

Las fronteras del entendimiento en la frontera mapuche: brujería, justicia y traducción cultural en Chile durante el siglo XVIII

Eduardo Valenzuela Avaca

Universidad de Chile

ejvalena@uc.cl



Recibido: julio de 2014
Aceptado: octubre de 2014

Resumen

Las causas por *maleficio* en el Chile colonial constituyeron siempre un problema significativo para la justicia ordinaria. Además de los tribunales eclesiásticos, los *corregidores* y *capitanes*, en calidad de jueces locales, debieron enfrentar estas causas apelando a lo que hemos denominado *matrices de comprensión*, es decir, un conjunto de historias, relatos y formas de la tradición oral que constituyen la base a partir de la que operaron. Forzados a través del proceso judicial a retratar sus formas rituales, los indígenas llamados a testificar abrieron temporalmente su universo ontológico, introduciendo una serie de signos que rebasaran los marcos establecidos por esas matrices, forzando a la justicia a organizar un relato eminentemente fronterizo, situado a medio camino entre los modelos europeos de la brujería y el hermetismo de las ontologías indígenas. En este trabajo abordaremos la construcción de estos relatos fronterizos a partir del seguimiento de una causa por brujería en la frontera sur de Chile a fines del siglo XVII.

Palabras clave: frontera; intercambio cultural; traducción cultural; justicia; brujería; Chile colonial; mapuche; siglo XVII.

Resum. *Les fronteres de l'enteniment en la frontera maputxe: bruixeria, justícia i traducció cultural a Xile durant el segle XVIII*

Les causes per malefici en el Xile colonial van constituir sempre un problema significatiu per a la justícia ordinària. A més dels tribunals eclesiàstics, els corregidors i capitans, en qualitat de jutges locals, van haver d'enfrontar-se a aquestes causes apel·lant al que hem anomenat *matrius de comprensió*, és a dir, un conjunt d'històries, relats i formes de la tradició oral que constitueixen la base a partir de la qual van operar. Forçats a través del procés judicial a retratar les seves formes rituals, els indígenes cridats a testificar obriran temporalment el seu univers ontològic, van introduir una sèrie de signes que superessin els marcs establerts per aquestes matrius, i van forçar la justícia a organitzar un relat eminentment fronterer, situat a mig camí entre els models europeus de la bruixeria i l'hermetisme de les ontologies indígenes. En aquest treball abordarem la construcció d'aquests relats fronterers a partir del seguiment d'una causa per bruixeria a la frontera sud de Xile a finals del segle XVII.

Paraules clau: frontera; intercanvi cultural; traducció cultural; justícia; bruixeria; Xile colonial; maputxe; segle XVII.

Abstract. *The boundaries of understanding in the Mapuche frontier: Witchcraft, justice and cultural translation in 18th-century Chile*

Dealing with *maleficio* constituted an important problem for ordinary justice in colonial Chilean society. Both the Church courts and royal ordinary courts (*corregidores* and *captains*) often had to deal with these affairs. They did so by appealing to what could be called a *comprehension framework* comprising the collection of narratives of all court cases. During these trials, the native people of the Mapuche frontiers gave their testimonies according to their own ontological universes, thus obliging the colonial judges to consider values which found their full meaning within completely different cultural frameworks from those familiar to them. As a result, the judges had to facilitate communication between their own and native cultural traditions to overcome the frontier of understanding in each case they had to deal with. This research, which focuses on a witchcraft trial in the Mapuche frontier of southern Chile at the end of the seventeenth century, analyses the building of these cultural frontiers so present in colonial societies.

Keywords: frontier; cultural exchange; cultural translation; justice; witchcraft; colonial Chile; Mapuche; 17th century.

Sumario

El fuero de la conciencia y las fronteras del entendimiento	Matrices de intercambios culturales
Los <i>brujos</i> de Concepción	Conclusiones
	Referencias bibliográficas

Concentrados en torno al siglo XVIII y en franca dispersión territorial por todo el centro-sur chileno, los juicios por *maleficio* emergen como puntos visibles de un proceso de circulaciones culturales simbólicas que comenzaron, inevitablemente, con el advenimiento del régimen colonial, a mediados del siglo XVI. Pese a que constituyen documentos de constitución heterogénea, ubicados en una encrucijada en la que convergen distintos regímenes de pensamiento son, en estricto rigor, un producto eminentemente colonial. En este sentido, tanto el rastreo de lógicas de pensamiento indígenas contenidas en los registros del documentos como la visibilización de los modelos de comprensión a partir de los cuales opera la justicia ordinaria en tanto promotora del proceso serán solo posibles en tanto aceptemos que los registros contenidos en los documentos están determinados por el hecho colonial.

Nada de esto implica, por cierto, una clausura a la manifiesta heterofonía presente en los textos. Las continuas incomprensiones entre los actores del proceso, los registros vacilantes y sus posteriores enmiendas, la obliteración de signos testificados y la imposición de estructuras de encuadre en las testificaciones, entre un sinfín de fracturas internas al documento, no hacen sino evidenciar uno de los elementos que deseamos evidenciar en el presente estudio: la existencia de fronteras que determinaron los límites del entendimiento entre las distintas partes del

proceso, a partir de las codificaciones propias de sus modelos ontológicos.¹ Bajo este esquema, solo podrán ser recepcionados aquellos signos que posean una contrapartida en los modelos de la justicia ordinaria.

En este breve estudio documental, abordaremos la construcción de uno de estos relatos fronterizos a partir del seguimiento de una causa por *maleficio* sostenida en la frontera sur de Chile, a fines del siglo xvii.² Se trata, específicamente, de un proceso por *brujería* incoado a un conjunto de indígenas —mapuche— en 1693, a partir de las averiguaciones del capitán Antonio de Soto Pedreros. Este proceso será puesto en diálogo con otras causas por *maleficio* sustanciadas en el centro-sur chileno a lo largo del siglo xviii, todas ellas contenidas en el Archivo Nacional de Chile, fondo de la Real Audiencia. Esperamos, a partir del estudio documental de esta causa, introducirnos en la discusión en torno a las posibilidades del concepto *frontera* a la luz de las dinámicas de control desarrolladas por la justicia colonial chilena en torno al siglo xviii.

El fuero de la conciencia y las fronteras del entendimiento

El estudio de la brujería en el contexto colonial chileno ha sido, durante años, deudor de la influyente historiografía de la caza de brujas en Europa, sin realmente tener una deuda directa con ella. Más que una adscripción voluntariosa a sus corrientes de estudio y perspectivas teóricas, la vinculación de la brujería chilena (y ciertamente, latinoamericana en su conjunto) con esta tradición ha sido fruto de una suerte de inercia historiográfica. Desafortunadamente, el intenso debate historiográfico europeo sobre el estatuto factual de la brujería no ha sido parte de los préstamos adquiridos de esta tradición, sino únicamente su corriente más escéptica, aquella que ha sustentado la idea de la brujería —*witch-craze*— como una construcción del núcleo intelectual de la Iglesia, sin un referente o praxis real. Aquella corriente historiográfica que reconoce un sustrato de realidad en el fenómeno de la brujería, iniciada con el controvertido trabajo de Murray

1. En este estudio nos aproximamos al concepto de ontología a partir de los estudios del antropólogo Philippe Descola, asumiendo las ontologías como sistemas de organización de las entidades del mundo a partir de parámetros de continuidad y discontinuidad entre humanos y no-humanos, y de la influencia de estas lógicas en la transformación de las estructuras cosmológicas de los cultos, de sus modelos de interrelaciones sociales y de los fundamentos epistemológicos que sostienen sus teorías de alteridad. Bajo este esquema, los procesos por maleficio en Chile colonial evidencian para nosotros algo más que un problema de incompatibilidad de saberes, e incluso de la eventual colisión de diferentes epistemes. El contenido de las testificaciones se encuentra engarzado en un modelo general, una estructura ontológica que sostiene la plausibilidad del universo simbólico atestiguado y de sus entidades. La primera incompreensión surge a partir de este desencuentro. Para un desarrollo in extenso de esta lectura del concepto *ontología*, ver: Descola, Philippe: *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2012.
2. El proceso de Concepción 1693 descansa en Manuscritos Medina, T. 323 (Asuntos de Indios), fojas 1-202. Sala Medina, rollo Ms M85, Biblioteca Nacional, bajo el título: *Información levantada por el Capitán Don Antonio de Soto Pedreros, por orden del Presidente Don Tomás Marín de Poveda, contra varios indios acusados de brujos y hechiceros, autorizada por escribano en diciembre de 1695*. En adelante se cita como: Ms. M85.

