



Brujos, indios y bestias. Imaginarios de lo maléfico y marginalidad en el Reino de Chile, 1693-1793

*Witches, Beasts and Indians. Imaginaries of Evil and
Marginalization in the Kingdom of Chile, 1693-1793*

Recibido: 31 de julio de 2014

Aceptado: 16 de enero de 2015

.....
CAMILA BELÉN PLAZA SALGADO

Universidad de Chile

cbplazas@gmail.com

♦ R E S U M E N ♦

El presente artículo trata sobre la definición de márgenes y marginalidad en Chile durante el siglo XVIII y los modos en que los imaginarios de lo maléfico se relacionaron con dicha definición. Desde la perspectiva de la historia de las mentalidades, se trabajó este problema por medio de causas por hechicerías desarrolladas en el vasto mundo rural que existió entre Santiago y Concepción, en el espacio fronterizo del Imperio hispánico. Se sostiene que estas causas por

hechicería fueron la expresión de una comunidad que sintió fragilidad frente a los márgenes reales e imaginarios que fueron construidos a su alrededor, debido a la inestabilidad que experimentó con respecto a la dominación sobre estos territorios y en especial sobre los sujetos que los habitaban: los indios. Fueron la expresión de los miedos de una comunidad que no solo temió a Dios y que, muchas veces, transgredió sus propias fronteras.

Palabras clave: cuerpo, enfermedad, historia colonial, mestizaje.

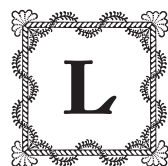
The article is about definitions of margins and marginality in Chile during the 18th century and the ways in which the imaginary of evil was related to that definition. From the History of mentalities, this problem is worked through sorcery causes developed in the vast rural world that existed between Santiago and Concepcion in the border area of the Spanish American empire. It is argued that sorcery causes was the expression

of a community that felt fragility against the real and imaginary margins built around them, due to instability experienced regarding dominance over these territories and in particular on the subject of their domination: the Indians. There were the expression of the fears of a community that not only feared God and that oftener transgressed its own borders.

Keywords: Body, colonial history, disease, miscegenation.



Introducción



a presente investigación trata sobre la definición de márgenes y marginalidad en el Reino de Chile y los modos en que los imaginarios de lo maléfico se relacionaron con dicha definición¹. Se trabaja este problema por medio de causas por hechicerías desarrolladas durante el siglo XVIII en el vasto mundo rural que existió entre Santiago y Concepción, en el espacio fronterizo del Imperio hispánico. Se sostiene que las causas por hechicería fueron la expresión de una comunidad que sintió fragilidad frente a los márgenes reales e imaginarios que fueron construidos a su alrededor, debido a la inestabilidad que experimentó con respecto a la dominación sobre estos territorios y en especial sobre los sujetos que los habitaban: los indios. Fueron la expresión de los miedos de una comunidad que no solo temió a Dios y que, muchas veces, transgredió sus propias fronteras.

El margen es un límite, una frontera que delimita dos mundos, dos significados. Es el borde de una energía central. Pero también es una reserva

1 Esta investigación forma parte del proyecto Fondecyt 1120083: “Historia del cuerpo y colonización del imaginario: el caso de la Capitanía General de Chile”. Investigadora responsable: Alejandra Araya Espinoza; coinvestigadoras: Paulina Zamorano y Constanza Martínez.

inagotable. No acaba en un establecimiento binario de opuestos y, por lo mismo, se vuelve complejo pesquisar sobre él. Los márgenes son sutiles y transitorios, viajan, mutan y se trasladan en el tiempo y en los espacios. Establecen un sentido que ordena el mundo y lo hace comprensible, mientras discriminan y dejan fuera a individuos y objetos que pasan a constituir lo marginal. La historiadora argentina Nilda Guglielmi los ha definido como lo que se opone a lo integrado o perteneciente a un ámbito de referencia. Los integrados son “aquellos individuos o grupos que aceptan las pautas que les propone su sociedad” (11). Por lo tanto, la marginalidad no es una condición intrínseca de un objeto o un sujeto, sino una situación que puede mutar, ya que es siempre referencial.

El mundo colonial fue continuamente desbordado y supuso un intento permanente de control y orden. Los conquistadores no solo buscaron dominar los territorios y a los grupos que habitaron en ellos, sino que también lucharon por hacer prevalecer sus concepciones de mundo sobre un otro numeroso y distinto. Esta lucha, que se dio en el plano de lo simbólico, fue siempre reinventada en función de aquello que se enfrentaba. Especialmente porque el proyecto colonizador no pretendió la abolición de los otros, sino su integración al orden que los conquistadores propusieron. Fue este un mundo marcado por la tensión permanente y la negociación con grupos que no se doblegaron, un escenario fronterizo donde la violencia y la sociedad “se modificaron recíprocamente en verdadera y mutua interacción” (Jara 14). ¿Cómo se definió la pertenencia a un grupo, una ciudad, una sociedad o una cultura, considerando la permanente disputa por el dominio territorial y simbólico? ¿Cuál fue el límite? ¿Cómo vivieron las personas que quedaron fuera de esos lindes?

Este estudio es una reflexión en torno a los procesos desenvueltos a raíz del contacto entre europeos e indígenas, sin descartar la participación de afrodescendientes. El problema específico es la construcción de márgenes y marginales por medio de los imaginarios de lo maléfico en el contexto de instalación del sistema social y político del Imperio español en el territorio de lo que hoy es el Chile central.

La propuesta interpretativa de este artículo es que los imaginarios de lo maléfico definieron un margen a partir de los principios del cristianismo católico. El ordenamiento que se estableció sobre estos fundamentos fue amenazado por el indio hechicero, y por ello los indios fueron marginados a través del extrañamiento: el alejamiento físico y simbólico del ámbito de pertenencia hispano-colonial. El dominio español sobre estos territorios fronterizos fue inestable y su control sobre los indios fue frágil. Ellos fueron responsabilizados

de la corrupción, la inmundicia y la mancha de los cuerpos y las costumbres dentro de su propia comunidad. Además, debido al contexto bélico que predominó desde los inicios de la Conquista, los maleficios fueron comprendidos como otras armas con las que los españoles se sintieron amenazados por los indígenas. Así, la acusación por brujería en estos procesos fue contra sujetos específicos: los indios en cuanto no cristianos, y contra temores particulares: la enfermedad y la muerte. Pero como dentro de los imaginarios de lo maléfico se insertó el mundo de lo curativo, los dominadores muchas veces recurrieron a ellos en busca de sanación de sus padecimientos, lo que hizo que los márgenes que habían construido para los otros pareciesen difuminarse.

Esta propuesta interpretativa se trabajó siguiendo la línea de investigación de la historia de las mentalidades. La elección de este tipo de perspectiva se debió a que permite comprender de manera más amplia (quizás más profunda) los comportamientos de los sujetos así como las mecánicas que permitieron el funcionamiento de las relaciones sociales y que modelaron el límite de lo correcto y lo incorrecto. Además, tal como dice Michelle Vovelle, la historia de las mentalidades permite el análisis de la normalidad en una sociedad a partir del estudio de sistemas de exclusión, con lo que se espera llegar al conocimiento de dicha normalidad por la vía negativa (59). Por *imaginario* se entiende lo que Gilbert Duran definió como “el conjunto de las imágenes y las relaciones de imágenes que constituyen el capital pensante del *homo sapiens*, [que] se nos aparece como el gran denominador fundamental donde van a ordenarse todos los métodos del pensamiento humano” (21). El imaginario conserva la sabiduría de las generaciones, las creencias, los valores y los modelos socioculturales, y suministra símbolos e imágenes de una identidad colectiva. En ese sentido, el imaginario de lo maléfico se compuso de todas las creencias y valores que demarcaron aquellos aspectos signados como negativos.

