



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

Marginales y márgenes: propuestas de historia cultural y de las mentalidades
para una historia de Chile (siglos XVIII-XX)

**Brujos, hechiceros y maleficios. Imaginarios de lo maléfico y
marginalidad en el Reino de Chile, 1693-1793**

Informe de seminario para optar al grado de Licenciada en Historia

Alumna: Camila Belén Plaza Salgado
Profesora Guía: Alejandra Araya Espinoza

Santiago, Diciembre de 2012

Esta investigación forma parte del proyecto Fondecyt N° 1120083: “Historia del Cuerpo y Colonización del Imaginario: el caso de la Capitanía General de Chile”, Investigadora responsable: Alejandra Araya Espinoza; co- investigadoras: Paulina Zamorano y Constanza Martínez; Ayudante: Macarena Pagels



Índice

| | Página |
|---------------------------------------|--------|
| <i>Presentación y agradecimientos</i> | I- VI |
| <i>Introducción</i> | 1 |

Capítulo 1:

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

| | |
|---|----|
| 1.1.- La conformación de un núcleo de pertenencia | 18 |
| 1.2.- Tomasa Briseño y el cristianismo deseado | 20 |
| 1.3.- Los sujetos espurios: la acusación de brujería como estrategia de deslegitimación | 28 |

Capítulo 2:

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

| | |
|--|----|
| 2.1.- Los miedos y las angustias de los cristianos temerosos de Dios | 35 |
| 2.2.- Don Carlos Lagos y la jurisdicción en disputa | 39 |
| 2.3.- Melchora y la venganza de los agraviados | 45 |
| 2.4.- Lorenzo Lienpangi y los brujos de Mandiola | 50 |
| 2.5.- Don Raymundo Pietas y los peligros de la Frontera | 56 |

Capítulo 3:

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

| | |
|---|----|
| 3.1. Los márgenes difusos de los cristianos temerosos de Dios | 64 |
| 3.2. Juan Gutiérrez Casaverde, la enfermedad y la sospecha. | 67 |
| 3.3. El Doctor Joseph Dávalos Peralta y la autopsia de los médicos | 72 |
| 3.4. Doña Juana Codozero, los sesos de asno y las sustancias de lo maléfico | 79 |
| 3.5. La herencia del Capitán y las curaciones indígenas | 86 |
| | |
| Conclusiones | 89 |
| Bibliografía | 95 |

“Y hay un cepo gigante en la imaginación del vecindario, adentro del calabozo
policial, en donde se oyen azotes y gemidos como arrastrándose sobre la
noche ensangrentada”

Tiempo de Brujos, *El amigo Piedra*, Pablo de Rokha

Agradecimientos

Agradezco a mi familia, en especial a mis padres Carlos y Vicky, pues es gracias a su esfuerzo que estoy terminando una etapa de la vida que ellos crearon en mí y en mis hermanas hermosas Daniela y Catalina.

Agradezco también a mis amigos, la Sinforosa, la Picha y la Rosita, por su incondicionalidad y buena onda. Han alegrado los días más oscuros y tenebrosos, siempre embriagándome con sus risotadas exageradas, por todo ello, gracias, gracias, gracias.

Agradezco a mi Ricardo, por su amor y apoyo sin los que no habría podido superar mis propios maleficios. Porque te amo, gracias.

A mis profesores, por enseñarme que muchas veces las preguntas son más importantes que las respuestas. En especial a Alejandra Araya, por la confianza depositada en mi trabajo.

Y a los brujos, indios e indias, que en el siglo XVIII vivieron vidas que hoy quiero recordar para que no se pierdan de la memoria mestiza. Por sus malas influencias, gracias, muchas gracias.

Introducción

La 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 definición. 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 Hispanoamericano. Se sostiene que las causas por hechicería fueron la expresión de una comunidad que sintió fragilidad frente a los márgenes reales e imaginarios que construyeron a su alrededor, debido a la inestabilidad que experimentaron con respecto a la dominación sobre estos territorios y en especial sobre los sujetos de su dominación: los indios. Fueron la expresión de los temores de una comunidad que no sólo temió a Dios y que, muchas veces, transgredió sus propias fronteras.

En este sentido, el mundo colonial aparece como un mundo desbordado y en un intento permanente de control y orden. Los conquistadores no sólo intentaron dominar los territorios y controlar 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, la que se dio en el plano de lo simbólico, fue siempre reinventada en función de aquello a lo que enfrentaron. Especialmente porque el proyecto colonizador no pretendió la abolición de los otros sino su integración al orden que los conquistadores propusieron. En este mundo que integró a los dominados, que tuvo este doble problema de la exclusión integrada y que en el caso de mi interés estuvo marcado por la tensión permanente y la negociación con grupos que no se doblegaron, en un escenario fronterizo donde la violencia y la sociedad “se modificaron recíprocamente en verdadera y mutua interacción”¹ ¿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?

¹ JARA, Alvaro. *Guerra y Sociedad en Chile. La transformación de la Guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*. Editorial Universitaria, Santiago, 1971. Pág. 14.

Estas preguntas insinúan el corazón de esta investigación, la pregunta por el margen y la marginalidad. 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 inagotable. No acaba en un establecimiento binario de opuestos y por lo mismo se vuelve complejo de pesquisar. Los márgenes son sutiles y muchas veces 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 discrimina y deja fuera de sus confrontes a individuos y objetos que pasan a constituir lo marginal. Así, hablar de márgenes es referirse también a los marginales. En los márgenes se mueve el sujeto marginal que es definido como el otro: extranjeros, locos, enfermos, pobres, herejes, indios o brujos.

Es este ser lo otro del centro lo que hace que la marginalidad se defina de manera negativa. Hay un centro, desde el cual se organiza todo un universo de sentidos donde se va estableciendo ese doble juego de la inclusión y la exclusión. La historiadora Nilda Guglielmi lo ha definido como lo que se opone a lo integrado o perteneciente a un ámbito de referencia. De este modo los integrados son “aquellos individuos o grupos que aceptan las pautas que les propone su sociedad”². Por lo tanto, se es marginal siempre respecto a algo. La marginalidad no es así una condición intrínseca de un objeto o un sujeto, sino una situación que puede mutar, ya que es siempre referencial.

Desde que los primeros españoles desembarcaron en las costas americanas, trasladaron con ellos sus instituciones y sus concepciones de mundo. El proceso colonizador que se desarrolló en el continente, implicó el control sobre los territorios, así como también el control de los cuerpos y de los imaginarios nativos³. Las características que adoptó fueron específicas y dependieron de las particularidades de los grupos con los que se encontraron. Tuvieron que traducir lo que vieron a tipificaciones elaboradas por la cultura occidental de la que participaban. Los cultos nativos cobraron una importancia fundamental y la *conquista espiritual* se convirtió en una de las razones que dio sentido al

² GUGLIELMI, Nilda, *Marginalidad en la edad media*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1986, Rivadavia, pág. 11.

³ GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de cultura económica, México D.F, 1991. pág. 279.

acontecimiento y fue el proceso gracias al cual se desplegaron estrategias altamente complejas de dominación⁴.

Esta reflexión en torno a la marginalidad nació de la constatación de que, de una u otra manera, el encuentro de las culturas que se dieron cita tras la conquista suele ser estudiado desde la oposición. Hay posturas que ven el triunfo del español sobre el indígena como un proceso natural explicado a través de supuestas esencialidades de estos grupos⁵, idea que ha sido matizada a través de la investigación sobre las resistencias indígenas⁶, las formas de participación y apropiación de saberes de los subalternos por parte de los europeos⁷, o las adaptaciones y reapropiaciones de los indígenas con respecto a los modelos que se les impusieron⁸ entre otras líneas investigativas, pero que insisten en ver este encuentro como el de dos mundos irreconciliablemente distintos. Al decir esto no quiero poner en duda que existieron diferencias, ni cuestionar la violencia física y simbólica con que el europeo se impuso sobre el mundo prehispánico, sino que busco matizar ese periodo de modo de poder construir otras explicaciones del aún misterioso y fascinante proceso de mestizaje, especialmente si consideramos a los conquistadores como un grupo más diverso y permeable de lo que tradicionalmente se piensa⁹.

De este modo el tema quedó establecido como una reflexión en torno a los procesos desenvueltos a raíz del contacto entre europeos e indígenas, sin descartar la participación de afrodescendientes, mientras que el problema específico es la construcción de márgenes y

⁴ GRUZINSKI, Serge y BERNARD, Carmen. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de cultura económica, México D.F, 1992, pág. 8.

⁵ VILLALOBOS, Sergio. *Para una meditación de la Conquista*. Editorial Universitaria, Santiago, 1977.

⁶ BOCCARA, Guillaume. *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Editorial ILAM, 2007.

⁷ AREVALO, Verónica. "...u fue de tanta eficacia, que le quitó el mal como con la mano" Prácticas de participación y apropiación de los saberes subalternos por españoles. Reino de Chile, siglos XVI y XVII. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia. Profesor guía: José Luis Martínez Cereceda. Universidad de Chile, 2009, 46 pp.

⁸ MILLONES, Luis. "Los niños sin bautizar también se van al cielo". En: *Perspectivas Latinoamericanas*, Núm.12, Universidad Nacional de San Marcos, Perú, 2005.

⁹ ANDAUR, Gabriela. "Relaciones interétnicas en Santiago colonial: La cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del Convento de San Agustín (1610-1700)", Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, Profesor guía: Celia Cussen, Universidad de Chile, 2009, 83 pp. ALBERRO, Solange. *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. Ed. El Colegio de México, México. D.F., 1992.

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 Chile central¹⁰.

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. Aspectos que en Chile no se presentaron puesto que el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición nunca fue fundado en estos territorios y porque la extirpación idolátrica 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 Perú¹¹.

Para nuestro país, el caso más antiguo que encontré es el estudio de Antonio Dougnac, quien desde la Historia del derecho trabajó el tema a partir de una visión científicista y progresista de la historia, considerando a la hechicería como el producto de la ignorancia de la sociedad colonial¹². Esta perspectiva no ha sido del todo abandonada y un trabajo reciente que podemos calificar dentro de este mismo enfoque positivista es el del historiador Juan Blásquez, quien la describió como una creencia ridícula, primitiva e infantiloides¹³.

Desde la etnohistoria se desarrollaron diversas investigaciones tendientes a matizar estas interpretaciones. Entre los investigadores chilenos Armando Senn en su tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, propuso que entre los mapuches existió una distinción entre brujos y hechiceros, como ocurría con pueblos de África con igual

¹⁰ Si organizo las causas de acuerdo a la localización en la que se desarrollaron los sucesos ahí contenidos, puedo decir que en su mayoría ocurrieron en el mundo rural entre Santiago y Concepción, espacio marcado por las distancias y la vida en estancia: En las calles y plazas de la ciudad de Santiago se situaron los sucesos contra Doña Juana Codozero (1693) y contra el indio Joseph de Acosta (1739). En el partido de Colchagua, ocurrieron los procesos de Tomasa Briseño, en San Antonio de Malloa (1711) y contra Juan José Muñoz, en San Fernando (1791). También en los alrededores de Rancagua ocurrieron los sucesos contra Juan de Quiroga a las orillas del río Cachapoal (1731), también en la ciudad de Chillán y sus alrededores (1749) y finalmente, en el Partido del Itata, muy cerca de Concepción, en zonas como Cobquecura, Quirihue y el manzano sucedió el conflicto contra el cacique Andrés de Millacura (1714). En definitiva, desde la zona de contacto entre los mapuches sublevados al sur y los dominios hasta Santiago, fueron los escenarios donde ocurrieron los sucesos que interesan en esta investigación.

¹¹ PINTO, Jorge. "Misioneros y Mapuches: el proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile". En: Silva, Osvaldo, Medina, Eduardo y Tellez Eduardo (Editores), **Encuentro de Etnohistoriadores**, Revista Nuevo Mundo: cinco siglos, N.1, Santiago, 1985. Pág. 72.

¹² DOUGNAC, Antonio. "El delito de hechicería en Chile Indiano". En: **Revista Chilena de Historia del Derecho**, num. 7, 1978. 16 pp.

¹³ BLÁSQUEZ, Juan. "Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820)", En: **Espacio, Tiempo y Forma**, Serie IV, Historia Moderna, t. 7, 1994, págs. 71-98 [En línea] <http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:ETFSerie4-F6B9DFA9-CFD2-6DB4-89DD-5B9709912A71/PDF>

primitividad tecnológica¹⁴. Holdenis Casanova, por su parte, destacó los elementos que las sociedades española y mapuche desarrollaron en el ámbito de lo maléfico, en un espacio de contacto entre “el norte pacificado” y la tierra araucana. La autora sostuvo que, acorde con el estereotipo europeo, acusaron de preferencia a las mujeres indias debido a que “seres débiles por naturaleza como el indio y la mujer” aparecían como un “frágil y tentador refugio para el demonio”¹⁵. En Perú, el tema de la extirpación idolátrica ha sido tratado desde la etnohistoria por el antropólogo Luis Millones y el historiador Francés Pierre Duviols. Para éste último investigador, las extirpaciones idolátricas tuvieron como objetivo la “destrucción de las religiones andinas, la deculturación”¹⁶, cuestión que reafirma Millones pero matizándolo al afirmar que las prácticas y creencias asociadas a la hechicería prevalecieron ante la represión, gracias a su relación con el poder político de las comunidades, siendo de este modo estratégicas para los agentes de la corona¹⁷.