(1921), revisada muy sustancialmente, entre otros, por Runeberg (1947) y Ginzburg (1966 y 1986), no tuvo igual suerte.

Aunque es difícil establecer si el préstamo de los modelos teóricos europeos inhibió la emergencia de una teoría adecuada a los materiales chilenos, o si la ausencia de una teoría local fue el incentivo para la aplicación de la experiencia historiográfica europea, lo cierto es que el fenómeno de la brujería en el Chile colonial evidencia suficientes especificidades como para constituir un campo de estudio autónomo. La búsqueda de estas especificidades —y a partir de ello, la construcción de un campo de estudio— ha puesto de relieve la necesidad de implementar perspectivas metodológicas distintas, las cuales han incidido en nuestra forma de aproximarnos a los documentos judiciales, y que poseen como rasgo común la intención de analizar este fenómeno *desde* la propia documentación local. Intentaremos resumir brevemente algunos de sus aspectos centrales.³

En primer lugar, nuestra aproximación al estudio de la brujería ha surgido a partir de una metodología comparativa, que pondera la construcción de un marco general del fenómeno por sobre de una indagación netamente monográfica e interna a cada proceso. Por su constitución aislada, la aproximación intraprocesal provee respuestas donde ciertos particularismos, como la biografía de los jueces o ciertos hitos locales, adquieren una importancia determinante y, a nuestro juicio, desmesurada. Al comparar los relatos surgidos de cada uno de los procesos, pudimos constatar la insistente presencia de un conjunto de patrones comunes a todos ellos, pese a la distancia geográfica, cronológica, o a las especificidades que cada uno de los procesos podía tener. Volveremos sobre este punto más adelante.

La represión de las «artes maxicas» —denominación utilizada en los documentos que analizaremos— poseía una compleja jurisdicción en el contexto colonial chileno (Dougnac, 1981). Todos los crímenes que incluían formas de impiedad supersticiosa como las vanas observancias, la adivinación, los sortilegios y la sanación que comprometiese ritos de carácter supersticiosos, eran considerados crímenes del *fuero de la conciencia* o *fuero interno*, y su jurisdicción recaía en los tribunales eclesiásticos (Donoso, 1854: 388). Sin embargo, si alguna de estas formas de superstición estaba vinculada a la enfermedad o muerte de un tercero, el crimen comenzaba a tomar la forma de un delito de *fuero externo* y su jurisdicción recaía en la justicia ordinaria, constituyendo una suerte de homicidio «por vía mágica». Siendo este un crimen de *fuero mixto*, la pugna entre ambas jurisdicciones emergerá continuamente, con párrocos autoinvestidos en jueces eclesiásticos, y jueces ordinarios contraviniendo disposiciones sinodales. La defensa por la jurisdicción de esta parte *interior* de delito queda retratada en la vehemente exposición de Alonso de la Peña Montenegro en su manual para párrocos de indios, invocando fuentes legales inaplicables para el contexto americano, como el *Directorium Inquisitorum* de Eimeric:

3. Más detalle sobre las bases teóricas de estas perspectivas en: Valenzuela (2013).

En cuanto a los Indios, el Vicario les podrán hacer causa, advirtiendo que en el fuero de la conciencia no tienen caso reservado qualquiera sea: y las penas que el Juez Eclesiástico les puede dar, son las que dice Peña en Directorio Inquisitorum (...) azotes, destierro, y cárcel; y lo que más importa, quemando en público los instrumentos, para desacreditar sus artes, ponerlos encorrozados a la puerta de la Iglesia, expuestos a las mofas, y burlas del Pueblo; y sobre todo se advierta, que los pongan en reclusión de algun Convento, u obrage.⁴

Un aspecto aparentemente superfluo resulta, sin embargo, decisivo en la teoría que sustenta este trabajo: los jueces de los tribunales ordinarios —*corregidores* o *capitanes*— no estaban calificados para manejar el complejo contenido simbólico de las causas por maleficio. No obstante, ocasionalmente lo hicieron. A diferencia de los tribunales eclesiásticos, los jueces locales no conducían sus causas a partir de una tradición casuística común, ni contaban con el corpus teórico producido, a lo largo de siglos, por la intelectualidad de la Iglesia, ni un aparato conceptual depurado a través del cual distinguir aspectos centrales del delito. Para afrontar los procesos, los jueces debían confiar en sus propias categorías mentales, un cuerpo formado por historias, textos y tradición oral, que podían proveerle un piso epistémico a partir del que poder organizar la información testificada.

Resulta paradójico que, pese a la carencia de instrumentos para manejar el contenido heterodoxo de los procesos, y al uso caótico de conceptos como maleficio, hechicería, brujería, y ponzoña, entre otros, el estudio comparado de la forma en que fueron abordados estos problemas en estos procesos revelaba la existencia de dos modelos plenamente autónomos y distinguibles entre sí, enraizados a partir de un eje común: el maleficio.

El primero de ellos —*hechicería*— se manifiesta como un saber de carácter individual, susceptible de ser enseñado, basado en la creación de dispositivos mágicos a partir de la articulación de sustancias tales como plantas, polvos, lanas, restos de animales, entre otros.⁵ En manos de un especialista, estas sustancias originalmente inocuas se transforman en objetos *hechizos*, artefactos capaces de provocar un sinnúmero de efectos preternaturales, entre ellos, el maleficio. En el contexto de los procesos analizados, se trata, significativamente, de un delito que no involucra ninguna forma de latría, ni explícita ni implícita. Distinto es el uso de la voz «hechicero» utilizada en el contexto de la extirpación idolátrica en los Andes durante el siglo xvii como sinónimo de «dogmatizador» o «ministro idolátrico». De acuerdo con Griffiths, «identificando a los dirigentes religiosos nativos dentro de la categoría de hechicero, los colonizadores buscaban devaluar su posición mediante las armas del escepticismo y la incredulidad» (Griffiths, 1998: 311).

4. De la Peña Alonso, 1668 (1985: Lib. II, Trat. V. Secc. VI).

5. «Hechizar: cierto genero de encantación (...) Ciruelo en el libro que escriuió de reprobación de supersticiones, que como vulgarmente dezimos cosa hechiza la que se haze a nuestro propósito, y como nosotros la pedimos: assi se llamaron hechizos los daños que causan las hechizeras» (Covarrubias, 1611: f. 465).

El segundo registro, el de *brujería*, se presenta con un carácter colectivo, y aparece frecuentemente asociado a reuniones secretas («conciliábulo») realizadas en espacios determinados (en la cueva o *renü*), y donde los asistentes se reúnen para discutir en torno a planes comunes, como la muerte de ciertos colectivos («españoles» o «amigos de españoles»). La adoración demoníaca, ausente en el formato vinculado a la hechicería, hace su aparición a partir de dos entidades: una serpiente de largas dimensiones denominada *Iwaiñilu* y un macho cabrío llamado *Chivato* o *Cabrón*, ambos custodios de la cueva. Aunque esta segunda estructura posee elementos fuertemente vinculados al modelo de la brujería europea, será rearticulada a la luz de nuevas configuraciones surgidas de los intercambios epistemológicos con los cultos indígenas locales, proceso que permitirá observar el desarrollo de un modelo propio.