Las investigaciones relacionadas con el tema de la brujería y la hechicería en Latinoamérica han tenido dos ejes importantes: el rol de la Inquisición y la extirpación de idolatrías. En Chile, estos problemas no se presentaron igual que en otras latitudes latinoamericanas, puesto que el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición nunca fue fundado en estos territorios y porque la extirpación de idolatrías fue promovida por los padres jesuitas, quienes llegaron a Chile escépticos sobre la efectividad de esta política evangelizadora tras la experiencia en el Virreinato del Perú (Pinto 72). Por ello, uno de los aspectos por dilucidar fue por qué hay causas criminales con una connotación religiosa en el espacio de un tribunal civil, ya que el corpus se compone de siete causas criminales

por hechicería del fondo de la Real Audiencia de Santiago. A esta interrogante, el investigador chileno Eduardo Valenzuela da dos respuestas posibles. Sus opiniones son importantes ya que es uno de los pocos estudiosos de este tema en Chile y también porque trabaja con casi todas las causas con las que se cuenta en esta investigación. La primera respuesta sería que la lucha contra las prácticas demoniacas que se había asentado durante siglos de producción intelectual eclesiástica se materializó en este territorio por medio de los tribunales civiles, que asumieron estas persecuciones puesto que los jueces civiles también “recibieron los productos de los tratadistas y la intelectualidad de la Iglesia” y asumieron como propia la lucha contra las idolatrías (26-28). La segunda explicación que da Valenzuela es que en las causas criminales con connotación religiosa hubo implícito un delito secular “bajo la forma de enfermedad, daño o muerte, y donde el ejercicio de las prácticas mágicas constituyó solo el medio por el cual se realizó el delito” (29).

Analizando las causas estudiadas, se desprende otra respuesta. En el proceso iniciado por don Juan José Muñoz en 1791, en que exigió que se le restituyesen los bienes que le habían embargado por haber sido acusado de “usar hechicerías” para ganar una carrera de caballos contra Pedro Ruiz de Gamboa, la justicia real recurrió al fiscal de su majestad, don Pérez de Uriondo, quien demostró conocimientos más acabados sobre cómo se debía proceder en un caso como el que se les presentó:

Pero debiendo siempre reputarse por criminoso, todo lo que suene a sortilegio, divinación, maleficio, vuestra alteza será preciso investigar si los excesos confesados por Huchuante envuelven o no error formal contra la fe; esto es si sean hereticas [...] después de las muchas reglas que hacen para elucidar la materia convienen en que no interviniendo apostasía, negación de algún misterio, o abuso de cosa sagrada en los ensalmos, y hechicerías el sortilegio no es heretical. Por esto sin duda la ley [...] tít. 1. lib. 6. De las municipales dispone que en materias de religión procedan los ordinarios [...] contra los indios, y en las de hechicería las justicias reales con que ni ocurriendo en este caso ninguna circunstancia que demuestre error positivo de Huchuante en la fe, parece así expedita [...] para proceder adelante en el conocimiento de la causa, según lo provenido en la citada [...] 5 y 6 tít. 3 lib. 8 de Castilla. (AN, RA 2877, p. 3, f. 54 r.)

El argumento sostenido es que Muñoz fue culpable de haber recurrido al indio Miguel Guchuante para ganar, por medio de “operaciones supersticiosas”, la carrera de caballos. Buscando las leyes a las que se hace alusión y que aparecen borrosas en el documento, se encontró la ley 35, título 1, del libro 6 de las Leyes de Indias, en la que se establece que los tribunales civiles tenían competencia en causas por hechicería contra indios, los ordinarios eclesiásticos en causas de fe, mientras el tribunal de la Santa Inquisición no tenía jurisdicción sobre ellos². Es decir, la actuación de las autoridades no fue la continuación de una praxis condenatoria de extirpación de idolatrías perpetuada en estos territorios por los jueces civiles, ni tampoco la condena a crímenes seculares que tuvieron como medio el maleficio, la brujería o la hechicería, sino que fue el castigo de un crimen claramente identificado y tipificado por la justicia civil y que en el mundo americano se insertó en la jurisdicción de los tribunales del imperio: las reales audiencias, cuando los hechiceros involucrados eran indígenas. En los juicios revisados en esta investigación solo dos procesados son de origen hispano: Juana Codosero, imputada en 1693, y el ya mencionado Juan José Muñoz, inculcado en 1791. Ambos fueron acusados de haber recurrido a indígenas para realizar maleficios, Juana para maleficar a su marido y Juan por las razones ya expuestas (AN, RA 2529, p. 2, f. 101 r.; AN, RA 2877, p. 3, f. 60 r.). Esto explica la presencia de tales procedimientos judiciales en esos tribunales, puesto que las mujeres y los hombres españoles acusados de los crímenes en cuestión debían ser conducidos ante el Tribunal de la Santa Inquisición en Lima³.

La primera Real Audiencia en territorios del Reino de Chile fue fundada en la ciudad de Concepción el 1.º de agosto de 1567⁴. Su creación fue iniciativa de la Real Audiencia gobernadora del Perú y su intención fue “poner orden en la conquista y liquidar de una vez la larga y cruenta guerra de Arauco” (Muñoz 15). Se temía en Lima que si no se hacía algo por esta situación, la tierra “se perdiera”,

2 “De los indios. Ley 35, título 1, del libro 6. De Felipe II allí a 23 de febrero de 1575”. Véase la “ley 17, tít. 19, lib. 1. Que los ordinarios eclesiásticos conozcan en causas de fe contra indios; y en hechizos y maleficios, las justicias reales. Por estar prohibidos a los inquisidores apostólicos el proceder contra indios, compete su castigo a los ordinarios eclesiásticos, y deben ser obedecidos y cumplidos sus mandamientos; y contra los hechiceros, que matan con hechizos, y usan de otros maleficios, procedan nuestras justicias reales” (*Recopilación*).

3 El historiador René Millar ha estudiado casos como estos (*Misticismo; Santidad*).

4 Muñoz Feliú explica que no se conoce el documento original con el que el rey “proveyó” una Audiencia para estas provincias, pero menciona una real cédula del 13 de septiembre de 1565 donde se declara su proveimiento. Nos dice que en teoría fue creada el 27 de agosto de 1565.

y “los de Chile” se volvieran al Perú llevando consigo la posibilidad de nuevas guerras civiles. Por ello, los miembros de la Real Audiencia culparon a los mismos conquistadores de la duración de la beligerancia, enfatizando la vocación del tribunal de cuidado y enseñanza a los indígenas (Zorrilla 59). Sostuvieron que las crueldades de los españoles, la codicia injusta de los encomenderos y los malos tratamientos que estos daban a sus indios habían sido las causas principales de las insurrecciones (16). Al tomar contacto con la realidad del territorio se comprendió la dificultad de adaptar el marco de las leyes e instrucciones que habían traído y por ello la Real Audiencia del Reino de Chile fue suprimida por cédula del 26 de agosto de 1573 (Muñoz 26). Las ordenanzas del 17 de febrero de 1609 rigieron la nueva erección de la Audiencia, que tradicionalmente es datada en esa misma fecha (40). Sin embargo, su fundación fue el 23 de marzo de 1606, que es la data de titulación de Alonso García Ramón, gobernador y capitán general, como presidente de la Real Audiencia, ya que la cédula que ordenó la erección del tribunal no llegó nunca a Chile. Los objetivos de este tribunal fueron similares a los de la Audiencia de Concepción: ser un medio pacificador de los indios y un freno de las ambiciones de los encomenderos (31-35).