Este tema, como bien lo dice Casanova, tuvo una impronta femenina en el contexto europeo, lo que ha hecho que la perspectiva de la Historia de las Mujeres y el Género se haya constituido en un enfoque importante, pero que, a mi juicio, no explica el fenómeno para Latinoamérica. En Chile la antropóloga Sonia Montecino realizó un valioso levantamiento archivístico sobre causas por brujería hasta el siglo XX, para rescatar la experiencia del ser mujer en este rincón del mundo¹⁸. También existe una investigación de Enrique Palacios en la que se ocupa de la brujería en el occidente (europeo) medieval¹⁹. Para el caso mexicano, encontré el trabajo de Cinthia Villanueva, en el que estudia lo que

¹⁴Esta comparación se sustenta en un prejuicio difícil de sostener, debido a que hoy en sociedades tecnológicamente complejas es posible hallar prácticas asociadas a la brujería y lo sobrenatural. SENN, Armando. *La brujería entre los Mapuches. Tesis para optar al grado académico de Licenciado en Historia*. Profesor Guía: Osvaldo Silva Galdames, Universidad de Chile, Santiago, 1985, 124 pp.

¹⁵ CASANOVA, Holdenis. *Diablos, Brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, 1994, 218 pp.

¹⁶ DUVIOLS, Pierre. *Cultura Andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1988, 73 pp.

¹⁷ MILLONES, Luis. *Mesianismo e Idolatría en los Andes Centrales*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1989. 61 pp.

¹⁸ MONTECINOS, Sonia. *Ritos de vida y muerte: brujas y hechiceras*. Editorial Sernam, Santiago, 1994.

¹⁹ PALACIOS, Enrique. “Mujer y magia en el occidente medieval: Una aproximación a la brujería europea desde el siglo VII al XV”. *Tesina para optar al grado de Licenciado en Historia*. Profesor Guía: Beatriz Meli, Universidad de Chile, 2001.

denomina como hechicería sexual colonial, a través de procesos contra mujeres en el Tribunal de la Inquisición, trabajo que es atravesado pobremente por este enfoque²⁰.

Desde otro lugar, la historia cultural y de las representaciones se ha ocupado de estas temáticas, centrando sus preguntas en lo concerniente a las construcciones narrativas y de representación contenidas en los procesos por brujería y hechicería, considerando lo ideológico y desigual de su construcción. En este sentido, investigaciones recientes y de autores jóvenes, se han ocupado del tema desde ahí para el caso chileno. Eduardo Valenzuela se preguntó acerca de la construcción del relato, situándose desde las corrientes que han planteado que la narración, correspondió al esfuerzo de los jueces por hacer coincidir prácticas de larga data con las *matrices de comprensión* judicial heredadas desde Europa²¹. Por su parte, María Eugenia Mena definió estos procesos como una de las formas que adoptó el esfuerzo imperial de control y disciplinamiento de costumbres populares, vinculándolo a la modernización que durante el siglo XVIII experimentó la administración colonial²². En Argentina la investigadora Judith Faberman estudió un caso por hechicería a través del problema de la construcción de la imagen del pacto y aprendizaje diabólico, a partir de las semejanzas que tuvo con el Sabbat europeo, insertando el problema en los procesos de aculturación y las formas de resistencia²³. Para el caso brasileño la historiadora Laura de Mello e Souza, estudió las transformaciones que la representación de la brujería europea tuvo en su recorrido latinoamericano, a partir de procesos contra sujetos pertenecientes a las castas en Brasil y otros lugares del continente²⁴. Las extirpaciones

²⁰ VILLANUEVA, Cinthia. “Brujería y hechicería sexual: las redes de su aprendizaje según procesos inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII. Tesina para optar al Grado de Licenciada en Historia. Profesor Guía: Dra. Norma Castillo, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008, 164 pp. [Disponible en Línea] <http://148.206.53.231/UAMI14272.pdf>

²¹ VALENZUELA, Eduardo. “Matrices de comprensión: la formación del modelo judicial de la brujería en Chile colonial (S. XVIII)”. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Profesor Guía: José Luis Martínez, Universidad de Chile, Santiago, 2011.

²² MENA, María. “Indios, curas y demonios. Imaginario y representación de una causa judicial en Chillán de, siglo XVIII”. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia. Profesor Guía: Joaquín Fernández, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2011.

²³ FABERMAN, Judith. “Hechicería, cultura folclórica y justicia capitular. El proceso de Tuama (Santiago del Estero), 1761”. En: **Revista Andes**, núm. 11, Cepiha-Universidad Nacional de Salta, 32 pp. [Disponible en Línea] <http://www.educ.ar/educar/lm/1193692004948/kbee/educar/content/portal-content/taxonomia-recurso/recurso/619c4f0f-b430-4127-83e8-efb624048107.recurso/782b6736-1301-4668-8354-3387f1cb83ee/AND0811.pdf>

²⁴ DE MELLO E SOUZA, Laura. “Bruxeria em três tempos: o sabá entre a Europa, a África e a America”. En: O’Phelan, Scarlett; Salazar-Soler, Carmen. *Passeur, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo Ibérico, siglo XVI-XIX.* Institut Français d’études andines. 181-196 pp.

idolátricas también han sido investigadas con perspectivas culturalistas, Henrique Urbano ha propuesto que estas consistieron en formas evangelizadoras de las poblaciones indígenas del virreinato del Perú, que consideraron a todo lo que en las creencias nativas se apartó del catolicismo, como una forma de idolatría, situando este proceso en el contexto más amplio del contrareformismo español²⁵. También para ésta área, Ana Sánchez afirmó que estos procesos tuvieron una dimensión más amplia que la puramente represiva, manifestándose como una forma específica de *control ideológico* sobre las clases populares, suministrando una memoria sobre comportamientos y creencias indígenas y relacionadas a la medicina popular²⁶.

Finalmente, la Historia de las Mentalidades también se ha hecho cargo de estas preocupaciones. Carmen Bernard y Serge Gruzinski optaron por este enfoque para estudiar las idolatrías en México y Perú. De acuerdo con ellos, estas prácticas y creencias habrían pasado de ser concebidas como una práctica natural de adoración a ser consideradas como falsas doctrinas, amenazantes al ser fuente de desacatos de los indios. En el caso mexicano, habría sido una empresa de carácter individual y aislado que tuvo que enfrentar la “tibieza” de la iglesia y la hostilidad de los representantes de la corona²⁷. También para México Solange Alberro estudió causas por hechicería en el Tribunal del Santo Oficio, con el objetivo de comparar el discurso inquisidor con su práctica. De acuerdo con su investigación, las prácticas mágicas aumentaron a partir de la segunda mitad del siglo XVII y el perfil de las mujeres entregadas a estas actividades las situó en el límite de la sociedad por su origen étnico y su estatuto civil. De todas formas, ella afirmó que el objetivo del tribunal fue, en mayor medida, extirpar la herejía entre los españoles, de modo que los naturales recibieran ejemplos adecuados²⁸. Para el virreinato de Nueva Granada cuento con tan sólo una investigación. Desde los imaginarios, la autora Diana Luz Ceballos se enfocó en observar el acoplamiento entre perfiles elaborados por la cultura occidental y la realidad americana. Su propuesta interpretativa es que la imposición de la brujería europea diabólica

²⁵ RAMOS, Gabriela y URBANO, Henrique (compiladores). *Catolicismo y extirpación de idolatrías/ Siglo XVI-XVIII*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1991.