Esto nos lleva a un segundo criterio teórico que sustenta nuestra investigación: la validación del relato contenido en los procesos. Como señalamos en un comienzo, la historiografía del fenómeno en Chile, al recurrir a las corrientes más escépticas de los estudios sobre la brujería europea, ha tendido a considerar el contenido de los procesos como fruto de construcción instrumentalizante realizada a partir de la intervención de las testificaciones, y su posterior reescritura en función de los fines particulares que estos jueces tuviesen. Nuestra perspectiva es otra. Hemos sostenido que los relatos contenidos en los procesos son el resultado de dinámicas de inclusión y exclusión de informaciones *efectivamente* verdidas durante las testificaciones, pero organizadas de acuerdo con determinadas matrices, las cuales constituyen el reflejo de los esquemas de pensamiento que los jueces poseen (Valenzuela, 2013: 158).

Hay suficientes antecedentes para afirmar que, aún bajo regímenes asimétricos —es decir, en los que las partes gozan de posiciones desiguales— y coercitivos —es decir, en los que una parte se impone a la otra por la fuerza que es capaz de desplegar—, los reos efectivamente están testificando. Existen elementos que nos permiten cuestionar esta instrumentalización y validar el relato contenido en los procesos. Por una parte, sabemos que algunas causas en las que los juicios fueron anulados tras descubrirse colusión entre jueces y fiscales, es decir, causas en las que sabemos *de facto* que existía la intención de instrumentalizar el proceso. Sin embargo, en todos estos casos, los medios utilizados para torcer el desarrollo del proceso fueron extratextuales, e incluyeron amenazas, el secuestro de familiares, e incluso violencia física y castigos corporales, todo tendiente a lograr que el reo indígena cambiase su testificación, alterando el curso del proceso. ¿Por qué jueces, escribanos y fiscales, coludidos en una misma causa ilegal, contando con el control total de la producción de este texto legal, no intervinieron unilateralmente su contenido? Aunque este no es el espacio para recorrer esa indagatoria, nos contentamos con señalar este elemento central: los reos están testificando. Los registros documentales muestran muchos de estos ángulos y discursos sobre el problema.

El problema se desplaza entonces hacia el estudio de las formas adoptadas por el proyecto colonial para lidiar con expresiones de un contenido ontológico que es, por definición, inaprensible. Se hace necesario comprender sus métodos,

sus estrategias, sus referentes, pero por encima de todo, sus motivaciones, pues la incursión hacia territorios simbólicos ajenos está invariablemente atada a la fuerza de una *necesidad*. Creemos que esta pregunta sobre el propósito del entendimiento instala de alguna manera los límites de lo que podemos esperar en el actuar de la justicia ordinaria.

El conocimiento que la justicia pueda llegar a adquirir sobre el universo simbólico de los sujetos perseguidos —y por extensión, de las comunidades a las que pertenecen— no tiene por propósito iniciar un proceso de transformación ontológica, fundamento central del proyecto evangelizador. En dicho caso, el proyecto completo descansará sobre la instalación de un ciclo ontológico que será establecido a partir de lo que pudiera denominarse una *evangelización de la cultura* —es decir, la identificación de sus rasgos esenciales y la supresión de sus «contravalores» (Izquierdo, 2006: 376)— y el proceso conocido como *inculturación*, o encarnación del evangelio en las naciones. Ambos principios exigirán de las autoridades eclesiásticas un importante —aunque siempre instrumental— conocimiento sobre los cultos y sus componentes.

Las pretensiones de los tribunales ordinarios son, en este sentido, bastante más modestas. Su proyecto no es el de generar una transformación de las formas religiosas indígenas, ni siquiera castigar formas de irreligiosidad reclusas en el *fuero de la conciencia*. En las instancias de intercambio con los indígenas, la justicia debe ser capaz de aprehender simplemente *lo suficiente*. En lugar de iniciar campañas de conquista hacia un territorio simbólico ajeno, la justicia transitará en la frontera aprehendiendo signos —luego, «evidencias»— que les permitan sostener el proceso. Estos signos, rescatados de las testificaciones, deberán ser organizados para conformar un relato verosímil, cuya estabilidad dependerá de la capacidad de estos para concatenarse a la estructura dispuesta por la justicia. Ya sean causas desarrolladas en la ciudad de Santiago, Chillán, Talca o Rancagua, el relato de los procesos estará siempre emplazado en la frontera. El proceso judicial que abordaremos en este trabajo se instala precisamente en esta problemática. Constituye un ejemplo excepcional del funcionamiento de las categorías que hemos señalado anteriormente, de la instalación de un relato capaz de articular la información testificada por los indígenas, y las distintas estrategias desplegadas por los jueces para adaptar el contenido de las testificaciones a sus propias matrices de comprensión. Por medio del estudio de este proceso, esperamos introducirnos en la discusión en torno a las posibilidades del concepto frontera, a partir de las operatorias desarrolladas por la justicia colonial chilena en torno al siglo XVIII.

Los brujos de Concepción

El 3 de septiembre del año 1693 un indígena mapuche de nombre Juan Pichunante fue llevado ante el comisario general de las Naciones de Indios, don Antonio de Soto Pedrero, por su presunta responsabilidad en la muerte de varios líderes caciques mapuche «amigos de españoles». La visita del comisario a la frontera del Bío-Bío tenía un propósito mayor que la simple pesquisa de un indio homici-

da. Había sido comisionado por el capitán general don Tomás Marín de Poveda para llevar adelante una revisión exhaustiva de todas las parcialidades circundantes a la ciudad de Concepción, y averiguar la naturaleza de ciertas juntas secretas denunciadas previamente.

La captura de Juan Pichunante no estaba, sin embargo, directamente vinculada a esta búsqueda. Fue, de hecho, completamente circunstancial. Días antes de la entrevista de Pichunante con Soto Pedrero, el indio había sido capturado por dos caciques del pueblo de Calbuco, quienes le imputaban responsabilidad en la muerte de algunos caciques amigos de españoles. Tras una momentánea reclusión, Pichunante hizo fuga de la cárcel —«por falta de prisiones»—, aspecto que atrajo inmediatamente la atención de Soto Pedrero, quien «atendiendo a que semejantes abusos determinaban algún mal estado en la república de los Yndios» decidió «solicitar el fundamento y declaración de este abuso».⁶

Como el propio Soto Pedrero admitió, la testificación de Juan Pichunante contenía referencias e informaciones que escapaban a su comprensión. Pese a su extrañeza, resolvió tomar su declaración porque «en las auilidades del demonio no ai que dudar».⁷ Pichunante se definió como «christiano», juró con la señal de la cruz y al mismo tiempo, «a su ussanza», y confirmó las acusaciones que se le habían imputado, especificando detalles del procedimiento. Señaló que los caciques habían muerto por medio de «flechassos», un maleficio inoculado a partir de varillas de canelo sobre el que volveremos más adelante.⁸

Como señalamos en un comienzo, una de las características fundamentales de la hechicería, como forma de maleficio, es la capacidad que ostentan sus especialistas —*hechiceros*— para alterar propiedades intrínsecas o simbólicas de las sustancias a partir su asociación con otras. En este contexto, el canelo o *foye* (*Drymis winteri*) forma parte de una composición mayor y, por ende, con características distintas a las que pudiese expresar en otros contextos rituales. Esta capacidad de torcer las propiedades de la materia constituirá un lugar recurrente entre las prácticas de la hechicería en los procesos analizados. La inocuidad de las sustancias articuladas por el hechicero queda en manifiesto con los usos posibles del *foye* o canelo. Tanto los escritos del padre Diego de Rosales como los relatos del cautivo Francisco Núñez de Pineda retratan el preponderante rol que cumple el *foye* dentro de los ritos de sanación, sacralidad que la ha hecho acreedora de un sacerdocio específico: los «Boquibuyes» o *foye-weyes* (sacerdotes del canelo) y el

6. A.N.S. Sala Medina, Vol. 304, Rollo Ms M85, f. 1.

7. *Idem*.