Metodológicamente, es necesario aclarar que una causa judicial puede ser comprendida según su forma y según su contenido. Es un material precioso puesto que nos permite observar los contenidos de lo maléfico en esta zona del imperio, a partir de una lectura del reverso de lo normativo. El ejercicio de lectura requerido supone partir de una hipótesis sobre los hechos, pero teniendo en cuenta que hay algunos puntos que no están claros ni dados en su totalidad; en suma, hacia los bordes que se quieren arrancar del molde; es mirar el permanente desborde de esta sociedad, que intentó persistentemente normarse a sí misma. Por ello se debe colocar la mirada sobre los problemas, lo que no se quiere y escapa al orden colonial y que, por lo mismo, aparece más bien como aquello que se esconde o, muchas veces, que se calla.

En cuanto a su contenido, una causa judicial es eminentemente la expresión de un conflicto (Kluger), lo que permite analizar los testimonios recogidos considerando el conflicto explícito que suponen. En cuanto a la forma, es importante recalcar que es eminentemente un texto. De acuerdo con el autor norteamericano Hayden White, no existe texto sin narración y, en cuanto narración, todo texto tiene una intención y supone un contenido moral (25). Considerando esto, se puede decir que no solo el contenido de un material ofrece información útil para investigar un tema, sino que también la forma en

que se presenta da valiosos elementos para interpretar cuáles fueron los marcadores diacríticos de un determinado sistema social, por medio de los que se clasificaba y jerarquizaba los acontecimientos. En este sentido, el espacio judicial tiene sus propias reglas y formas, por lo que es necesario conocerlas para comprender las maneras en que las distintas partes en disputa se comportaron y argumentaron sus puntos de vista⁵. Los argumentos confrontados construyeron un marco de reglas y denominaciones que constituyen imaginarios al calor de acomodos y permanencias.

Por otro lado, es importante apuntar los posibles obstáculos y dificultades que supone trabajar con este tipo de material. En primer lugar, al ser la expresión de un conflicto, el texto judicial podría conducir a pensar en términos de disputa, excluyendo las posibles afinidades y armonías que también se pudieron presentar. Además, los productores de los textos fueron parte de la institucionalidad judicial, por lo que hay que tener presente que estos fueron narrados desde el punto de vista del saber dominante y como parte del proceso de conquista y colonización. A esto se suma que, seguramente, muchas transgresiones no llegaron a enfrentarse a la justicia.



El orden: la pertenencia a la comunidad de los cristianos temerosos de Dios

Las causas criminales permiten hacer una lectura del reverso de lo normativo, con lo cual ayudan a reconocer el núcleo de sentido del que trata esta investigación, el ámbito del cual son expulsados aquellos sujetos sindicados como brujos o hechiceros. Al respecto, Solange Alberro sostiene que

es sabido que cada sociedad genera sus delitos y delincuentes, por lo que un transgresor siempre revela “algo” importante de la sociedad que lo produjo, al manifestar una tendencia latente en ella, ampliándola, o bien invirtiéndola o contradiciéndola. El determinar en qué consiste

5 Desde este punto de vista, el derecho aplicable en Chile durante la Colonia, por encima del derecho Castellano, fueron las Leyes de Indias, además de las cédulas y ordenanzas dadas a las Reales Audiencias, ya que cada una tuvo ordenanzas específicas dictadas expresamente para ella. Al respecto, revísense los trabajos de Enrique Zorrilla (17) y Raúl Muñoz (41).

este “algo” constituye el problema que se plantea el historiador de las mentalidades. (“La historia” 349)

Con respecto al tema central de esta investigación, puedo decir que los márgenes que se constituyeron en el Reino de Chile durante el siglo XVIII estuvieron definidos por los principios del cristianismo católico y por el contexto bélico. El cristianismo fue el ámbito que se expresó en las causas criminales por hechicería, ya que por medio de él la sociedad hispano-colonial ordenó y dio sentido a su mundo.

Recordando las palabras de Nilda Guglielmi sobre la marginalidad, las diversas circunstancias que hacen que un individuo desee integrarse a un grupo, abandonarlo transitoriamente o crear nuevas relaciones con él se resumen en una sola cuestión: “la búsqueda de identidad” (7). Los acusados de brujería tuvieron que construir una identidad cristiana para pertenecer a la comunidad de la cual podían ser *extrañados* por medio de las acusaciones en su contra⁶. El 1.º de octubre de 1710, doña Tomasa Briceño, cacica del pueblo de indios de Malloa y acusada de bruja, se defendió diciendo: “todo es mentira lo que se le acumula porque esta confesante es católica y cristiana temerosa de Dios y [...] y como tal no ha dado crédito a las [tentaciones] del demonio que como perturbador de las almas da todos sus poderíos por llevárselas al infierno” (AN, RA 2567, p. 6, f. 47 r.).

Esa misma construcción identitaria se pudo observar en 1693, cuando doña Juana Codozero, mujer española y viuda del capitán y gran mercader Juan Gutiérrez Casaverde, fue culpada de haber maleficiado a su marido y causado la enfermedad que lo condujo hasta su muerte, por medio de sesos de asno y con ayuda de indios y esclavos. Ella se defendió de estas acusaciones afirmando que siempre se había comportado como buena esposa y buena cristiana, y su defensa presentó una serie de testigos que podían confirmar este comportamiento, con lo cual se construyó su identidad como parte de ese núcleo (AN, RA 2529, p. 2, f. 101 r.).

Por su parte, en 1715, el cacique del pueblo de Cayum, don Tomás Andrés Millacura, quien había sido acusado de realizar maleficios y castigado con 50

6 “*Extrañamiento* s. m. La acción de extrañar, apartar y separar lejos de sí alguna cosa. Lat. *alienato. Missio*”. “*Extrañar* v. a. Apartar y echar de sí y de su comunicación a alguno, tratándole como ajeno y no conocido, o contrario. Viene del nombre latino *extraneus*. Lat. *alienare. Rejicere*” (Real).

azotes y con el destierro del partido de Itata a 20 leguas alrededor, intentó revocar esta sentencia arguyendo que era

persona aplicada al culto de la santa Iglesia, y que vivía con justo temor de Dios. Recibiendo los santos sacramentos, y siempre los cultos y doctrineros han hecho buen concepto de su persona teniéndole por fiscal de todo el partido de Itata para que tuviese cuidado de que los indios asistiesen a la parroquia a ser doctrinados en los misterios de nuestra santa fe. (AN, RA 2990, p. 2, f. 3 r.)

Lo mismo ocurrió en 1731 cuando el indio Juan de Quiroga fue acusado de mantener enfermo a su amo, el comisario don Bartolomé de las Cuevas, por medio de maleficios. Por esta razón, don Ignacio de la Barrera, yerno del maleficiado, junto a un sujeto llamado Cristóbal de Soto, lo apresaron y torturaron, despojándolo de sus bienes y maltratando a su hijo. De acuerdo con el testimonio de Quiroga, este les suplicó que lo llevaran ante la Real Audiencia para que se investigase el delito del que lo incriminaban, ya que no tenía temor al resultado porque había “procedido siempre como cristiano y temeroso de Dios” (AN, RA 2766, p. 4; AN, RA 2903, p. 37, f. 1 r.).

Como se puede observar con los ejemplos dados, el asunto se centró en defender una identidad cristiana frente a los jueces. La cristiandad se convirtió así en el núcleo desde el cual se ordenó el mundo hispano colonial en el Reino de Chile. En esta investigación no se afirma que esta identidad cristiana fuera únicamente nominal para los indios acusados de brujos y hechiceros. No es nuestro interés determinar si lo era o si era “real”, sino que sostenemos que su cristianismo era constantemente puesto en duda, sometido a las suspicacias de las autoridades y de los hombres y mujeres hispanos que convivieron con ellos. Así, se entiende que en el contexto de estos juicios fuera esa identidad la que debía ser reafirmada. La construcción de la identidad cristiana frente a los jueces operó como un mecanismo para restablecer las confianzas y las pertenencias a una comunidad que permanentemente los expulsaba de su seno.