²⁶ SÁNCHEZ, Ana. “Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay siglo XVIII), Archivos de Historia Andina 11. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1991.

²⁷ BERNARD, Carmen y GRUZINSKI, Serge. *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Fondo de Cultura económica, México, 1992, 221 pp.

²⁸ ALBERRO, Solange. *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 297 pp.

se aplicó sobre las prácticas médico mágicas, pero que esto fue desapareciendo durante el siglo XVIII dando paso a figuras como el curandero, el embaucador y el supersticioso, quienes estuvieron desprovistos de las capacidades sobrenaturales de antaño²⁹. Conclusiones similares fueron las del historiador mexicano Juan Carlos Reyes, quien propuso que la enfermedad estuvo vinculada a la hechicería durante el periodo colonial, puesto que todas las culturas puestas en relación (española, indígena y negra) estuvieron cargadas de magia³⁰.

Por mi parte, la interpretación que propuse al iniciar la investigación que aquí presento, consistía en que las causas criminales por brujería, hechicería y maleficio en la Real Audiencia fueron intentos por imponer y mantener el ideal cristiano católico que sostuvo al orden hispano colonial y que por medio de ellas se desterró prácticas curativas indígenas (relacionadas a la salud y la enfermedad), siguiendo de algún modo las interpretaciones barajadas por algunos autores revisados en el balance bibliográfico, pero adicionando que lejos de constituirse en prácticas marginales formaron parte de la experiencia cotidiana de todos los habitantes del Reino de Chile.

A medida que avanzó mi investigación esta propuesta interpretativa varió. Lo que ahora se sostiene es que los imaginarios de lo maléfico definieron un margen a partir de los principios del cristianismo católico. El ordenamiento que se estableció a partir de estos fundamentos fue amenazado por el indio hechicero, quien fue la fuente de los miedos y las angustias de esta comunidad y, por ello, los marginaron a través del *extrañamiento*; el alejamiento físico y simbólico del ámbito de pertenencia hispanocolonial. Los españoles sintieron que su dominio sobre estos territorios fronterizos en permanente tensión fue inestable, y percibieron que su control sobre los indios fue frágil³¹. A ellos los

²⁹ CEBALLOS, Diana. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1995, 249 pp.

³⁰ REYES, Juan Carlos. "Del de amores y de otros males. Curanderismo y hechicería en la Villa de Colima del siglo XVIII", En: **Estudios de Historia Novohispana**, núm. 16, enero 1996. [Disponible en Línea] <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn16/EHN01606.pdf>

³¹ La importancia sobre la condición fronteriza del territorio para esta investigación, fue descubierta a medida que profundicé en el análisis de los materiales. Para mayor información sobre los estudios sobre la frontera, revisar: GÓNGORA, Mario. "Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile, (Siglos XVI a XIX)", En: **Estudios de historia de las ideas y de historia social**, Valparaíso, 1980, 341-390 pp. ; VILLALOBOS, Sergio. *Los Pehuenches en la vida fronteriza*, Santiago, 1989; *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la Guerra de Arauco*, Santiago, 1996; PINTO, Jorge y VILLALOBOS, Sergio. *Araucanía. Temas de Historia fronteriza*, Temuco, 1989; MENDEZ, Luz María. "La población indígena, su distribución espacial y el

responsabilizaron de la corrupción, la inmundicia y la mancha de los cuerpos y las costumbres dentro de su comunidad. Además, debido al contexto bélico que se arrastró desde los inicios de la conquista, los maleficios fueron comprendidos como *otras armas* con las que se sintieron amenazados por los indígenas. Así, la acusación por brujería fue contra sujetos específicos: los indios en tanto no cristianos y contra temores particulares: la enfermedad y la muerte. Pero cómo 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, haciendo que los márgenes que se habían construido para sí mismos pareciesen difuminarse, ya que las relaciones de dominación del pasado colonial no fueron ni tan claras ni tan estrictas.

Me propuse trabajar esta hipótesis siguiendo la línea de investigación de la historia de las mentalidades. La elección de este tipo de perspectiva historiográfica radicó en que me permitió emprender 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, porque 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 o de represión, con los que se espera llegar a su conocimiento por la vía negativa³².

Cuando hablo de imaginario aludo a lo que Gilbert Duran definió como: “el conjunto de las imágenes y las relaciones de imágenes que constituyen el capital pensante del homo sapiens, se nos aparece como el gran denominador fundamental donde van a ordenarse todos los métodos del pensamiento humano”³³. El imaginario conserva la sabiduría de las generaciones; las creencias, valores y modelos socioculturales y suministra símbolos e

proceso de aculturación en la Araucanía. (Siglos XVII y XVIII)”En: **Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria** 3, Buenos Aires, 1994, 9-41 pp. ; BOCCARA, Guillaume. “Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza chilena del siglo XVI al siglo XVIII”, En: Pinto, Jorge. (Edit.) *Del discurso colonial al pro-indigenismo*. Ensayos de Historia Latinoamericana, Temuco, 1996; “Mundos Nuevos en la Frontera del Nuevo Mundo”. [En Línea] <http://nuevomundo.revues.org/426>

³² VOVELLE, Michelle, *Aproximación a la Historia de las Mentalidades Colectivas*, Ed. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, Perú, 2003.

³³ DURAND, Gilbert, *las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, página 21

imágenes de una identidad colectiva³⁴. En ese sentido el imaginario de lo maléfico se construyó de todas las creencias y valores que demarcaron aquellos aspectos signados como negativos. En cuanto al concepto de la marginalidad me sostuve a partir de las propuestas de la medievalista argentina Nilda Guglielmi mencionados más arriba³⁵.

Finalmente, debo aclarar que, al tratar el tema de los contactos culturales, aparecieron conceptos como los de aculturación, transculturación, desculturación, hibridación e incluso occidentalización para referirse al mestizaje, siendo los dos primeros los más importantes. Aculturación proviene del inglés, adoptó un contenido etnocéntrico al ser comprendido como la aportación de una cultura occidental superior a culturas primitivas inferiores, por lo que el segundo fue propuesto como su alternativa³⁶. Ángel Rama lo planteó para la literatura, pero ha sido retomado por distintas disciplinas³⁷. Roberto Aedo ha afirmado que el concepto implica que la cultura hegemonizada pierde ciertos elementos, a la vez que actúa y/o reacciona reactivamente generando rasgos nuevos. De esta forma, la *transculturación*, por un lado, hace visible las relaciones de poder que acompañan estos procesos (cuestión que resulta omitida y/o invisibilizada por conceptos como el de *sincretismo cultural*, por ejemplo) y, por otro lado, permite reconocer el papel activo y creativo que a menudo le es negado a la cultura más débil (cuestión que subsiste, por ejemplo, tras la idea de *hibridación*)³⁸.