8. En su *Arte de la Lengua General*, el padre Andrés Febres consigna dos voces en mapudungun para referir a esta práctica: Pulquitun y Coghtun. La primera significa «flechar o tirar flechazos los bruxos», y estaría estructurada en torno a la voz *Pulqui* cuyo significado literal es *flecha*. La segunda voz, *Coghtun*, es traducida por Febres como «dar flechazo los bruxos para hacer daño», donde la partícula *Cogh* haría referencia a «unos palitos que dan a los españoles para que cuenten los valientes de su nación». Si revisamos las entradas en español para «flechar», la voz escogida es *pulquitun*, pero con una segunda acepción: «coger flecha o consentir alzamiento». Por su parte, «Flechar los brujos» es traducido como *Coghtun* y, alternativamente, *Cúllin* (Febres, 1765: 350).

«Genboye» o *ngen-foye* (dueño del canelo). Sus características benignas están ampliamente documentadas (Bacigalupo, 1990).

La investigación de Soto Pedreros no se podía detener en la confesión de un hechicero menor. Si en una ciudad como Santiago, la presencia de un hechicero era suficiente para movilizar a la justicia e iniciar causas judiciales aún sin evidencia de delito alguno,⁹ en la frontera del Bío-Bío los concededores de las llamadas *malas artes* eran incontables, y su persecución, casi imposible. El maleficio por vía de hechicería, declarado por Juan Pichunante para explicar la muerte de los caciques, permitía a la justicia entender los medios del homicidio, pero no sus propósitos. La respuesta fue provista por el propio imputado, señalando la existencia de un conjunto de sujetos asociados en torno a un fin común.

La justicia necesitó algunos nombres, y él los proveyó: nombró a Talcalabquen de Viluco y a Lipillanca, el tuerto. También a Naguelpillan y Quelmeyao, caciques pehuenches «de la cordillera nevada». Apuntó a la machi Guenteray y a su padre, el viejo Quipaina. Nombró a un cacique llamado Panguicheo, y a un especialista ritual conocido como Danguiguala, entre varios otros. De acuerdo con su declaración, todos se reunían en un mismo lugar, una cueva o *renii*, algunas veces en el pueblo de Chodeo, otras en el pueblo de Pircún. La aparición del signo de la cueva alterará irreversiblemente el curso del proceso, llevándolo hacia el esquema común de la brujería.

Cincuenta y seis años más tarde, otro proceso —esta vez contra los brujos en Chillán— tomará el mismo camino.¹⁰ Una india vieja de nombre Melchora había sido imputada de maleficar a una española de nombre Rita Dupré por medio de *flechassos*, a causa de ciertos agravios que la india había sufrido de esta última. Las declaraciones de Melchora implicarán a terceros, e instalarán la figura de la cueva, que ocupará por completo la atención de la justicia:

Dise se aprese y ponga en prision al dicho Lorenzo Liempangi quien sabe y conose a todos los demas brugos y echiceros que dentran a selebrar en su cueba donde ella también ha dentrado y a bisto a muchos hombres y a muchas mugeres que no las menciona por no conoserlas y que esto se lo dirá en su misma cara al dicho Lorenzo y que lo conbensera en caso necesario (Casanova, 1994: 166).

9. Un ejemplo de esto es el proceso incoado al indio Joseph Thomas Acosta, en el centro de la ciudad de Santiago el año 1739, el cual fue apresado y secuestrado en el interior de una casa por las sospechas de que levantaba una «bolsa colorada» que llevaba en su mano. Este proceso, que comenzó sin la denuncia de enfermedad o muerte de un tercero, terminará encontrando una víctima y movilizándolo a la justicia en la ciudad de Santiago (Valenzuela, 2013: 63). Este proceso contó, además, con la presencia de un *machi* —Juan de León— convocado de forma ilegal por la justicia en calidad de perito, contraviniendo las disposiciones del Sínodo de 1626, que castigaban con excomunión mayor el vínculo con estas figuras. *Sínodo diocesano de Santiago de Chile. Celebrado en 1626 por el ilustrísimo señor Francisco Gonzalez de Salcedo* (1964: Cap. III, Const. III).
10. El proceso de Chillán 1749 se encuentra en el Archivo Nacional de Santiago, Fondo Real Audiencia, Vol. 495, bajo el título: *Lagos Carlos, protector de los indios de San Bartolomé de Chillán, representación que hace a la Real Audiencia sobre los excesos de justicia cometidos por el juez eclesiástico don Simón de Mandiola, cura y vicario de dicha ciudad, en la tramitación de las causas seguidas a los indígenas acusados de hechiceros (1749-1757)*. Este proceso fue transcrito y analizado *in extenso* en: Casanova, 1994.

Volvamos a nuestra causa. Lo que había empezado sencillamente como un maleficio por vía de hechicería, movilizará a la justicia para dar con la ubicación de las cuevas y la identificación de sus asistentes, y por encima de todo, antecedentes sobre la naturaleza de los ritos celebrados en su interior. Con la cueva en el horizonte, la justicia perfiló sus preguntas. Soto Pedrero no solo necesitaba saber «cómo se juntauan en la cueva», sino además le importaba saber «que artes tienen para entrar a ella». La respuesta de Pichunante —parafraseada por el escribano— fue directa: solo cantaron el «romanse diabólico» indicado por la *machi* Guenteray, aunque él mismo debió participar de ciertos ritos de iniciación:

...lo graduaron dándole a beber orines de perro y orines de buey y que le dieron a tragar un corasón de jente y que le pusieron una máscara de pellejo sacado de una cavesa de jente con cara y todo de modo que entró enmascarado¹¹

Tras introducir el signo de la cueva, Juan Pichunante entregó la información exigida por la justicia. Señaló que, además de un conjunto de sabandijas y criaturas menores, en el interior de la cueva habitaba una «culebra grande pintada de arraias de negro y blanco y colorado y verde», cuyo nombre desconocía, y que era la encargada de custodiar su interior. En el ya mencionado proceso de Chillán, en 1749, las testificaciones señalaron también la presencia de esta serpiente, con un rol idéntico dentro de la cueva. De acuerdo con la testificación de Lorenzo Liempangi, todos cuantos entraban en la cueva debían detenerse ante un «culebrón grueso» que «se les sube por las piernas asta llegar a la corona de la cabeza como asiendo alagos a todos los que an pasado...» (Casanova, 1994: 169). Otro testigo, de nombre Joseph Guaiquileb, complementó la testificación de Liempangi, diciendo que una vez depositado el culebrón en la cabeza de los presentes, «les oscula el rostro y después se baja en la misma conformidad y que entonses se supone entonses se supone lizensia para de entra adentro de la cueba donde están los que dentraron primero» (Casanova, 1994: 178). Al igual que Juan Pichunante, los brujos de Chillán tampoco señalan un nombre para referirse a esta entidad plenamente individualizada.

Aunque la justicia registró la información provista por Pichunante, necesitaba información concreta sobre los medios utilizados para perpetrar el homicidio de los caciques amigos de españoles. Pichunante aseguró que explicaría el funcionamiento del encanto del *flechasso* en cuanto lo entrevistasen con el indio Danguiguala y con la «machi arbolaria» Guenteray. La justicia, «viendolo tan resuelto», decidió proceder el 4 de septiembre, llevándolo «con un laso al pesquesso» a las tierras del cacique Quipaina.