Los brujos y sus maleficios, al estar asociados con lo demoniaco, se constituyeron en el elemento más extraño y alejado del núcleo de sentido que ordenaba y hacía comprensible el mundo que los rodeaba. Quienes no coincidieron con ese núcleo de sentido, todos aquellos sujetos que vivieron apartados de los principales postulados y dogmas de la religión católica promovida por la Iglesia y el Imperio español, se convirtieron en los marginales. Por ello, cuando fueron descubiertos (o señalados), el castigo asignado fue el destierro,

el *extrañamiento* físico y simbólico de los dominios del cristianismo⁷. No ser cristiano significaba no pertenecer a la comunidad, era constituirse en lo otro, pero además convertirse en la amenaza que ponía en peligro ese ordenamiento. Las marcas que señalaron este margen estuvieron dadas por el conocimiento de los principales dogmas del catolicismo, las oraciones y la expresión pública de una identidad correspondiente a los principios de la fe cristiana⁸.

De una u otra manera, este núcleo funcionó como una fuerza centrípeta que mantuvo cohesionada a la comunidad, que unió, atrajo y vinculó. Pero al mismo tiempo fue la energía centrífuga que hizo que muchos objetos y sujetos desaparecieran de ese centro, del que los alejó y al cual les impidió pertenecer. El cristianismo fue así la fuerza que permitió determinar las confianzas y las pertenencias, pero también la que expulsó y creó temores, sospechas y desconfianzas. Por ello se convirtió en un efectivo mecanismo de desacreditación de unos y otros, de los españoles entre sí⁹, de estos con respecto a los indios¹⁰, entre los mismos indígenas¹¹ e incluso de una esclava con respecto a una española¹². Las acusaciones de brujería, de hechicería o de realizar maleficios se convirtieron en un medio para infamar, deshonar y mancillar el nombre de alguien. Es necesario aclarar que, en los casos en que los procesados fueron hombres y mujeres hispanos, el brujo involucrado fue siempre el indio a quien habían recurrido para conseguir sus propósitos. Es decir, en los casos revisados y preservados en el tribunal de la Real Audiencia, el hechicero fue invariablemente el indígena, que tenía la capacidad sobrenatural de causar daño, enfermedad y muerte a otros. El delito de los españoles era involucrarse con estos sujetos espurios y sospechosos, de los cuales se desconfiaba. En este ámbito, los indios estuvieron siempre un paso más cerca de los márgenes que los españoles.

7 El proceso contra el cacique don Andrés de Millacura es un claro ejemplo de esta situación y de la aplicación de este castigo (AN, RA 2990, p. 2, f. 28 r.).

8 El caso de doña Tomasa Briceño, cacica del pueblo de Malloa, es significativo para establecer el lugar del cristianismo como el margen de acuerdo con el cual se ordenó el mundo hispanocriollo (AN, RA 2576, p. 3, f. 21 r.).

9 El caso de Juan José Muñoz, hombre español, acusado por Pedro Ruiz de Gamboa de haber recurrido a las hechicerías de un indígena llamado Miguel Guchuante para ganar una carrera de caballos (AN, RA 2877, p. 3, f. 60 r.).

10 Ejemplo de esto son las causas contra Juan José Acosta de 1739 (AN, RA 1759, p. 20, f. 24 r.), y la causa contra Juan de Quiroga de 1731 (AN, RA 2766, p. 4, f. 26 r.; AN, RA 2903, p. 37, f. 18 r.).

11 El caso de Tomasa Briceño de 1711 es un ejemplo de esto (AN, RA 2576, p. 3, f. 21 r.), y también el de Andrés Millacura de 1715 (AN, RA 2990, p. 2, f. 28 r.).

12 El caso de doña Juana Codozero de 1693 es emblemático (AN, RA 2629, p. 2, f. 101 r.).

Pero la marginación de los indígenas ocurrió también porque constituyeron una amenaza para ese ámbito, fueron el peligro que se oponía a la fuerza centrípeta que debía atraer a todos hacia el núcleo de sentido del cristianismo católico. En esta zona liminal del imperio, la marginación por medio de la acusación de brujería fue la expresión de los temores de una comunidad cristiana que, por distintas razones, se sintió frágil frente a aquello que desbordaba, que traspasaba las fronteras reales e imaginarias que se había construido para sí misma.

Aunque en los tribunales inquisitoriales de Lima se dieron juicios contra hechiceros o brujos no indígenas provenientes del Reino de Chile, el interés de esta investigación está puesto en dilucidar qué tipo de margen se construyó a partir de estas acusaciones en los casos particulares llevados por las justicias ordinarias, pues permiten iluminar las relaciones establecidas con los sujetos nativos en esta zona fronteriza, en la cual la consolidación del sistema colonial tuvo rasgos propios. Los imaginarios de lo maléfico en este territorio tuvieron que ver con la delimitación de márgenes simbólicos mediante los que el indio fue relacionado con prácticas de hechicería. De este modo, la asociación de indio y hechicero no es un vínculo identitario estático, sino la manera en que el imaginario hispano se apropió de la alteridad en una de sus fronteras.



El peligro: la infernal semilla de machis y curanderos de arte diabólica

El maleficio era concebido como un arma con la cual los indios hechiceros causaban daños, provocaban enfermedades e inducían la muerte de otros. Siguiendo los planteamientos de Jean Delumeau sobre el miedo (42), lo que propongo es que el maleficio causó un daño preciso al cual temer y al que se podía hacer frente descubriendo a quien lo había causado y forzándolo a quitar el mal.

Cuando se habla de brujería es siempre indispensable hacerse la siguiente pregunta: ¿dónde y cuándo?, ya que, dependiendo de la respuesta, lo que se comprende como tal puede cambiar drásticamente¹³. En esta investigación se parte

13 La investigación de Armando Senn es una de las pocas que existen sobre las concepciones de la brujería entre los mapuches. Desde la perspectiva de la etnohistoria, sostiene que para

de la base de que la brujería es una creación cultural que adquiere connotaciones y características específicas según el lugar y el tiempo. Asumiendo esto y sabiendo que en todas las culturas puede surgir una figura cuyo significado sea similar al que tradicionalmente pertenece al brujo, intentaré hacer una descripción general del concepto, que tiene su origen en el mundo europeo.

La brujería existía si había tenido lugar un pacto con el demonio, en el que el aspirante a brujo debía hacer entrega de su alma y además renegar de la fe cristiana, a cambio de poderes sobrenaturales que podría usar a voluntad con el fin de dañar. Por el contrario, la hechicería requería de sustancias materiales para cumplir sus propósitos, que no tenían necesariamente un carácter negativo. Así, esta práctica tenía una connotación menos malévola que la brujería. La distinción principal estaba dada por el pacto demoníaco. Este pacto corresponde a lo que Iris Gareis denomina *teoría demonológica*, según la cual la diferencia entre esos conceptos radicaría en la intención de la brujería de servir al demonio¹⁴. Ahora bien, aunque en la teoría se haya hecho esta distinción entre hechicería y brujería, en las causas trabajadas es difusa y muchas veces se usa indistintamente un término u otro. Aun cuando no esté directamente vinculado con los hechiceros, el demonio parece estar en el interior de los temores cristianos.