Es necesario entonces hacer una comparación de esta definición de *transculturación* con el de *aculturación* propuesta por el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán quien ha marcado pauta en estas discusiones. Él la definió como “el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto,

³⁴ SANCHEZ CAPDEQUI. *El imaginario como instrumento de análisis*. En: Política y Sociedad, núm.24, Universidad Pública de Navarra, Madrid, 1997, 151-163 pp. [En línea] , <http://revistas.ucm.es/cps/11308001/articulos/POS09797130151A.PDF>

³⁵ GUGLIELMI, Nilda. *Marginalidad en la edad Media*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Rivadavia, 1986. Pág.11.

³⁶ Diana Ceballos lo comprende de este modo y lo utiliza en este sentido, como parte del proceso de Transculturación, vocablo que en ella conservaría la idea de *contacto* cultural.

³⁷ RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2008.

³⁸ AEDO, Roberto, Et.Al. *Espacios de transculturación en América Latina*, Ed. LOM, Santiago, 2005.

que tiende a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción”³⁹.

De este modo debo aclarar que la idea de *desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas* de la definición de aculturación, me parece más operativa para los propósitos de mi investigación. Preguntarse y cuestionar la marginalidad de prácticas y creencias que de acuerdo a Aedo fueron débiles y hegemónicas, no abre la posibilidad de que en algunos aspectos la cultura *bajo asedio* tuviera el papel hegemónico en el desarrollo del conflicto. De todas maneras, debo aclarar que me distancio de la propuesta de Aguirre, en el sentido que no pienso que estos procesos estuvieron destinados a una identificación total de las partes.

Uno de los aspectos a dilucidar en esta investigación es 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 del fondo de la Real Audiencia de Santiago:

Codozero, Juana. Viuda de Juan Gutierrez Casaverde – criminal en su contra por haber maleficiado al dicho su marido Año: 1693, Volumen 2529, Pieza 2°, 101 hojas.

Garcés de Marcilla, Antonio –con el Protector General de Indios- por la defensa de Petrona, india nieta de Tomasa Briceño, cacica del pueblo de Malloa, acusada de ejercer la hechicería, Año: 1711, Volumen 2576, Pieza 3°, 21 hojas.

Millacura, Andrés –Indio- criminal en su contra por hechicero, Año 1715, Volumen 2990, Pieza 2°, 28 hojas

Quiroga, Juan de –Indio- con Bartolomé de las Cuevas sobre un maleficio que le imputa. Año: 1731, Volumen 2766, Pieza 4°, 26 hojas y Volumen 2903, Pieza 37°, 18 hojas.

Acosta, José –indio-. Juicio que se le sigue por hechicero Año: 1739, Volumen 1759, Pieza 20°, 24 hojas.

Lagos, Carlos (Protector de los indios de San Bartolomé de Chillán): Representación que hace a la Real Audiencia sobre los excesos de justicia cometida por el

³⁹ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F, 1957, Pág. 49.

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. Año: 1749-1757, Volumen 495, Pieza 4°, 90 hojas.

Muñoz, José con Pedro Gamboa, sobre nulidad de una carrera de caballos, por haberla conseguido valiéndose de hechicería, Año: 1791, Volumen 2877, Pieza 3°, 60 hojas.

Al intentar dar una explicación a la misma pregunta que me planteo ¿Por qué aparecen causas por brujería, hechicería y maleficio en un tribunal civil, como lo fue el tribunal de la Real Audiencia? El investigador chileno Eduardo Valenzuela da dos respuestas posibles. Sus opiniones son importantes ya que es uno de los pocos estudiosos de este tema para nuestro país y también porque trabaja con casi todas las causas con las que yo cuento para mi investigación. Tras reconstruir las discusiones teológicas en torno a la brujería desde la edad media, afirmó que para el siglo XVIII “la praxis condenatoria de la Iglesia en Hispanoamérica se erigió a partir de parámetros sentados a lo largo de siglos de producción intelectual”⁴⁰ que generaron un “movimiento centrípeto que tenderá a acercar todas las prácticas hacia el centro de la praxis demoníaca”⁴¹, materializándose en este territorio por medio de los tribunales civiles quienes asumieron estas persecuciones puesto que también “recibieron los productos de los tratadistas y la intelectualidad de la Iglesia”⁴² y asumieron como propia la lucha contra las idolatrías. La segunda explicación que entrega es que en ellas hubo implícito un delito criminal 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”⁴³.

Analizando las causas trabajadas, encontré otra respuesta que a mi entender ilumina de mejor manera la pregunta. En la causa iniciada por Don Juan José Muñoz en 1791, donde exigió que se le restituyesen los bienes que le habían embargado por haber sido acusado de “usar hechicerías” para ganar una carrera de caballos, la justicia real recurrió a

⁴⁰ VALENZUELA, Eduardo, *Op. Cit.* Pág.27.

⁴¹ Ídem. Pág.26.

⁴² Ídem. Pág.28.

⁴³ Ídem. Pág.29.

“Don Perez de [A]riondo”⁴⁴ quien demostró conocimientos mas acabados sobre la legislación y cómo debía proceder la Justicia en un caso como el que se les presentó:

“Pero debiendo siempre reputarse por criminoso, todo lo que suene a sortilegio, divinazion, maleficio, Vuestra alteza será preciso investigar si los excessos confesados por Huchuante embuelven o no error formal contra la fee; esto es si sean hereticas (...) después de las muchas reglas que acen 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 (...) tit.1. lib. 6. De las municipales dispone que en materias de religión procedan los ordianrios (...) contra los Yndios, y en las de echizeria las Justicias Reales con que ni ocurriendo en este caso ninguna circunstancia que demuestre error positivo de Huchuante en la fee, parece así expedita (...) para proceder adelante en el conocimiento de la causa, según lo provenido en la citada (...) 5 y 6 tit.3 lib. 8 de castilla.”⁴⁵

El argumento sostenido por Don Perez de [A]riondo es que Muñoz fue culpable del delito que se le imputó por haber recurrido al indio Miguel Guchuante para triunfar por medio de “operaciones supersticiosas” la carrera de caballos. Aunque demostró cierta incredulidad sobre la veracidad de la hechicería aducida al triunfo, describiéndola como ilusión, fanatismo y falsa creencia, sostuvo que ambos fueron culpables de un crimen. Por ello afirmó que era necesario investigar los “escessos confesados por huchuante”, ya que, de acuerdo con sus conocimientos legislativos, se debía distinguir si lo que había hecho implicó error formal contra la fe o no, es decir si había cometido herejía, ya que afirmó que los especialistas decidieron que no habiendo apostasía, negación de algún misterio, o abuso de cosa sagrada en los ensalmos, y hechicerías el sortilegio no era heretical y por lo tanto la jurisdicción recaía sobre las justicias ordinarias. Buscando las leyes a las que hace alusión y que aparecen borrosas en el documento, encontré la ley 35, titulo 1 del libro 6, de las leyes de Indias:

De los indios. Ley 35 titulo 1 del libro 6

De Felipe II allí a 23 de febrero de 1575. Vease la ley 17 tit. 19 Lib.1

Que los ordinarios eclesiásticos conozcan en causas de fe contra indios; y en hechisos y maleficios, las justicias reales.