Habiendo extraído valiosa información —entre ellas, un nutrido número de indígenas a los cuales capturar—, el comisario Antonio de Soto Pedrero inició el ciclo de testificaciones de los demás implicados. Tras comenzar los interrogatorios de Danguiguala, el primero de ellos, el comisario enfrentó un hecho fundamental: a diferencia de Juan Pichunante, de los caciques de Calbuco que lo denunciaron, o de

11. A.N.S. Sala Medina, Vol. 304, Rollo Ms M85, f. 3.

los caciques «amigos de españoles» muertos por medio de *flechassos*, los hombres y mujeres sindicados por Pichunante eran indios *auca*, es decir, indios de la tierra adentro, más allá de la frontera. No habían sido bautizados, no tenían contacto ni intercambio con los españoles, y no conocían siquiera la lengua castellana. De hecho, para tomar la testificación del primero de los testigos —Dunguiguala— el juez necesitó de seis traductores o *lenguaraces* para poder establecer un mínimo intercambio. Si en un plano territorial o jurisdiccional las fronteras resultaban más o menos identificables, la brecha idiomática constituía la expresión manifiesta de una frontera más nítida, trazada en torno al problema del entendimiento.

Antes de comenzar la testificación, Dunguiguala juró «al modo de su *ussansa*», es decir, «por su vida y corasón y vista de sus ojos». ¹² El testigo complementó la información dada por Pichunante aumentando la especificidad de los detalles, entregando información que escapaba a la comprensión de la justicia. Señaló que la cueva permanecía oculta gracias a una adarga elaborada con una fibra local conocida como *coyron*, y que tanto él como la *machi* Guenteray eran los responsables del ritual de ingreso a la cueva o *reniü*:

Para abrirlas hasia un refregado de yervas con agua y entre medio de las seremonias de un canto diabólico salpicar con el agua por manos de la *machi* Guenteray se forman un remolino con las demostraciones de las bueltas de un molino y que *yba* descomponiendo la mata de coiron y assí que la *vian* que estava desarraigada la levantavan a un ladito de la puerta y entraban por una puerta franca para el sentro de la tierra. ¹³

El ritual no solo resultaba extraño para Soto Pedrero, sino, más importante, innecesario para el modelo de la brujería que buscaba conformar. De mayor importancia fue la información provista con respecto al interior de la cueva. Mencionó, entre otras cosas, a la serpiente presentada por Pichunante, salvo que para Dunguiguala la serpiente sí tenía un nombre: *Guaybilo*. ¹⁴ Sobre esta voz, la lingüística misionera nos provee alguna información. El *Arte y gramática general*, publicado en 1684 por el jesuita Luis de Valdivia, registra dos entradas que podrían estar vinculadas a esta voz: *Ihuay* traducido como *serpiente*, y la entrada *Bilu* o *culebra*. ¹⁵ Por su parte, la obra del padre Andrés Febre, también jesuita, contiene significativas precisiones a los términos. Aunque la voz *Ihuay* figurará con un contenido restringido a «víbora, culebra» (Febres Andrés, 1765: 520), la entrada *Vilu* abrirá su significado para transformarse en la traducción de un término categorial «culebra, y las lombrices, vívoras, y otras cosas así» (Febres Andrés, 1765: 661). En un giro de especificidad, Febre registrará la voz *competa*, *ihuayvilu*, traduciéndola, significativamente, como *dragón*. ¹⁶

12. A.N.S. Sala Medina, Vol. 304, Rollo Ms M85, f. 7.

13. A.N.S. Sala Medina, Vol. 304, Rollo Ms M85, f. 5.

14. *Idem*.

15. Valdivia, 1606 (1648: s/f.)

16. En Covarrubias, «DRAGON: serpiente de muchos años, que con la edad ha venido a crecer desforadamente» (Covarrubias, 1611: 328).

Volvamos a la testificación de Dinguiguala. En el momento de explicar el funcionamiento de los hechizos utilizados por Pichunante, Dinguiguala introdujo no solo especificidades en su condición de especialista ritual, sino también contenido nuevo y difícil de asir por parte de la justicia. Gracias a la testificación de Pichunante, la justicia sabía que las *Varillas de Encanto* eran elaboradas a partir de ramas de canelo y eran untadas en ciertos líquidos contenidos en un jarro. Sin embargo, Dinguiguala explicó que estas aguas provenían de la cueva, y estaban vinculadas a los *Quecubus*, definidos por la justicia como ciertas «savandijas y ficciones que ben del demonio».¹⁷ Con el transcurso de las testificaciones, la justicia irá modificando el nombre desde su forma original (*wekufë*) a *quecubus*, *hecubus* y finalmente *hecubos*, voz que le permitirá establecer una conexión fonética con las voces *súcubos* e *íncubos*, propias de la tradición demonológica europea.

Bajo los nombres de íncubos (de *in-cubere* o «yacer sobre») y súcubos (*sub-cubare* o «yacer bajo») se conocieron a lo largo de la edad media ciertos demonios vinculados a una intensa actividad sexual, los cuales, según la tradición popular, podían engendrar seres monstruosos. En la tradición tomista se asumirá que, si bien los demonios son capaces de adquirir formas materiales y eventualmente cohabitar con hombres y mujeres, no poseen el don de la creación y solo pueden inducir la fecundación a partir del transporte del semen del hombre al cuerpo de la mujer (Clark, 1997: 190; Le Goff y Schmitt, 2003: 214).

De acuerdo con lo declarado por Dinguiguala, Juan Pichunante no era un buen maleficiador. Dentro de la cueva había ensayado numerosas veces flechar el corazón de una oveja, y «de tres tiros erro los dos y el uno asertó y sin pujanssa», esto por no ser «diestro en el arte».¹⁸ Para Dinguiguala, «Juan Pichunante tiene obligasión de saver vien porqué lo criaron enseñando el oficio», pero fue su falta de control la que lo transformó en una figura conflictiva, causando muertes por iniciativa personal y no por los acuerdos establecidos en las juntas. Al momento de definir a Pichunante, el escribano registra la expresión exacta de Dinguiguala: «dijo en castellano que era vizarro».¹⁹

Matrices de intercambios culturales

El esquema que hemos evidenciado para el proceso de Concepción de 1693 es, estructuralmente, idéntico al que se observará en la causa contra los llamados Brujos de Chillán en 1749. Ambos comienzan con pesquisas en torno a sujetos individuales, acusados de enfermar o matar a un tercero por medio de las *malas artes*. Concretamente, a través del uso de objetos *hechizos*, artefactos que surgen de la articulación de sustancias inocuas bajo el saber de un especialista. Bajo este formato, vinculado al ejercicio de la *hechicería*, se agrupan la mayoría de los pro-

17. A.N.S. Sala Medina, Vol. 304, Rollo Ms M85, f. 6.

18. A.N.S. Sala Medina, Vol. 304, Rollo Ms M85, f. 6.

19. Con la excepción de la declaración de Juan Pichunante, esta voz «vizarro» es la única palabra en castellano testificada por los *indios auca*.

cesos contra maleficio, registrados en distintas ciudades como Santiago, Talca, Malloa, Rancagua, etc. Sin embargo, tanto el proceso de Chillán en 1749 como el de Concepción en 1693 expresan una sobrevida distinta a los anteriores, a partir de elementos semejantes entre ambos: la existencia de un colectivo con intereses mancomunados, la celebración de juntas clandestinas en espacios plenamente definidos —la cueva o *reni*— y la manifestación corpórea de entidades demoníacas, concretamente una serpiente de grandes dimensiones con un rol específico dentro del rito de ingreso a la cueva.

Sabemos que existen registros de esta serpiente, cumpliendo los mismos roles dentro de la cueva, en uno de los procesos estudiados por Judith Farberman para Santiago del Estero, en el noroeste argentino. En el proceso contra la india Lorenza en 1761, se testificó la presencia de un enorme «viborón» que actuaba como portero de la cueva, y que solicitaba a las asistentes, como parte de los requisitos de ingreso, que «le diese de su sangre» (Farberman, 2005: 160). Este proceso, que también había comenzado a partir de la pesquisa del maleficio de una tal María Antonieta, rápidamente devino en el formato de brujería que hemos puesto de relieve. Sin embargo, tanto en el proceso de Chillán en 1749 como en las causas de 1715 y 1561 para el Tucumán colonial, el esquema que la justicia organizaba a partir de las testificaciones incluía una figura fundamental del modelo europeo de la brujería, del que no encontramos rastro alguno en el proceso contra los indios *auca* de Concepción en 1693: el macho cabrío. De acuerdo con las testificaciones de todos estos procesos, el macho cabrío ocupaba un rol de portero similar al de la serpiente, pero de mayor preeminencia. De hecho, exigía a los asistentes una muestra total de sumisión, la cual era expresada a través de un *osculum infame* (Farberman, 2005: 161. Casanova, 1994: 77).

