNANDES. 2008. *SOBRE A TIPOLOGIA DE TERRITÓRIOS*. Recuperado de http://www.gepec.ufscar.br/publicacoes/ruralidade/sobre-a-tipologia-de-territorios.pdf/at_download/file

MANÇANO FERNANDES (2005). *Movimientos socioterritoriales y movimientos socioespaciales Contribución teórica para una lectura geográfica de los movimientos sociales*. Recuperado de <https://web.ua.es/en/giecryal/documentos/documentos839/docs/bmfunesp-5.pdf>

MARASAS, M. (2012) *El camino de la transición agroecológica* [et.al.]. - 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones INTA.

MARTÍNEZ LUNA, J. (2018) Comunalidad y Capital. Conceptos Fundamentales de Nuestro Tiempo. Universidad Autónoma de México. Recuperado de: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/653trabajo.pdf

NAVARRO TRUJILLO, M. (2016) Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. México: Ed. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Cap.3. ISBN: 978-607-525-192-9

NAVEDA, A. (2016). Las disputas de verdad: el discurso dominante versus la verdad acallada. cap. 6 en “Conflictividad y resistencias territoriales ante la ofensiva del capital” p123-142. San Juan, Argentina: Editorial UNSJ. CLACSO.

PERELMUTER, T. (2018). Apropiación de semillas: soberanía alimentaria y tecnológica en riesgo. Revista: Ciencia, Tecnología y Política | Año 1 Número 1 | www.revistas.unlp.edu.ar/CTyP.

PORTO-GONÇALVES, C. (2009). De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana. Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen 8, N° 22, p. 121-136

SAQUET, M. (2021) Conciencia de clase y de lugar, praxis y desarrollo territorial. Buenos Aires Argentina: CLACSO. ISBN 978-987-813-014-9.

SVAMPA, M.E. (2005). La sociedad excluyente. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/DelitoYSociedad/article/download/5641/8390>

SVAMPA, M. y VIALE, E (2014) Maldesarrollo La Argentina del extractivismo y el despojo. Katz Editores. Recuperado de <https://maristellavampa.net/maldesarrollo/>

TAPIA MEALLA, L. (2008) Política Salvaje. Manuela del Diablo Editores. Comuna. CLACSO

Revistas:

PERFIL (2020) Recuperado de:
<https://noticias.perfil.com/noticias/economia/video-el-gobierno-impulsa-la-agroecologia-como-politica-publica.phtml>

ONU (2021): Mujeres Más allá de la pandemia de COVID-19: un plan feminista en favor de la sostenibilidad y la justicia social.
<https://www.unwomen.org/es/news/in-focus/rural-women-day>

Conversatorios, Conferencias, Exposiciones virtuales:

HONORABLE SENADO DE LA NACIÓN (2020) Comisión de Ambiente y Desarrollo Sustentable. Reunión informativa. Exposición del Ing. Eduardo Cerda. Director Nacional de Agroecología. Recuperado de <https://www.youtube.com/senadotvargentina.15/09/2020.->

https://www.youtube.com/watch?v=iWXOieCXqOw&ab_channel=CLACSOTV

<https://www.youtube.com/watch?v=kDKrRvpcZpE>

UNIÓN DE TRABAJADORES DE LA TIERRA (2021). Entrevista: <https://uniondetrabajadoresdelatierra.com.ar/2021/09/10/una-nueva-cooperativa-sanjuanina-que-genera-trabajo-y-tomates-sanos/>.

Diarios:

DIARIO HUARPE (2020). Entrevista a Andino, intendente de San Martín. Recuperado de <https://www.diariohuarpe.com/nota/san-martin-nace-una-nueva-cooperativa--20205239530>.

NOTAS

Una experiencia de aprendizaje internacional en línea

Durante el año 2021 en pleno tránsito de la emergencia sanitaria por la COVID-19, las clases virtuales y su aplicación alrededor del mundo se volvió una obligación para la vida de profesores y estudiantes. Por eso, la población universitaria tuvo que adaptarse a nuevas condiciones de estudio y de trabajo en clases, en la realización de trabajos prácticos y exámenes que se desarrollaron en línea, con el propósito de no detener el aprendizaje. Las aulas virtuales se convirtieron en escenarios de innovación educativa caracterizados por su flexibilidad, integralidad, versatilidad, potencialidad y diversidad.