⁴⁴ No encontré referencias acerca de este personaje.

⁴⁵ Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, Vol. 2877, Pieza 3ª, Foja 54.

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

La respuesta es, por tanto, que los tribunales civiles tuvieron competencia en causas por hechicería contra indios, los ordinarios eclesiásticos en causas de fe, mientras el tribunal de la Santa Inquisición no tuvo jurisdicción sobre ellos. Quizás por eso todas las causas trabajadas fueron tipificadas como causas criminales por hechicería, aun cuando dentro del desarrollo del proceso los inculpados fuesen nombrados con otras denominaciones. Los acusados por estos crímenes fueron siempre indios o españoles que recurrieron a ellos.

Es decir, no fue la continuación de una praxis condenatoria de extirpación idolátrica 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 un crimen claramente identificado y tipificado por la justicia civil y que para el mundo americano se insertó dentro de la jurisdicción de los tribunales del imperio: Las Reales Audiencias

La primera Audiencia Real en territorios del Reino de Chile fue fundada en la ciudad de Concepción el 1° de agosto de 1567⁴⁶. 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”⁴⁷. Se temía en Lima que, si no se hacía algo por esta situación, la tierra “se perdiera”, y “los de Chile” se volvieran al Perú llevando consigo la posibilidad de nuevas guerras civiles. Por ello culparon a los mismos conquistadores de la duración de la beligerancia, enfatizando la vocación de cuidado y enseñanza de los indígenas que tuvo el tribunal⁴⁸. Sostuvieron que fueron las crueldades de los españoles, la codicia injusta de los encomenderos y los malos tratamientos que éstos dieron a sus indios

⁴⁶ 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 de 13 de septiembre de 1565 donde se declara su proveimiento. Nos dice que en teoría fue creada el 27 de agosto de 1565. MUÑOZ FELIÚ, Raúl, *La Real Audiencia de Chile*, Santiago, Escuela Topográfica “La gratitud Nacional”, 1937.

⁴⁷ Ídem. Pág.15.

⁴⁸ ZORRILLA, Enrique. *Esquema de la justicia en Chile Colonial*, Santiago, colección de estudios y documentos para la historia del derecho chileno, 1942, Pág.59.

las causas principales de las insurrecciones⁴⁹. Al tomar contacto con la realidad del territorio se comprendió la dificultad de adaptar el marco de las leyes e instrucciones que trajeron y por ello fue suprimida por cédula de 26 de agosto de 1573⁵⁰. Fue refundada y su erigimiento es tradicionalmente datado junto a las Ordenanzas de 17 de febrero de 1609 que la rigieron⁵¹. Sin embargo, la fecha de su fundación fue el 23 de Marzo de 1606 data del título de Presidente de la Real Audiencia de Alonso García Ramón, Gobernador y Capitán General, ya que la cédula que erigió el tribunal no llegó nunca a Chile⁵². Sus objetivos fueron similares a los de la Audiencia de Concepción; ser un medio pacificador de los indios y freno de las ambiciones de los encomenderos⁵³.

Metodológicamente es necesario aclarar que una causa judicial puede ser comprendida desde su forma y desde su contenido. Es un material precioso puesto que nos permite observar los contenidos de lo maléfico a partir de una lectura del reverso de lo normativo. El ejercicio de lectura requerido supone mirar desde el contrario, desde un “deber ser” pero hacia atrás, hacia 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 lo que se escapa del orden colonial y que por lo mismo, aparecen más bien desde aquello que se esconde o muchas veces que se calla.

En cuanto a su contenido, una causa judicial es eminentemente la expresión de un conflicto⁵⁴, lo que permite analizar los testimonios recogidos considerando el conflicto explícito que supone⁵⁵. 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, tiene una intención y supone un contenido moral⁵⁶.

⁴⁹ ZORRILLA, Enrique. *Op. Cit.* Pág.16.

⁵⁰ MUÑOZ FELIÚ, Raúl. *Op. Cit.* Pág.26.

⁵¹ Ídem. Pág.40.

⁵² Ídem. Pág.35.

⁵³ Ídem. Pág.31.

⁵⁴ 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”, *en: Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro: vol. 1. no.1, janeiro/julho 2009, p. 79-93.

⁵⁵ Ibid

⁵⁶ WHITE, Hayden, *El contenido de la Forma*, Barcelona, Ed. Paidós, 1992. Pág. 25.

Considerando esto, no sólo 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 cuales fueron los *marcadores diacríticos* de un determinado sistema social, por medio de los que se clasifica y jerarquiza los acontecimientos. En este sentido, el espacio judicial tiene sus propias reglas y formas, por lo que es necesario conocerlos para comprender las maneras en que las distintas partes en disputa se comportaron y argumentaron sus puntos de vista⁵⁷. 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, el texto judicial al ser la expresión de un conflicto podría conducir a pensar en términos de disputa, excluyendo las posibles afinidades y armonías que también se pudieron presentar. Además, los productores del texto fueron parte de la institucionalidad judicial y, por tanto, hay que tener presente que fueron narrados desde el punto de vista del saber dominante y como parte del proceso de conquista. A esto se suma que muchas transgresiones seguramente no llegaron a enfrentarse a la Justicia.

Fue por todo lo dicho, que opté por trabajar una causa en profundidad por cada tema desarrollado en la investigación, complementándolas con las demás causas analizadas, ya que considero que de este modo se puede expresar de mejor manera la cotidianidad contenida en ellos. Aunque sólo cuento con siete causas, se puede pensar por medio de los relatos que aparecen, que estos problemas fueron más comunes de lo que hoy podríamos sostener si nos concentramos exclusivamente en el número de casos existentes en el Archivo Nacional. Así decidí presentar en cada capítulo un caso particular.