El maleficio fue concebido como un efectivo mecanismo de venganza de aquellos que se buscaba sujetar al dominio hispano. Cualquier indio de la masa numerosa y diversa podía ser un potencial vengador, cualquiera, especialmente si consideramos la tensa situación que se vivía con los indios en este

estas comunidades había una distinción entre brujos y hechiceros, como la que se establecía en pueblos africanos, de acuerdo con la cual el hechicero mapuche correspondería al machi, ya que manipulaba objetos con el fin de realizar conjuros, curaciones o males, mientras que los brujos, que actuaban a través de la psiquis, corresponderían al *calcú*. Esta comparación entre un pueblo sudamericano y otros africanos me parece prejuiciosa, ya que se justifica por el primitivismo tecnológico que caracteriza a uno y a otros, primitivismo que, según el autor, explica la creencia en la brujería. Esto es problemático ya que hoy, en sociedades tecnológicamente desarrolladas, la creencia en brujerías y prácticas semejantes continúa presente. Por otro lado, me parece discutible también la manera en que Senn se acerca al conocimiento del brujo mapuche prehispánico, pues utiliza para ello los testimonios de los acusados por brujería durante el periodo colonial, cuando el mestizaje y el sincretismo cultural ya habían ocurrido, y no da cuenta de ello sino hasta el final. Además, considera los testimonios de cronistas coloniales de manera literal, sin una crítica del lugar subjetivo desde el cual fueron escritos. Es aún necesaria una investigación que ayude a comprender mejor la cosmovisión mapuche prehispánica y colonial acerca de estas cuestiones.

14 Al respecto, Eduardo Valenzuela hace un detallado y completo estudio de los imaginarios occidentales sobre la brujería que denomina *matrices de comprensión*.

contexto fronterizo. Pero el proyecto colonizador pretendió incluirlos dentro de los márgenes propuestos por los españoles, que no buscaron su abolición ni su exterminio, sino su conversión. Esto condujo a los conquistadores a establecer una relación paradójica con aquellos a quienes pretendían controlar y cristianizar. Debieron convivir y transformar a sujetos de los cuales desconfiaron.

En el proceso iniciado por el protector de indios don Carlos Lagos contra el cura y vicario de la ciudad de San Bartolomé de Chillán, Simón de Mandiola, es posible observar los peligros que acecharon a la sociedad hispanocriolla del Reino de Chile y que, desde lugares diferentes, tenían que ver con el temor que les producía a los pobladores la transgresión que representaban los indígenas con respecto al orden colonial (AN, RA 495, p. 4, f. 90 r.)¹⁵. Lagos denunció a Mandiola ante la Real Audiencia, porque sin la correspondiente jurisdicción había apresado e interrogado por medio de torturas físicas a dieciocho indios e indias. Esta disputa jurisdiccional permite ver cómo el problema de la dominación se convirtió en la pesadilla de jueces y curas.

Los unos temían al indígena “de afuera”, al bárbaro incivilizado que podía atacar la sociedad de los cristianos, mientras que los otros temían al indio “de adentro”, al que podía contagiar y transmitir sus costumbres en los espacios dominados por el cristianismo. En el sistema taxonómico clásico, *bárbaro* fue un término que, con implicaciones de inferioridad, calificó a aquellos que no sabían hablar griego y, por tanto, eran incapaces de formar una sociedad civil. La noción griega de *oikumene* se trasladó posteriormente al imaginario cristiano como *congregatiō fidēlium*: la hermandad de todos los hombres en Cristo, la que, menos hermética que la *oikumene*, permitió el acceso de estos “bárbaros”, para transformarlos o redimirlos. Anthony Pagden señala la “dehumanización” que esta denominación implicaba como estrategia de descalificación: “Para los ‘incluidos’, los ‘marginales’ aparecen frecuentemente, en algún sentido, como miembros de otra especie; como humanoides más que humanos, o como seres supernaturales” (17)¹⁶. Así, ser bárbaro suponía la no pertenencia a la sociedad civilizada y la aproximación de los sujetos a la animalidad.

Es posible pensar que los miedos de los cristianos temerosos de Dios confluyeron en un mismo sujeto: el indio hechicero. Esto se agudizó debido a

15 Esta causa es la más trabajada por la historiografía nacional. Al respecto, revisense las investigaciones de Holdenis Casanova, María Eugenia Mena y Eduardo Valenzuela.

16 “To ‘insiders’, ‘outsiders’ frequently appear as, in some sense, members of another species, as humanoids, rather than human, or as supernatural beings”.

la fragilidad del dominio cristiano en esta zona fronteriza del imperio, lo que provocó un sentimiento de inseguridad constante que se acrecentó por el temor a los levantamientos indígenas que desde comienzos de la Conquista se habían suscitado, además de las malocas o ataques inesperados, las periódicas epidemias y los terremotos. La paradoja de la colonización fue que se pretendió imponer leyes y dioses sobre muchos, por medio de la fuerza si era necesario, pero para situarlos en los márgenes del ámbito de pertenencia cristiana. En ese complejo proceso, los cristianos temerosos de Dios se vieron en la obligación de agraviar a aquellos a quienes pretendían sujetar a sus concepciones de mundo. El temor de la venganza, el temor a los ultrajados: ese era el peligro que acechaba a la comunidad de San Bartolomé de Chillán en 1749 y a los demás involucrados en estos procesos por hechicería.

Pero, por otro lado, el espacio de lo maléfico puede ser comprendido como un lugar de mediación cultural entre el mundo hispano y el mapuche. Para los indígenas, el mundo estuvo también rodeado de magia y peligros sobrenaturales y por eso, en algunos de sus testimonios, es posible ver referencias a los elementos maléficos de su propia cultura.

En el relato de los indios interrogados por Mandiola, el cura de San Bartolomé de Chillán, hay elementos que corresponden a las ideas europeas que el propio Mandiola tuvo de la brujería. La imagen de la metamorfosis de los indígenas en animales salvajes es uno de los antecedentes que pueden ser considerados como europeos, pero esta imagen comportó significados tanto para el cura como para los indígenas, puesto que se puede pensar que, tras las presiones y rigurosos castigos que el cura ordenó infligir a los interrogados, estos buscaron dentro de su universo cultural hasta encontrar elementos que encajaran en el *marco de comprensión* con el cual el sacerdote intentó hacer coincidir sus testimonios¹⁷. Uno de los animales en los que decían transformarse

17 Eduardo Valenzuela hizo un minucioso análisis del recorrido historiográfico de este problema. Revisó estudios de autores como Norman Cohn y Richard Kieckhefer, quienes sustentaban que el estereotipo de la bruja fue una construcción del núcleo intelectual de la Iglesia, sin un referente o una praxis real, y otros como los de Margaret Murray y Carlo Ginzburg, quienes abogaron por la idea de que los procesos de brujería fueron la visión deformada por la Iglesia de cultos rurales, chamánicos, de larga data, aún presentes en los procesos medievales, que sobrevivieron de manera intacta al paso de los siglos. Haciendo referencia a este mismo proceso criminal, Valenzuela afirma que el análisis no se debe centrar en ponderar su régimen coercitivo y asimétrico, lo que guiaría a la idea del “proceso ficcional ligado a la caza de brujas en Europa como una creación intelectual de los jueces” (como lo sugieren Cohn y Kieckhefer), sino más bien en la mecánica de “edición y adecuación” de los testimonios indígenas a una idea preconcebida, que el autor

es un pájaro llamado *chonchón*, que para los mapuches era “un brujo u hombre asociado con el mal, cuya cabeza, independiente, vuela por los aires” (Mena 65). La tradición popular del campo chileno lo describe como un pájaro de cabeza humana, color gris y cuyo grito (“tue-tué, tue-tué, tue-tué”) anuncia el mal, la muerte y las desgracias (65). En este mismo sentido podemos comprender la aparición de la figura de una vieja “muy pequeñita”, a la que denominaron “Anchimalgen”, en las celebraciones descritas por los interrogados, la cual les daba de beber a quienes entraban a su cueva, en un chuico, una chicha que parecía nunca agotarse. Esta criatura podría corresponder al ser que Kuramochi Yosuke llamo “Anchimalgen”, que era considerado maligno entre los mapuches (Mena 65). Otro ejemplo de esto podría ser una figura que aparece solo en una de las confesiones: el *Ybunche*. De acuerdo con Eduardo Valenzuela, esta criatura habría aparecido en los relatos de Pedro de Oña, cronista de la Conquista en Chile, como “un hombre muerto que reposa en el interior de la cueva, con los intestinos vaciados en espera de que el pillán pueda habitar en él”, procedimiento por el cual el *Ybunche* podía contestar a las preguntas que le hiciesen, incluidas aquellas sobre el futuro o sobre materias ocultas (95).