En este marco se gestó y llevó a la práctica, una experiencia de aprendizaje Internacional denominada “Módulo COIL” (Aprendizaje Colaborativo Internacional en Línea), entre la Universidad Nacional de La Serena, Chile y la Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

Para la concreción de este proyecto, en una primera etapa el equipo docente fue capacitado durante dos meses de manera on line en metodologías y técnicas específicas por especialistas internacionales, Eva Haug, coordinadora de Internacionalización y COIL y profesora titular de Competencia Intercultural en la Facultad de Negocios y Economía de la Universidad de Ciencias Aplicadas de Ámsterdam y Stephanie Doscher; Directora de la Oficina de Aprendizaje Internacional Colaborativo en Línea de la Florida International University (FIU COIL).

El proyecto de trabajo se planificó durante el primer semestre del año 2021 y se implementó durante el segundo, coincidiendo con el despliegue del curso de pregrado “Epistemología de la Historia” que se desarrolla en el cuarto año de estudios de la carrera de Pedagogía en Historia y Geografía de Universidad de La Serena e Historia Americana I, cátedra que se imparte en el primer año de estudios de las carreras Profesorado y Licenciatura de Historia en la Facultad de Filosofía Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan.

En la planificación del trabajo llevado a cabo por las profesoras responsables de cada cátedra- Prof. Amelia Herrera Lavanchy de la Universidad de La Serena y Prof. Patricia Sánchez de la Universidad

Nacional de San Juan-, se acordó trabajar sobre fuentes de América colonial, denominando al proyecto de aprendizaje COIL: “Fuentes históricas: Culturas y Alteridad”.

Los objetivos y metodología propuesta se centraron en que los estudiantes de ambas universidades, en equipos mixtos y de manera conjunta, reflexionaran sobre la importancia de respetar las diversas identidades a través de las visiones culturales expresadas en las fuentes, las cuales debían leer, analizar y reflexionar. Asimismo, se contempló la posibilidad que los alumnos y alumnas interactuaran entre sí, con el propósito de intercambiar visiones acerca de los procesos históricos y las metodologías empleadas; puntualmente al analizar e interpretar textos históricos contextualizados para la comprensión de la Historia de América.

Las fuentes principales que los alumnos trabajaron en esa oportunidad fueron las crónicas de Indias, las cuales se complementaron con bibliografía de consulta obligatoria y optativa proporcionado por el equipo de conducción.

El desarrollo del módulo se llevó a cabo a través de actividades sincrónicas en el aula virtual y asincrónicas, en las cuales los grupos de alumnos y alumnas se reunían para trabajar y avanzar en las metas diseñadas en la planificación para cada etapa del proceso.

Al inicio del curso el grupo de docentes llevó a cabo la presentación del módulo COIL, de las universidades involucradas y se les comunicó al grupo de estudiantes los aprendizajes y habilidades diseñadas y las plataformas institucionales que se usarían en el desarrollo del módulo.

Luego, en el marco de la metodología diseñada y para favorecer la comunicación intercultural y la colaboración interdisciplinaria, en grupos de cinco estudiantes se llevaron a cabo tareas colaborativas. Al inicio del curso se desarrolló una actividad denominada “rompehielo” que consistió en la grabación de un breve video por cada integrante de los grupos, los que fueron proyectados en una sesión virtual sincrónica. Además de la presentación individual y la de la universidad de pertenencia, hicieron referencia a sus actividades y a algún elemento del mundo vegetal o animal que los identificaba. Esta actividad rompehielo se diseñó para ser trabajada de forma asincrónica- los alumnos se comunicaron entre ellos para la

grabación del video- y sincrónica en el aula, donde compartieron el video de la actividad.

A su vez, de modo personal se debían realizar lecturas generales e introductorias al tema, que eran comentadas y trabajadas dentro de los grupos conformados por integrantes de uno y otro lado de la cordillera de Los Andes. Por medio de un sorteo se distribuyeron las fuentes a trabajar en cada grupo y, con este material cronístico cada grupo procedió a la identificación de ideas centrales de los textos a partir de preguntas orientadoras y tareas semanales en carpetas de Google Drive, que derivaron en una presentación final de las fuentes, finalizando con un plenario en línea en el cual se compartieron aprendizajes y experiencias de mejora por los participantes.

Este aprendizaje conjunto resultó enriquecedor, lográndose los objetivos propuestos por los equipos de cátedra, pero, sobre todo para los alumnos y alumnas constituyó una experiencia inolvidable más allá de los conocimientos aprendidos. Así lo manifestaron en el plenario de cierre con expresiones como las siguientes: “una experiencia personal y académica gratificante”, “única, significativa, diferente, genial”, “una experiencia que nos ha hecho reflexionar sobre nuestra historia en común como países latinoamericanos”, “en nuestros encuentros como grupo, las charlas nos han llevado a indagar, preguntarnos mutuamente por nuestras culturas, sobre la educación y sociedad”, “nos ha permitido pensar y darnos cuenta que a pesar que la cordillera nos separa la pandemia nos unió a través de este trabajo”.