Me gusta pensar en el desarrollo de la investigación que aquí presento, como una metáfora del camino que tuvieron que transitar los indios que fueron identificados y marginados por brujos en el mundo colonial. Siguiendo el derrotero desde el núcleo de

⁵⁷ En este sentido, el derecho aplicable en Chile durante la colonia fueron las leyes de Indias por sobre el derecho Castellano, además de las cédulas y ordenanzas dadas a las Reales Audiencias, ya que cada una tuvo ordenanzas específicas dictadas expresamente para ellas. Para mayor información revisar: ZORRILLA, Enrique. *Op. Cit.* Pág. 17 y MUÑOZ, Raúl. *Op. Cit.* Pág. 41.

pertenencia, pasando por los límites y las transgresiones, hasta el lugar del *extrañamiento*, para luego ir de vuelta en un pasaje curiosamente circular. En el primer capítulo intento establecer el ámbito de referencia expresado a partir de los imaginarios de lo maléfico, gracias a la causa iniciada por la cacica del Pueblo de San Antonio de Malloa Doña Tomasa Briseño. A partir de su experiencia muestro cómo el cristianismo católico y sus fundamentos se constituyeron en el núcleo duro gracias al cual se definieron las confianzas y las exclusiones en la sociedad hispanocriolla del Reino de Chile. Luego, en la segunda parte, reconstruyo el contenido de la transgresión de los hechiceros, el peligro tras sus prácticas y la importancia del contexto fronterizo en el que ocurrieron estas acusaciones, por medio de la causa iniciada por el protector de indios Don Carlos Lagos contra el cura y vicario Don Simón de Mandiola por haber apresado y torturado injustamente a diez y ocho indios e indias acusados de brujos. Finalmente, en la tercera y última parte, lo que pretendo es revisar los imaginarios de lo maléfico, precisar su vinculación con lo curativo y proponer que fue dicho vínculo el que permite relativizar los márgenes que los cristianos temerosos de Dios se habían establecido, demostrando que desde otros lugares los indios tuvieron el papel protagónico en las relaciones entabladas tras el contacto, por medio de la causa contra Doña Juana Codozero, quien fue acusada de maleficar a su marido.

Capítulo 1

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

1.1. La conformación de un núcleo de pertenencia

Hay un centro que establece los lindes de sí mismo. A ese centro Nilda Guglielmi denomina *ámbito*, cuya importancia fundamental pasa por el plano de la existencia. El ámbito se relaciona con el espacio vital por medio del que se concibe a los individuos. Así, ser marginal tiene implicancias en las maneras en que se es concebido por los demás. De qué manera eres tratado, quiénes se acercan a ti, como estableces tus relaciones personales, todo está dado por la manera en que te integres al ámbito, al núcleo que determina las pautas correctas y aceptables de un grupo humano en un momento y en un espacio particular. Por ello el símbolo se constituye para Guglielmi en un aspecto fundamental al momento de comprender el núcleo y sus márgenes: “el Símbolo tiene un carácter existencial”⁵⁸.

Es por ello que el primer paso para comprender el peligro que se percibía en aquellos que fueron acusados por brujos o hechiceros, es necesario establecer cuál es el núcleo que se expresa y que a su vez es formado a través de las causas criminales. No podremos ver el sentido de su transgresión si no se reconstruye el ámbito del que son expulsados.

Así, para reconocer el núcleo de sentido del que trata esta investigación, o el ámbito del cual son expulsados aquellos sujetos sindicados por brujos o hechiceros, las causas criminales permiten hacer una lectura del reverso de lo normativo, reconstruyendo la norma a partir de la transgresión. Solange Alberro nos dice: “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

⁵⁸ GUGLIELMI, Nilda. *Op. Cit.* P.18.

invirtiéndola o contradiciéndola. El determinar en qué consiste este ‘algo’ constituye el problema que se plantea el historiador de las mentalidades”⁵⁹

A partir de esto es que presento la causa iniciada por el protector general de los indios del Reino de Chile, en representación de Doña Tomasa Briseño, cacica del pueblo de Malloa, quien en 1711 buscó que la Justicia Real le devolviera a su nieta, de quien la habían alejado por las acusaciones de brujería que pendieron en su contra. A partir de su caso quiero mostrar y construir el núcleo del cuál la cacica fue expulsada por medio de la denuncia por la que había perdido a su nieta. Doña Tomasa, a pesar de ser cacica, fue desterrada de lo aceptable. ¿Cuál era el ámbito al cual no conseguía pertenecer?

⁵⁹ Solange Alberro, *La Historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas*. Pág. 349.

1.2. Tomasa Briseño y el cristianismo deseado

Durante los últimos días del mes de mayo de 1711 en la zona fronteriza de este pedazo de tierra que para ese entonces se conocía como el Reino de Chile, en una de aquellas mañanas grises en las que comenzaba el frío y el paisaje era brumoso al despuntar el alba, el protector general de los indios Don Julio de Alvarado⁶⁰, caminó por las calles de la ciudad de Santiago en dirección a la Plaza de Armas, donde se encontraba el edificio que albergó al máximo tribunal de justicia durante el periodo colonial. Había sido contactado por una india para que hiciera un reclamo en su nombre ante el presidente y los oidores de la Real Audiencia, quienes fueron la encarnación del oído del Rey en estas tierras y su figura en estos confines⁶¹, con la esperanza de que su misericordia divina se presentara en parajes tan alejados de la mano de Dios. Don Julio de Alvarado supo muy bien que este no sería un juicio fácil, pero no quiso perderse en sus cavilaciones y afirmó el paso. Una vez que comenzaba el invierno, daban oído a las relaciones que se presentaban a partir de las ocho de la mañana y sólo por tres horas⁶². Lo último que deseaba era retrasar el inicio de una causa que, intuitivo, sería demorosa y compleja.

La india a la que defendió no era una india cualquiera. Tomasa Briseño fue la cacica del pueblo de Malloa, tuvo derecho a ocupar la distinción de Doña y tuvo cierta autoridad sobre los indígenas que vivieron en aquel pueblo de Indios, pero su reclamo recayó contra

⁶⁰ De acuerdo a Enrique Zorrilla, el protector de indios era un cargo auxiliar de la Real Audiencia, quien debía “alegar por ellos en todos los pleitos civiles y criminales que tengan con españoles, y muy especialmente están obligados a acudir y reclamar de oficio, ante la Audiencia, la libertad de los indios.”. En: Zorrilla, Enrique, *Op. Cit.* Pág. 79.

⁶¹ Alejandra Araya nos dice que el peso simbólico de estas instituciones “es relevante ya que, mediante las fiestas y ceremonias de instalación así como por sus ritos y prácticas de carácter persuasivo en el espacio público –las ‘liturgias del poder’-, el Rey encarnaba estando ausente. Ellas ‘oían’”⁶¹ en su representación. En: Araya, Alejandra, *Justicia, cuerpo y escritura en la sociedad colonial Americana: intersticios de transculturación y aculturación*. En Aedo, Roberto, **Espacios de transculturación en América Latina**, Santiago, Lom ediciones, 2005, Pág.22.

⁶² Durante los seis meses de invierno comenzaban a funcionar a las ocho, y durante los seis meses de verano a las seis. Estas normas eran fijas para todas las Audiencias y Cancillerías. En: MUÑOZ FELIÚ, Raúl, *Op. Cit.* Pág. 195.

el Maestre de campo Don Antonio Garcés, por lo que sabía que tendría más de una estocada difícil de evadir en el duelo judicial para el que se preparó⁶³.

Doña Tomasa reclamó que Garcés mantenía ilegalmente bajo su custodia a una de sus nietas, una niña de entre diez u once años llamada Petrona, porque “de echo y contra derecho se la quitó trayéndosela consigo a esta ciudad y porque la dicha india petrona es libre y no sujeta a encomienda del susodicho”⁶⁴. La pretensión de la cacica y su defensa fue que la justicia obligara al Maestre de Campo a devolver a Petrona a su abuela, para que quedara bajo su cuidado y ella fuera la encargada de su educación. Los argumentos dados por el protector de indios para alcanzar este objetivo se fundamentaron en dos ideas principales: la primera fue que su abuela había criado a la niña con toda cristiandad, y la segunda preponderó la carencia de autoridad judicial del maestre de campo para alejarla de su nieta, quien no era una india de encomienda.