Si volvemos a pensar en el peligro que los cristianos percibieron en los maleficios, que consistió en el mal, el daño, la enfermedad y la muerte, no es sorprendente que los mapuches interrogados por don Simón de Mandiola hicieran referencia a estas figuras de su universo mental, a los elementos de su propia cultura que se asemejaban a aquello que sus interrogadores buscaban. Mandiola tenía ideas preconcebidas sobre lo que un brujo o hechicero era y practicaba, por lo que tuvo que adaptar a sus propias concepciones las características de las costumbres nativas con las que se encontró en Chillán, tuvo que tipificar lo que observó y acercarlo a lo que ya conocía, en un complejo espacio de traducciones, préstamos, superposiciones y mezclas. Pero también los indios debieron buscar en su propio imaginario de lo maléfico aquellos elementos que pudieran coincidir con lo que sus torturadores buscaban, y en virtud de ello es posible conocer ciertos elementos de su cultura. Los interrogados, sangrando y rogando misericordia, fueron entregando un conocimiento que sobrevivió a pesar de la enorme cantidad de años que los españoles llevaban intentando dominar y domar este territorio, donde había gobernado alguna vez el barbarismo. Podemos ver, gracias a estos procesos, que en medio de

.....
denomina *matriz de comprensión*, perteneciente al universo cultural de los jueces (opción más cercana a lo planteado por Murray y Ginzburg) (Valenzuela 67).

sus ciudades, en el espacio fronterizo entre Bío Bío y Santiago, los indígenas conservaban aún elementos de una cultura que los españoles vieron destinada a desaparecer bajo el verdadero Dios.

Por eso fueron temidos los indígenas, por eso fueron peligrosos. Aunque todos alegaron ser cristianos bautizados, conocer los preceptos de la fe de la santa Iglesia católica, saber las oraciones o asistir a misa, los españoles se percataron de que no habían abandonado del todo sus concepciones de mundo, sus creencias y sus costumbres. Notaron que algunas cosas pervivían en los intersticios y los márgenes de la comunidad. Sin bien todos hablaron para incluirse entre los cristianos temerosos de Dios, los españoles no pudieron tener certezas y convivieron permanente con la sospecha, pues el bautizo no aseguraba el abandono completo de su cosmovisión. Esa es la duda que se expresa en estos juicios.

Durante el siglo XVIII, se estableció un intercambio constante entre los sujetos de uno y otro lado de la frontera. De acuerdo con el investigador Leonardo León, en ese siglo se celebraron más de treinta reuniones masivas o parlamentos que buscaron, principalmente, regular dicho intercambio. Pero en ese periodo no se había abandonado aún la idea de la conquista por medio de las armas, y el conflicto con los mapuches iniciado en 1723 demostró que, después de su merma demográfica en el siglo XVII, estos habían recuperado totalmente su capacidad bélica. En 1726 se intentó solucionar dicho conflicto gracias al Parlamento de Negrete, con el que se buscó normar la vida cotidiana y establecer el ámbito de lo público, sentar los cimientos de un régimen jurídico que contara con el apoyo de las autoridades de ambas riberas del Bío Bío (León).

La principal preocupación hispana seguía siendo la situación de frontera de la ciudad de Chillán. En medio de ello, el peligro representado por los indios no estuvo en las reuniones que celebraron por las noches en cuevas ocultas, ni en que pudieran transformarse en animales o adorarán chivatos o culebrones, sino en que todo eso podía significar que los brujos estuvieran causando mal, dolores corporales, enfermedad e incluso muerte a otros, amenazando el dominio de los españoles al norte de esa frontera. Algunos eran más sospechosos, indios e indias que no vivían de acuerdo con los principios de la Iglesia, pero los españoles no pudieron tener certeza de quiénes cumplían y profesaban los dogmas de la santa fe y quiénes mantenían en sus espacios domésticos costumbres y creencias contrarias a la religión que concebían como verdadera.

En este artículo se intenta mostrar que en los testimonios de aquellos indios que fueron acusados de hechiceros y brujos, no solo en la causa en cuestión sino en todas las revisadas, se presentaron elementos de una cultura que sobrevivía a pesar de los muchísimos años de dominación española en el Reino de Chile. Los españoles temieron a los indios que se hallaban más allá de la frontera y a los que estaban entre ellos. Los “de allá” podían invadirlos, pero quizás los “de acá” ya lo habían hecho. La barbarie “de allá” podía desbordarse, pero quizás ya se había desbordado y convivía con ellos cotidianamente. Aunque la mayoría de los casos terminaron con absoluciones y los acusados fueron defendidos por agentes del imperio como el coadjutor de indios, el solo hecho de que las justicias reales prestaran oído a las acusaciones y de que estas llegaran a ser dirimidas por el máximo tribunal nos permite comprender que se trató de un problema lo suficientemente relevante como para movilizar toda una serie de procedimientos que tenían por fin reinstalar la armonía perturbados por esas sospechas y temores. Los indios concebidos como hechiceros fueron los que se convirtieron en la amenaza del orden hispano-colonial. Es por eso que se propone que estos juicios permiten reconocer un medio de configuración de márgenes y marginales en esta zona liminal del imperio.

Los cristianos temerosos de Dios siguieron siendo asediados por Deimos y Fobos en San Bartolomé de Chillán. El 8 de agosto de 1757, ocho años después de que los habitantes de la ciudad se espantaran con el espectáculo de indios que sangraban tras haber sido interrogados por el cura y vicario don Simón de Mandiola, se adjuntó a esta causa un nuevo escrito donde se solicitaba a la Real Audiencia que interviniera para remediar la penosa situación que se vivía en esta vulnerable población fronteriza. Con el fin de no interrumpir el texto dirigido por don Raimundo de Pietas a don Manuel de Amat, se han resaltado los pasajes que se ha querido rescatar de esta causa y que versan sobre el peligro percibido tras las acusaciones por hechicería:

Muy ilustre señor,

Con la ocasión, de *ver todo mi curato infestado de la infernal semilla de machis, y curanderos de arte diabólica*, se me ha hecho preciso, poner en la consideración de vuestra señoría el remedio de tan pernicioso mal, al que yo no puedo atender; respecto de que en días pasados en tiempo de mi antecesor sucedido este mismo inconveniente, se procesó por él su reparo; y ocurriéndose a la Real Audiencia por vía de fuerza parece fueron atendidos los que se lamentaron de él, por entonces, declarando los señores no pertenecer este juicio a los jueces seculares:

con lo que o bien por *contemplarse los que usan de este arte, quedar total inhibidos o validos de la omisión de los jueces*, o porque *tales hechos nunca van a aquellos juzgados se han insolentado de modo que ya, no solo en la campaña; sino dentro de esta ciudad en los domésticos de las casas, no se encuentra otra cosa*; lo que miro con notable lástima, y como irreparable, si el celo de vuestra señoría no aplica con poner remedio a tan grave mal el que considero remediado si (salvando la alta consideración de vuestra señoría) se mande al corregidor que con vigilancia aplique su cuidado, a atajar este gravísimo inconveniente *apremiando, y desterrando, a los que hallase, haber en el delinquirido* para esa ciudad, o sus contornos, porque de quedar en estas inmediateciones; como ya se tiene experimentado, *lo que sucede es ganar al barbarismo desde donde; aparte de fomentar esta infernal semilla viven en total soltura y libertad procurando la venganza de aquellos de quienes se juzgan agraviados*. Y aunque para ello había ocurrido al corregidor lo he hallado con una total tibieza, temeroso del gran auxilio que estos tales han hallado en esa ajenos de la realidad los que los favorecen y amparan creyendo ciertos, lo siniestro de sus informes: y de probarse remedio: que no dudo: sea este bajo apremio para que no haya omisión en el reparo que procuro a *tan grave daño, tan extendido, y tan libre*, lo que contemplo atender a, con no pequeña lástima, la piedad y cristiano celo de vuestra señoría, a quien ruego a nuestro Señor guarde muchos y felices años. Chillan 8 y agosto de 1757. (AN, RA 495, p. 4, f. 88 r., énfasis añadido)



Lo maléfico: sobre hierbas, inmundicias y otras porquerías con las que se hacen los maleficios

Los indios hechiceros fueron los responsables de la corrupción, la inmundicia y la mancha de los cuerpos y las costumbres dentro de sus dominios. Para el mundo hispano, existió una relación innegable entre los maleficios y la enfermedad, ya que las enfermedades extrañas y enigmáticas fueron explicadas por medios sobrenaturales. Los maleficios invadían el cuerpo de los afectados

y desequilibraban los fluidos y humores que mantenían la salud. El hechizo fue concebido como un agente externo que amenazaba la armonía corporal, armonía que, según las concepciones de la época, era necesaria para mantener el buen estado del cuerpo¹⁸.

Las sustancias elaboradas por el hechicero indígena fueron percibidas como venenos compuestos por porquerías, elementos corporales y vegetales, hierbas y sangrazas, que debían ingresar al cuerpo de los maleficiados para desequilibrar los fluidos y provocar la enfermedad y la muerte. Estas sustancias eran los intrusos con los que se “infestaba” al hechizado. Pero la corrupción y la mancha que provocaron no solo afectaron el cuerpo de dichos maleficiados, sino que también constituyeron un peligro para toda la comunidad hispanocriolla, debido a que infestaron las costumbres, pues imbuyeron de malas doctrinas a españoles e indios jóvenes, transmitieron las creencias y los hábitos indígenas, a pesar de los esfuerzos hechos por los españoles para desterrarlos y de que estos creyesen que dichos hábitos y creencias estaban destinados a desaparecer ante la autenticidad del Dios cristiano.

Esta relación entre el maleficio y la enfermedad está presente en el procedimiento contra doña Juana Codozero. Se pudo observar también en 1711, cuando la cacica Tomasa Briceño fue acusada por la machi de Peñaflor de causar la enfermedad de varios vecinos de la comunidad, y en 1714, cuando el cacique Andrés de Millacura fue inculpado de amenazar a un indio diciendo que le quedaban solo cuatro días de vida, poco después de lo cual este cayó enfermo (AN, RA 2576, p. 3, f. 8 r.; AN, RA 2990, p. 2, f. 3 r.). Asimismo, en 1731, la desconocida enfermedad de don Bartolomé de las Cuevas originó las sospechas que terminaron en la sindicación del indio Juan de Quiroga como el brujo que, por medio de maleficios, le había ocasionado el mal (AN, RA 2766, p. 4, f. 1 r.), y en 1739, en la ciudad de Santiago, se temió que el hijo del gobernador estaba enfermo debido a un maleficio, por lo que, cuando el indio José de Acosta apareció con una bolsa colorada llena de “inmundicias” que parecían ser para hechizos, se infirió rápidamente que él era el brujo responsable (AN, RA 1759, p. 3, f. 1 r.). Igual recelo surgió en 1749 acerca de los dolores corporales de doña Rita Dupré (AN, RA 495, p. 4, f. 10 r.) y en 1791, cuando, como ya se vio, don Pedro Ruiz de Gamboa acusó a don Juan José

18 El caso de don Juan Gutiérrez Casaverde y la autopsia de su cadáver realizada por los médicos oficiales del protomedicato indican con claridad este vínculo (AN, RA 2529, p. 2, f. 101).

Muñoz de haberse valido de un indio para enfermar a su caballo con el fin de triunfar en una carrera (AN, RA 2877, p. 3, f. 1 r.).

En estos juicios, los imaginarios de lo maléfico se relacionaron con el desborde del dominio del cristianismo católico por parte de los indígenas. Eso fue lo que promovieron los brujos: la infección de la carne, de la costumbre y de la raza, la mancha y la impureza en el cuerpo y en la comunidad.

Pero los márgenes son siempre transitorios, ya que se definen por medio de mecanismos referenciales de identificación que cambian en el tiempo y el espacio. Así, existieron otros elementos y procesos de referencia, con respecto a los cuales los colonizadores no tuvieron la hegemonía. Muchas veces, cuando los médicos oficiales y los remedios aceptados por el cristianismo católico fallaban, los dominadores recurrían a los brujos indígenas en busca de la curación de sus padecimientos, lo que hizo que los márgenes que se habían construido para protegerse a sí mismos tendieran a difuminarse. Lo que es curativo está en estrecha relación con aquello que es considerado como enfermedad y con los medios concebidos para transformar ese estado en salud. En vista de lo anterior, estas categorías no solo responden a dimensiones biológicas y fisiológicas, sino también a las representaciones que sobre ellas tiene una comunidad. Así, lo curativo puede formar parte del imaginario de lo maléfico, cosa que explicaría su vinculación permanente con la hechicería.

Es por esto que la aproximación de los españoles a las creencias y prácticas indígenas induce a la reflexión en torno a los aportes del mundo sometido a la construcción de la identidad mestiza en el territorio del Reino de Chile. Las ideas de lo mestizo y del mestizaje pueden ser entendidas como elementos en constante tensión dentro de la construcción identitaria de América Latina, pues aparecen en los debates en el siglo XVI y su relevancia se extiende hasta la actualidad.

El mestizaje ha sido comprendido como un fenómeno con connotaciones biológicas, pero pensamos que esta aproximación lleva implícitas la presunción de diferencias raciales preexistentes y la idea de la existencia efectiva de grupos humanos puros, cuyas identidades constantes se verían desestabilizadas por la mezcla de los cuerpos (Gruzinski). Como afirma Verena Stolcke, toda perspectiva que no comprende el mestizaje como procedimiento simbólico de clasificación social, asume las distinciones sociopolíticas propias de los siglos coloniales y con ello refuerza las discriminaciones socioculturales y sociorraciales (50).

El mestizaje cultural, por otro lado, es concebido como la pretensión de poner de relieve los fenómenos culturales asociados a las mezclas raciales

o étnicas, que explicarían la aparición de una nueva cultura en nuestro continente. Muchas veces, esta óptica ve el proceso de influencia entre los grupos de manera unidireccional, del español al indio, y al mestizo como un sujeto “desgarrado” por dos identidades o como una síntesis del encuentro de dos mundos diferenciados. Para superar esta unidireccionalidad se ha propuesto trabajar con la noción de *zonas de contacto* y sustituir el concepto de *mestizaje* por el de *transculturación*. Mary Louise Pratt define las zonas de contacto como espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación, mientras que la transculturación implicaría describir cómo los grupos marginales o subordinados seleccionan materiales de todo lo que les transmite una cultura dominante o metropolitana e inventan a partir de ellos (31). Por su parte, Rolena Adorno habla de las “polémicas de la posesión” suscitadas por las luchas por el derecho a la tierra y por el debate sobre la gobernabilidad de las personas en el periodo colonial, y define las zonas de contacto como un espacio de la sociedad que expresa que la línea de separación entre españoles e indios no existió con tanta claridad (26).