En su análisis del proceso de Chillán 1749, Holdenis Casanova sostiene que los indígenas implicados en la causa «exhiben la cultura mestizada de la frontera», fruto de su inevitable vinculación con la sociedad hispana en los distintos aspectos de su vida cotidiana. De esta forma, «al mismo tiempo que lograron conservar algunos principios antiguos y profundos de su cultura, integraron y reinterpretaron elementos de procedencia hispánica» (Casanova, 1994: 57). Sobre este punto, la autora insiste:

En el expediente se aprecia la cultura mestizada del ámbito fronterizo producto del contacto entre las dos sociedades. Hispano-criollos y mapuche se influyeron y transformaron recíprocamente, aunque conservaron los principios antiguos y profundos de sus respectivas culturas. Se puede inferir del manuscrito que las formas tradicionales, en el caso indígena, persistían en el seno de la vida doméstica, en algunas actividades productivas, en las redes de parentesco y en determinadas creencias mágicas y religiosas (Casanova, 1994: 73).

Farberman, por su parte, señala que el mundo de la tucumana india Lorenza excede largamente el espacio circunscrito a su pueblo de indios, Tuama, movilidad que se expresa en una geografía de intercambios con Santiago del Estero y otros emplazamientos (Farberman, 2005: 29). Si seguimos la tesis desarrollada

por Fernando Cervantes, ambos contextos proveen a los indígenas un contacto cercano con la demonología popular hispana, al menos de forma pasiva, y nos induce a pensar la posibilidad que este carismático pudiese haber sido aprehendido como parte de este proceso de intercambios (Cervantes, 1994: 99). Casos como los del proceso contra Martín Sacristán en 1732, donde un indio de apellido Villacarne se servía de un macho cabrío para vender hierbas y someter a las mujeres a su voluntad, son, en este sentido, significativos.

Durante las testificaciones, uno de los reos de nombre Antonio Lluschón relata su encuentro con otro indio llamado Villacarne, al que había acudido para conseguir unos «yerbados para enamorar», los cuales entregaría a cambio de un caballo. El proveedor de estos elementos mágicos sería el mismo demonio. Una vez fijada la reunión y «estando los dos juntos, salió un chivato con una bolsa colgada por el pecho». Instado por Villacarne, el aterrorizado Antonio Lluschón tomó la bolsita y vio en su interior las prometidas hierbas, que supuestamente tenían la virtud de dejar a las mujeres sometidas «a su voluntad». Más tarde, Lluschón se daría cuenta de que los hierbajos resultaron «no ser de provecho ni hacer operación alguna» y, tras darle una paliza a Villacarne, recuperó su caballo (Farberman, 2005: 158).

En contraste con los brujos de Chillán o los de Tucumán, evangelizados, habitantes de un emplazamiento de intercambios, los indios *auca* que testificaban ante Soto Pedrero no hablaban castellano ni tenían vínculos con el mundo hispano de la frontera del Bío-Bío. El interés de la justicia por registrar la información provista por los indígenas, obligaba a establecer intercambios con casi media docena de *lenguaraces*, quienes debían lidiar con las dificultades de traducción con la sola finalidad de poder aprehender *parte* del contenido de las testificaciones e integrarlo dentro de los esquemas de comprensión de la justicia. Pese a todo, ciertos elementos esperados por la justicia sencillamente no podían aparecer. A diferencia de los procesos de Chillán o Santiago del Estero, la testificación de los *aucas* de Concepción no podía arrojar la figura del Macho Cabrío dentro de los signos descritos en el relato. Se encontraba fuera de sus marcos de comprensión y no podía estar contenido en los relatos de los indígenas ni aun bajo la aplicación de tormento.

Tras negar en reiteradas ocasiones las acusaciones que le imputaban, el cacique Talcalabquen fue sometido al tormento conocido como «liaduras» el 22 de octubre de 1963. Tras repetir los suplicios en varias ocasiones, sin obtener una respuesta por parte de Talcalabquen, la justicia abandonó el procedimiento, convencidos que el cacique venía «prevenidos de yervas».²⁰ Se trataba, probablemente, de la planta narcótica *miyaya* (*Datura stramonium*), cuyas propiedades anestésicas —registra Martín Gussinde— eran utilizadas tradicionalmente en las labores de parto (Olivos, 2004: 1002).

Como contraparte a la ausencia de un signo esperado, las testificaciones de los reos entregaron, en abundancia, informaciones sobre otras entidades vinculadas a los ritos celebrados en la cueva. Estos signos, registrados de forma poco

20. A.N.S. Sala Medina, Vol. 304, Rollo Ms M85, f. 30.

prolija, constituyen formas de expresión de un contenido religioso de escaso conocimiento —e interés— para la justicia, y forman parte de un conjunto de elementos que desbordan las matrices de comprensión de la justicia. Una de estas voces es introducida por Dinguiguala con el nombre de *Anchimalguen*, sin profundizar en su significado. A medida que transcurrirán las testificaciones, este *Anchimalguen* será progresivamente asociado al derramamiento de sangre, capturando algunas de las características vinculadas a los *toquis* —hachas ceremoniales de guerra— o a las flechas ensangrentadas dentro de la cueva (Valenzuela, 2013: 157).

En la testificación de la machi Guenteray, la *Anchimalguen* será entendida por la justicia sencillamente como «uno de sus ídolos». ²¹ De forma opuesta a la estabilidad de los distintos rasgos del modelo de la brujería en los procesos analizados —la sociabilidad, la cueva, la serpiente—, el registro cultural de la voz *Anchimalguen* evidencia el poco interés de la justicia por este signo. Lo mismo ocurrirá en el proceso de Chillán 1749, donde la misma voz será asociada a «una viejecita que será del alto de una vara», y que dentro de la cueva se ocupa de dar chicha a todos «sin que jamás se acabe» (Casanova, 1994: 171).

La pesquisa de este signo no es sencilla, fundamentalmente por sus interminables variantes escriturales. Observando el conjunto de ellas, Latcham propone dos posibles etimologías: *Anchimalguen* como corrupción de *Antumalhuén*, voz compuesta por las voces *antu* o sol y *malwen/malen* o mujer, significando «mujer sol» y no «mujer del sol», como habría sido interpretado por diversos cronistas, y una segunda posibilidad a partir de la voz *Amchimalghen*, compuesta por *am* (espíritu), *che* (gente) y *malghen* (mujer), significando «espíritus femeninos» (Latcham, 1922: 621-622). El vocabulario de Febres provee una tercera posibilidad, traduciendo la expresión *amchi malghen* como «imagen o cosa de la otra vida, o lo que llaman familiares» (Febres, 1765: 428). De esta red de significados, la idea de una entidad femenina es persistente.