Prof. Amelia Herrera Levanchy

Universidad de la Serena

Chile

Prof. Patricia Sánchez

Universidad Nacional de San Juan

República Argentina

INSTRUCCIONES PARA AUTORES

Las contribuciones deben ser remitidas al Director de la Revista, Jorge O. Arredondo, por correo electrónico un archivo que incluya el texto en formato «.doc, .docx o .rtf», usando como nombre de dicho archivo el apellido del autor/a y parte del título del trabajo, a: jarredondo@unsj-cuim.edu.ar, jarredondo19@yahoo.com.ar, o por vía postal con archivo en CD a: Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Nacional de San Juan, Avda. José Ignacio de la Roza 590 (oeste), Complejo Universitario "Islas Malvinas" Rivadavia, San Juan, Argentina CP.:5402.

- ✓ **Revista Dos Puntas** admite trabajos en español y portugués, los cuales deben ser inéditos y no haber sido enviados simultáneamente a otra publicación para su valoración.
- ✓ El autor debe notificar si el artículo ha sido expuesto en algún Congreso o Jornada especializada, que no haya sido publicado en Actas, y colocar los datos correspondientes.
- ✓ Toda colaboración deberá estar precedida de una hoja que contenga título del trabajo –centrado y en mayúsculas-, nombre y apellido del autor/a, Universidad o Institución a la que pertenece y un resumen que no supere las 10 líneas y 4 ó 5 palabras claves, en español e inglés.
- ✓ Los trabajos escritos en portugués serán admitidos en su lengua original, precedidos por los resúmenes (español e inglés) como se expresa en el punto anterior.
- ✓ Para los artículos: no deben superar las 25 carillas, en papel tamaño A4, tipo de letra Times New Roman, tamaño 12, a espacio 1,5, sin sangría, con márgenes superior e izquierdo a 3 cm., inferior y derecho a 2 cm. Para citas y notas –que sean estrictamente necesarias como ampliación aclaratoria- se utilizará el mismo tipo de letra, pero tamaño 10.
- ✓ Utilice negritas solamente para el Título y los subtítulos del trabajo, sin punto al final del enunciado, y en ninguna ocasión utilice subrayado.
- ✓ Todas aquellas palabras que deseen destacarse (citas textuales, palabras en idioma extranjero) irán en cursiva.

- ✓ El número de la nota debe insertarse siempre después del punto de la frase, sin dejar espacio, y con la función insertar-referencia-nota a pie de Word. Cuando la nota corresponde a una palabra dentro de la frase, debe hacerse sobre la misma palabra.
- ✓ Los cuadros y gráficos deben ser claros (evite el uso de rejillas y de sombras), indicando las fuentes correspondientes. En la edición impresa se publicarán solamente en blanco y negro, reservando la posibilidad de editarlas a color en la edición electrónica.
- ✓ Las imágenes (fotografías, mapas, etc.) deberán presentarse en su versión final en archivo aparte, preferentemente en formato jpg (o similar), para facilitar su reproducción, con numeración correlativa, indicando lugar donde debe ser insertado.
- ✓ Para las referencias bibliográficas tener en cuenta las normas APA (sexta edición) por cuanto las citas de libros y artículos se realizarán en el texto -no al pie de página- y deberán tener su correspondencia en la bibliografía.
- ✓ Al final del trabajo se incluirá la bibliografía por orden alfabético, conteniendo los siguientes datos: a) Apellido (en mayúscula) y nombre del autor/a, b) Fecha de edición (entre paréntesis), c) Título del libro en cursiva, d) lugar de edición, e) editorial, f) volumen, tomo, si correspondiere.
- ✓ También se prevé la inclusión de Notas (comentarios especializados), que no deberán superar las 10 carillas, y de igual modo reseñas bibliográficas (de textos editados en los últimos 5 años). En ambos casos, los aportes se ajustarán a las mismas pautas indicadas en los puntos precedentes.
- ✓ Esta revista utiliza el software iThenticate como herramienta de detección de plagio (Política antiplagio).
- ✓ Los aportes que son admitidos por el Comité Editorial, de acuerdo a pertinencia y adecuación a las pautas editoriales, son sometidos a evaluación mediante el sistema de doble ciego.
- ✓ Las colaboraciones presentadas, aún en el caso de no ser publicadas, no se restituyen.