Estas miradas pueden aún alimentar la suposición de que las culturas existen como conjuntos, como totalidades coherentes y estables con contornos tangibles. Bajo esta perspectiva, el mestizaje sería un fenómeno propagado desde los confines de aquellas unidades y la identidad se vincularía a esa visión estática del sustrato cultural, de la cual se puede desprender una óptica evolucionista cuya noción lineal del tiempo conlleva una pregunta acerca de los orígenes, con todas las suposiciones de autenticidad o pureza pasada que eso implica (Gruzinski 59-68). Gruzinski afirma que ser cuidadosos con las formas de comprender la cultura, las identidades y el tiempo, en un estudio sobre los mestizajes, permitiría seguir utilizando esta última categoría como una herramienta útil para comprender los fenómenos suscitados por los contactos entre grupos humanos diversos en Latinoamérica y en el mundo. Por eso, el autor propone entender el mestizaje y las mezclas como una dinámica fundamental de todas las culturas, lo que nos obligaría a los investigadores a superar la rigidez de las categorías con las que trabajamos. Para ello habría que abandonar lo que Gruzinski denomina “modelo de los relojes” y adoptar el “modelo de la nube”, pues los relojes representarían la aspiración a la estabilidad de la cultura, las identidades y el tiempo, mientras que la nube abrazaría la complejidad, la imprevisibilidad y la aleatoriedad inherentes a las mezclas y los mestizajes. Consideramos muy atractiva la idea de pensar la nube como

modelo representacional de las aproximaciones investigativas, de asumir las complejidades y centrarse en nudos problemáticos más que en explicaciones causales, pero pensamos también que en la construcción de un entramado social se entrecruzan repertorios diversos que exceden la mezcla como patrón de relaciones.

Este estudio pretende afirmar que las causas por hechicería con las que se ha dialogado muestran que las culturas no son enormes fuertes donde el mestizaje funcione a manera de desbordes contaminantes e indeseados, ya que el margen que se había establecido entre lo curativo y lo maléfico por medio de los contenidos de este último parece perderse muchas veces en relación con el eje salud/enfermedad, de modo que *márgenes* y *marginales* son categorías referenciales que pueden cambiar y transformarse. Los dominadores recurrieron a los conocimientos de los hechiceros y con ello permitieron que la infección de costumbres impropias perdurara en medio de sus casas, de sus ciudades y de sus cuerpos. Solange Alberro ha indicado que, para el siglo XVIII, en México, los españoles americanos dejaron de ser españoles europeos en la medida en que se aproximaron a los indígenas y adoptaron “sin saberlo ni quererlo, una parte de sus características” (*Del gachupín* 17, 46).

Los imaginarios de lo maléfico hacen posible reconocer los márgenes simbólicos construidos en esta zona liminal del imperio y sus aspectos difusos, y observar un discurso político sobre la alteridad cuando esta amenaza con transgredir el orden y las pautas establecidas. El margen fue un límite instaurado a través de concepciones de maldad, pero fue constantemente quebrantado. Ese margen expulsaba a determinadas colectividades del dominio de la cristiandad, pero, en un retorno paradójico, las incluía gracias a la vinculación de esas mismas colectividades con las concepciones de la enfermedad y la curación.

Para finalizar, quisiéramos decir que consideramos importante seguir explorando este complejo y fascinante periodo, especialmente en esta zona fronteriza que aún hoy tiene mucho que decirnos sobre nuestros propios márgenes, sobre nuestros propios marginales y sobre nuestros propios imaginarios de lo maléfico.



BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Archivo Nacional, Santiago, Chile (AN).

Real Audiencia (RA) 495, 1759, 2529, 2567, 2576, 2629, 2766, 2877, 2903, 2990.

B. Impresos

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias mandadas a imprimir y publicar [...]. T. 2. Madrid: s. e., 1841. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

Adorno, Rolena. *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. Londres: Yale University Press, 2007. Impreso.

Alberro, Solange. *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: El Colegio de México, 1992. Impreso.

---. "La historia de las mentalidades: trayectorias y perspectivas". *Historia Mexicana* 42.2 (1992): 333-351. Impreso.

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

Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente*. Santiago: Taurus, 2002. Impreso.

Duran, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. Impreso.

Gareis, Iris. "Brujería y hechicería en Latinoamérica: marco teórico y problemas de investigación. Una perspectiva transcultural". *Revista Académica para el Estudio de las Religiones* 3 (2000): 3-19. Impreso.

Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós, 2000. Impreso.

Guglielmi, Nilda. *Marginalidad en la Edad Media*. Rivadavia: Universitaria de Buenos Aires, 1986. Impreso.

- Jara, Álvaro. *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*. Santiago: Universitaria, 1971. Impreso.
- Kluger, Viviana. “El expediente judicial como fuente para la investigación histórico-jurídica. Su utilidad para el estudio de la historia de la familia colonial iberoamericana”. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica* 1.1 (2009): 79-93. Impreso.
- León, Leonardo. “‘Que la dicha herida se la dio de buena, sin que interviniese traición alguna...’: el ordenamiento del espacio fronterizo mapuche, 1726-1760”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 5 (2001): 129-165. Impreso.
- Mena, María Eugenia. “Indios, curas y demonios. Imaginario y representación de una causa judicial en Chillán, siglo XVIII”. Tesis de licenciatura. Universidad Alberto Hurtado, 2011. Impresa.
- Millar, René. *Misticismo e inquisición en el virreinato peruano. Los procesos de alumbrados de Santiago de Chile 1710-1736*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2000. Impreso.
- . *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2009. Impreso.
- Muñoz Feliú, Raúl. *La Real Audiencia de Chile*. Santiago: Escuela Topográfica La Graciosa Nacional, 1937. Impreso.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Bristol: Cambridge University Press, 1982. Impreso.
- Pinto, Jorge. “Misioneros y mapuches: el proyecto del padre Luís de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile”. Ponencia. Encuentro de Etnohistoriadores, Santiago de Chile, 1988. Impresión. Nuevo Mundo: Cinco Siglos 1.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997. Impreso.
- Real Academia Española. *Tesoro lexicográfico de la lengua española*. Web. Mayo de 2014.
- Senn, Armando. “La brujería entre los mapuches”. Tesis de licenciatura. Universidad de Chile, 1985. Impresa.
- Stolcke, Verena. “Los mestizos no nacen, se hacen”. *Identidades ambivalentes en América Latina (s. XVI-XXI)*. Eds. Alexander Coello y Verena Stolcke. Barcelona: Bellaterra, 2008. 19-58. Impreso.
- Valenzuela, Eduardo. “Matrices de comprensión: la formación del modelo judicial de la brujería en Chile colonial (s. XVIII)”. Tesis de maestría. Universidad de Chile, 2011. Impresa.

Vovelle, Michelle. *Aproximación a la historia de las mentalidades colectivas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003. Impreso.

White, Hayden. *El contenido de la forma*. Barcelona: Paidós, 1992. Impreso.

Zorrilla, Enrique. *Esquema de la justicia en Chile colonial*. Santiago: Talleres Gráficos El Chileno, 1942. Impreso.