El padre Molina hablará de ciertas entidades femeninas llamadas «amei-Malghen» traduciéndolas como «ninfas espirituales», las cuales tendrían como misión «equilibrar la enorme prepotencia del Guecuvu» (Molina, 1795: 86). Recogiendo las adaptaciones hechas por las comunidades reche contemporáneas, algunos diccionarios etnográficos fijarán el significado de *Añchümalleñ* como un mal personificado bajo la forma de duende, que brilla por las noches y es portador de todo tipo de males. (Catrileo, 1995: 229). Sin embargo, ni Soto Pedrero ni los distintos agentes de la justicia real tenían necesidad de incursionar al otro lado de la frontera e intentar seguir los caminos complejos de este signo. Al traducirlo como un ídolo ensangrentado, el interés de la justicia era evidenciar ritos vinculados a la sangre en los que estaban comprometidos distintos objetos tales como

21. La creencia de los jueces sobre la idolatría de los indígenas se ve contrastada con la informada visión de los misioneros eclesiásticos. En las Cartas Anuas de 1615-1637, escritas en el Colegio de Santiago de Chile, se señala: «Lo que mas se procuraba era persuadir a los indios que dexasen la enbriagues, que es el vicio que reyna en estos indios y los hace incapaces para toda buena doctrina y religión porque ellos no tienen idolatrias ni otras supersticiones como los del Peru...». En *Documentos para la historia de Argentina* (1982: 103).

flechas, toquis y, ahora, *anchimalguenes*. Un conocimiento mayor sobre su naturaleza escapaba no solo a sus posibilidades, sino también a sus intereses.

Distinto fue el destino de otra de las entidades mencionadas en las testificaciones, el *Ivunche*. Como señalamos anteriormente, dentro de los signos que otorgan estabilidad al modelo de la brujería desplegado por la justicia, el macho cabrío posee una importancia radical. Su inevitable ausencia dentro del relato de los brujos *auca* de Concepción provocaba, sin duda, una inestabilidad epistémica que debía ser subsanada. Dinguiguala fue el encargado de introducir también este nuevo signo:

...ybunches que tienen la forma de unos taros a modo de rabo que se componían de xente encantada y que aunque parecían tenían alas no tenían plumas sino es bello a modo de lana muy suave y que eran pardo...²²

Una de la más temprana, si no la primera, noticia que tenemos sobre esta entidad la encontramos en el *Arauco Domado* de Pedro de Oña (1596). Es descrito como un hombre muerto que reposa en el interior de una cueva, cuyos intestinos han sido removidos para que el *Pillan* (*Pülluam*) pueda habitar en él y contestar aquello que se le pregunte, frecuentemente «de fin oculto»:

*El nombre es ybunche del insepulto
Y cuando el dueño del y de la cueva
Quiere saber alguna cosa nueva
De mucha calidad y fin oculto,
Con gran veneración, respeto y culto,
(que en esto el indio rudo nos las lleva)
Entra por senda angosta y desmentida
Para que no le sepan la guarida.*²³

Desde la perspectiva de Pedro de Oña, el *Ivunche* es «tenido por cosa sagrada», y mantendrán oculto su paradero por tratarse de un asunto de «suma religión».²⁴ El origen de su nombre queda sin resolver en la obra de Pedro de Oña, y deberemos esperar los frutos de la lingüística misionera de Luis de Valdivia y Andrés Febres. En su *Arte y gramática general* (1606), Valdivia registra escuetamente dos voces que pueden servirnos como puerta de entrada. Presenta la voz *ivumche* traducéndola sucintamente como «encantador» e *ivum* como «nacer pelo o lana».²⁵ Con bastantes años a su favor, Febres contaba con información algo más precisa sobre esta criatura. Su registro de la voz *ivumche* es prácticamente una definición: «los que consultan los bruxos en sus cuevas, donde los

22. A.N.S. Sala Medina, Vol. 304, Rollo Ms M85, f. 5.

23. Oña Pedro, 1596 (1944: 19).

24. «Algunos suelen confesar de plano / Haber el ybunche, que les responde/ Pero si les pedís el sitio donde, / Se excusan, remitiéndolo a Fulano; / Y así del uno al otro iréis en vano / Que cada cual firmísimo lo esconde, / Y en ocultallo está la desventura / Pues el oculto mal no tiene cura». Oña, 1596 (1944: 86).

25. Valdivia Luis de, 1606 (1648: s/f).

crían desde chiquititos para sus hechicerías, o encantos: a estos llaman las Indias, ivumcoñi» (Febres, 1765: 523).

Adicionalmente, la voz *ivum* —descrita por Valdivia como el crecimiento del pelo o la lana— tendrá en Febres un nuevo sentido: «animales pequeños quadru-pedos, o monstruos». La partícula *che*, como sabemos, remite a hombre o gente en general, y es justamente esta categoría de hombre-bestia la que Havestadt consignará en su Chilidugu, presentando al «*Ivumche*» como un homínido criado en el interior de cuevas para aconsejar y guiar a aquellos que requieran sus servicios.²⁶ La jerarquía entre el Ivumche y los consultantes será alterada en la exposición del abate Molina, señalando que estos habitarían en las cuevas en calidad de «discípulos» de los brujos (Molina, 1795: 88).

Su aparición en contextos vinculados al esquema de la brujería no es exclusiva de la causa judicial que analizamos. Figura, también, entre líneas, en las testificaciones de la causa de Chillán en 1739. En dicho proceso, el indio Francisco Mariguala y sus compañeros debieron realizar una segunda ronda de testificaciones, tras la remoción del juez que ilegítimamente había conducido el proceso hasta aquel punto: el cura Simón de Mandiola. En esta segunda testificación, Mariguala señaló ante el nuevo juez haber hecho su testificación bajo «el rigor de los asotes», declarando que «en longabi partido del maule auía cueba culebra y chibato y un ybunche», declaración que «hizo de miedo, y que todo fue mentira» (Casanova, 1994: 202). Sin embargo, Simón de Mandiola no registró todos los signos que Mariguala asoció a la acusación de brujería, sino solo aquellos que le bastaban para poder estabilizar el modelo de brujería que hemos expuesto anteriormente. Registrando la presencia del macho cabrío y de la serpiente, la inclusión del *ivumche* resultaba, pues, innecesaria (Valenzuela, 2013: 154).

Desde sus aparición más temprana (*Arauco Domado*, 1596) hasta el registro de Febres en su *Arte de la Lengua General* (1765), el *ivumche* estuvo siempre indisociablemente ligado a la cueva o *renü*; sin embargo, bajo el modelo de la brujería que sustentaba el piso epistémico de la justicia, la primacía del signo demonológico por excelencia —el macho cabrío— eclipsó su presencia en la organización del relato de los procesos. Sin embargo, la causa judicial contra los indios de Concepción en 1693 presentó un contexto en que el esquema, tal y como era entendido, simplemente no podía funcionar. La identificación del *ivumche* permitió a la justicia mantener el esquema de los porteros de la cueva, y con ello, el modelo de la brujería tal y como era entendida por el mundo hispano en el Chile colonial. La matriz exigía la presencia de un signo sustituto, y la justicia debió cruzar la frontera para encontrar un signo adecuado.

La continuidad del modelo —en tanto estructura— y sus transformaciones internas quedan ejemplarmente retratadas en un proceso tan tardío como el que la justicia republicana siguió hacia finales del siglo XIX contra los brujos de «La

26. «Ivúmche, homo-bestia. Fama est inter Indos; veneficos suos in quadam specu nutrire hominum genus, quibus adhuc lactentibus oculos, os, anumque consuunt, ita ut crescentes in aliam figuram speciemque degenerent; atque hos esse ipsorum Constiliarios ac Consultores, quorum consilium in suis antris». (Havestadt Bernardo [1777] 1883: 686).

Recta Provincia», sociedad secreta de la Isla de Chiloé (Rojas, 2002). Pese a que este proceso se desarrolló en un marco jurídico notoriamente distinto al de la justicia colonial —es decir, bajo los conflictos inherentes a la imposición de un sistema penal de carácter republicano (Hernández, 2013)—, es posible extraer de las testificaciones las estructuras fundamentales del modelo que hemos presentado a lo largo de este trabajo. La acusación inicial de homicidio bajo formas de envenenamiento —bajo la justicia colonial, *maleficio*— dará lugar a la persecución de un colectivo bajo el cargo de «asociación ilícita». Las testificaciones reconstruirán los aspectos estructurales del modelo, introduciendo cambios en la organización interna de sus signos que de alguna manera resultaban inevitables.

Luego de presentar la Cueva de Quicaví como el espacio fundamental donde esta sociedad se reunía frecuentemente, los testigos declararon la existencia de dos hombres que habitaban el interior de la cueva. El primero de ellos fue descrito como «un hombre desfigurado, desnudo, con la cabellera y las barbas blancas y extremadamente largas». De forma especialmente significativa, «no hablaba y era considerado un animal» (Rojas, 2002: 138). El segundo de ellos se desplazaba reptando, y fue retratado como un hombre de «pelo canoso y muy largo», con un cuerpo cubierto de cerdas vegetales hechas mediante fricciones de una hierba de nombre *picochihuín*. Cada cierto tiempo se les permitía salir de noche, y sus gritos y chillidos aterrorizaban a la comunidad. El primero de ellos se llamaba *Imbunche*, el segundo, *Chivato*, y su última aparición fue a mediados de 1870 (Rojas, 2002: 138).

Conclusiones

Aunque, físicamente, los procesos por maleficio se desarrollaban en ciudades como Santiago, Chillán, Rancagua o Concepción, todos ellos estaban, desde una perspectiva epistemológica, emplazados en la frontera. Este terreno en disputa será el escenario de un conjunto de estrategias que la justicia desplegará para hilvanar una historia a partir de los fragmentos de un relato indígena enunciados en un escenario de negociación tan asimétrico y jerarquizado como podría ser un juicio criminal. Pese a ello, el relato conformado por la justicia es un relato fronterizo. No opera a partir de la instalación forzosa de un modelo exógeno, irrecognocible para el indígena, ni tampoco a partir de la transliteración de una ontología inasible, más allá del entendimiento o de las necesidades de la justicia. La alternativa es intermedia: la conformación de un relato articulado a partir de un conjunto de significantes que emergen desde las voces indígenas en las testificaciones, y que son *legibles* —y por ende, reconocibles, aceptables— para todos quienes participaban en los procesos. Los signos escogidos, rescatados y perpetuados (objetos hechizos, cueva, serpiente, metamorfosis animal, etc.) eran aquellos que poseían un correlato y podían, por lo tanto, engarzarse en las matrices de comprensión de la justicia.

Forzados a través del proceso judicial a retratar sus formas rituales y culturales, los indígenas abrirán formalmente su universo ontológico, introduciendo signos de su religiosidad en un relato que rebasará largamente los modelos de la

justicia. Voces como *wekiŋe* («hecubos»), *pilliam* («pillan»), *pewma* («peuma»), *Añchümalleñ* («anchimalguen») quedarán consignadas en el registro administrativo, sin ahondarse en su significado o características, y a lo largo del proceso judicial serán olvidadas en función de los objetivos que alimentan la acción de los tribunales: la criminalización de los que provocaban maleficio. A la inversa, en otras ocasiones la propia justicia se verá en la necesidad de realizar incursiones hacia la frontera ontológica indígena, y seleccionará signos que, de una forma u otra, les permitan mantener la estabilidad epistémica de sus modelos ante la ausencia de signos esperados en sus matrices, como ocurrió con la figura del *ivunche*. En ambos casos, el esquema referencial de la justicia será un modelo de la brujería ensamblado a partir del desmembramiento de un relato cuyo componente ritual indígena será inasible.

El proceso de Concepción 1693 evidencia no solo la frontera física del Bío-Bío, la de los *indios de tierra adentro* y el espacio de los *parlamentos*; o la frontera lingüística de los *indios auca*, trabajosamente interpretados por los *lenguaraces* españoles. Cada testificación, cada registro del juicio, cada pregunta y cada respuesta evidencian, ante todo, la persistencia de una frontera invisible, un límite que restringirá la posibilidad de asir las formas cambiantes de una ontología ajena y, con ello, la plausibilidad de formas y entidades que emergerán en las interlíneas de un documento incapaz de contenerlas.

Referencias bibliográficas

- BACIGALUPO, A.M. (1990). «La lucha por la masculinidad del Machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile». *Revista Historia Indígena*, 6, 29-64.
- CASANOVA, H. (1994). *Diablos, brujos y espíritus maléficos: Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Temuco: Eds. Universidad de La Frontera.
- CATRILEO, M. (1995). *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- CLARK, S. (1997). *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- COVARRUBIAS, S. de (1611). *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611). Madrid: Luis Sanchez (edición facsimilar).
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Documentos para la historia de Argentina* (1982). Tomo XX. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Históricas: Talleres Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires.
- DONOSO, J. (1852). *Instituciones de Derecho Canónico Americano*, París: Librería de Rosa, 3 vols.
- DOUGNAC, A. (1981). «El delito de hechicería en Chile Indiano», *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 8, 93-107.
- FARBERMAN, J. (2005). *Las Salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- FEBRES, A. (1765). *Arte de la Lengua General del Reyno de Chile*. Lima: Calle de la Encarnación (edición facsimilar).
- GARCÍA-AHUMADA, E. (1994). «La inculturación en la catequesis inicial de América». *Anuario de Historia de la Iglesia*, 3, 215-32.

- GINZBURG, C. (1966). *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*. Turín: Einaudi.
- (1986). *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Turín: Einaudi.
- GRIFFITHS, N. (1998). *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú Colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- HAVESTADT, B. (1777). *Chilidúgú, sive res chilenses vel descriptio status tum naturalis, tum civilis, cum moralis regni populique chilensis*. Leipzig: Teubner.
- HERNÁNDEZ, J. (2013). *Enfrentando saberes: los brujos de Chiloé y el discurso ilustrado (1849-1900)*. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile, Santiago (ejemplar inédito).
- IZQUIERDO, C. (dir.) (2006). *Diccionario de Teología*. Pamplona: EUNSA.
- LATCHAM, R. (1922). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (2003). *Diccionario razonado del occidente medieval*. Madrid: Akal.
- MARTÍNEZ FERRER, L.; ACOSTA NASSAR, R. (2006). *Inculturación: magisterio de la Iglesia y documentos eclesíasticos*. San José de Costa Rica: Edit. Promesa.
- MOLINA, J. I. (1795). *Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile*. (edición facsimilar.) *Escrito en Italiano por el abate Don Juan Ignacio Molina, traducida al español y aumentada por don Nicolas de la Cruz y Bahamonde*. Madrid: Imprenta de Sancha.
- MURRAY, M. (1921). *Witch cult in Western Europe: A study in Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- OLIVOS, C.G. (2004). «Plantas psicoactivas de eficacia simbólica: indagaciones en la herbolaria mapuche». Chungará. *Revista de Antropología Chilena*, volumen especial, 997-1014.
<<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562004000400036>>
- OÑA, P. de. (1944). *Arauco Domado*. Edición de 1596. Madrid: Cultura Hispánica.
- ROJAS, G. (2002). *Reyes sobre la tierra: brujería y chamanismo en una cultura insular: Chiloé entre los siglos XVIII y XX*. Santiago: Biblioteca Americana.
- RUNEBERG, A. (1947). *Witches, demons and fertility magic: Analysis of their significance and mutual relations in west-european folk religion*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- SILVA, S. (1988). «Cultura y Evangelización de la cultura, desde el Vaticano II hasta hoy». *Revista Teología y Vida*, 29-1, 61-72.
- Sínodo Diocesano de Santiago de Chile. Celebrado en 1626 por el ilustrísimo señor Francisco Gonzalez de Salcedo* (1964). Transcripción, introducción y notas de Fr. Carlos Oviedo Cavada. En: *Revista Historia*, 3, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- VALDIVIA, L. de. (1684). *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile*. Sevilla: Thomas Lopez de Haro [1606] (edición facsimilar).
- VALENZUELA, E. (2013). *Maleficio. Historias de hechicería y brujería en el Chile colonial*. Santiago: Pehuén Editores.