Así comenzó la causa iniciada a petición de la cacica de Malloa. Estableciendo simple y claramente que un sujeto tomó a una niña, alejándola ilegalmente de su abuela por lo que era de Justicia que se la devolviesen a su cuidado. El argumento de la ilegalidad de la custodia de la niña debió saldar la injusticia cometida por Don Antonio Garcés, especialmente si se considera que una de las misiones principales de la Real Audiencia en estos territorios fue proteger a los indígenas de los abusos de los encomenderos⁶⁵, pero poco a poco, a medida que aparecieron los testimonios de los involucrados, los pareceres y opiniones de aquellos que vieron, supieron, escucharon y sospecharon sobre el conflicto discutido, nos van mostrando otros aspectos que estaban siendo velados por la defensa de

⁶³ Aquí me gustaría hacer eco de la idea propuesta por Fernando de Trazegnies sobre la polivalencia táctica del razonamiento jurídico, que alude a un razonamiento vivo más que un código inmovilizado “es un discurso que se rehace continuamente antes que un libretto muerto que se repite monótonamente”. Revisar: Araya, Alejandra, *la fundación de una memoria colonial: la construcción de sujetos y narrativas en el espacio judicial del siglo XVII*. En: Cornejo, Tomás y González, Carolina, **Justicia, Poder y sociedad en Chile: recorridos históricos**, Santiago, Ed. Universidad Diego Portales, 2007, pp. 185-210.

⁶⁴ Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, Volumen 2576, Pieza 3°, Foja 1.

⁶⁵ En el estudio realizado por Raúl Muñoz Feliú sobre las características, la historia y las facultades de la Real Audiencia en Chile, se afirmó que desde la instalación en estas tierras de esta institución del imperio, lo que se pretendió fue tener un medio pacificador de los indios y freno de las ambiciones de los encomenderos, a quienes responsabilizaron de la prolongación de la guerra de Arauco. La paz en Chile “no podría existir sino cuando esa legislación se aplicara realmente, cuando se hiciera justicia a los indios, reconociéndolos como ‘vasallos libres del Rey’ y no como siervos ni esclavos. Teniendo esto en consideración se puede dimensionar de mejor manera los alcances y la profundidad del argumento esgrimido por la defensa de Doña Tomasa. En: Muñoz Feliú, Raúl, *Op. Cit.*, Pág. 17.

Briseño. En ese proceso de revelación, el argumento sobre la cristiandad de la educación con la que Doña Tomasa criaba a su nieta se constituyó en el corazón de la disputa. Lo que en un comienzo podría parecer un simple adjetivo positivo utilizado estratégicamente para que la Justicia resolviera a favor de la cacica, se estableció en aquello que nos permite conocer la manera en que se articula el orden, el ideal, lo deseable dentro del mundo expresado en la causa criminal. Nos permite conocer el núcleo.

Unos días después de presentado el reclamo por Don Julio de Alvarado, mientras Don Antonio Garcés se encontraba en los quehaceres de su casa, le fue notificado el reclamo presentado en nombre de Doña Tomasa y se le informó que la Real Audiencia lo obligaba a devolver a la niña en un plazo de diez días o de lo contrario sería multado con una pena de veinte pesos⁶⁶. En un principio no creyó la osadía de la india, pero cuando fue notificado por segunda vez⁶⁷ se dirigió a la Plaza de Armas con el objetivo de defenderse.

Don Antonio Garcés solicitó que se revocase el decreto que le obligaba a devolver a Petrona, arguyendo que el corregidor del partido de Colchagua, Don Juan Andrés de Padilla, le hizo entrega de la niña nombrándolo como su tutor “atendiendo a su mejor crianza y educación” tras el fallecimiento de su madre. La niña, afirmó, ignoraba los principales misterios de la Santa Fe católica lo que probaba que Tomasa Briseño no la educó con cristiandad, lo que se agravaba por la acusación de Bruja que existía en su contra y por la que estaba siendo procesada. Es por ello, aseveró, fue menester alejar a Petrona de su abuela “para que esta no la contaminase y corrompiese las costumbres, siendo todavía una niña, pues mientras mas edad tuviese, mas difícil sería cambiar esas costumbres”⁶⁸.

Proteger a Petrona de las usanzas de su abuela, las que la podrían corromper y contaminar, dañar y manchar, destruir y macular. Estas ideas sobre el daño y la mancha se repetirán a lo largo de las causas criminales trabajadas en esta investigación, y fueron asociadas tanto a los sujetos identificados como hechiceros, como a sus prácticas y a las consecuencias de sus maleficios. Pero esto lo trataré más detenidamente en lo que sigue. Por ahora me interesa recalcar que hay una costumbre que debía ser salvaguardada. La

⁶⁶ Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, Volumen 2576, Pieza 3°, Foja 2.

⁶⁷ A.N, R.A, V. 2576, F. 2.

⁶⁸ A.N, R.A, V. 2576, F. 3.

costumbre es un hábito adquirido a ejecutar una misma cosa continuadamente⁶⁹, por ello la niña debía ser alejada de su abuela, para que sus hábitos no fuesen los incorrectos. Al ser una niña, su costumbre podía adaptarse al orden que aún en el siglo XVIII se pretendió imponer en la sociedad colonial.

La respuesta del protector de indios no se hizo esperar. Indicó que Garcés en su escrito asumió que lo que ocurrió con Petrona fue un despojo, puesto que la entrega hecha por el corregidor atentó contra la tutela y guarda de la niña ya que su abuela legítima tenía ese derecho tras el fallecimiento de la madre. Además reafirmó el argumento de que Petrona era india libre, recordando que de acuerdo con la legislación imperial los indios libres debían ser conservados en unión con sus pueblos y parientes⁷⁰. En cuanto a la acusación por brujería afirmó que esta no se encontraba comprobada y que tenía pruebas de la falsedad de esta denuncia, ya que “el guardián del convento de Malloa” le escribió diciendo que Tomasa era buena cristiana porque era “buena para temerse de dios y su consiensa y que frequenta los santos sacramentos”⁷¹. Casi al final del proceso, el protector de indios sumó otro argumento, la niña no sólo fue defendida como persona libre que no debiese ser retenida contra su voluntad, sino que además se afirmó que “el delito del Padre no puede trasender la pena en el yjo”⁷². Es decir, si Tomasa resultaba culpable de la transgresión que le imputaron, esto no debía comprometer a su nieta, la que debía ser mantenida, como ya dije, en unión con su pueblo y sus parientes.

Tras la presentación de ambos alegatos, los oidores y el presidente de la Real Audiencia citaron a las partes para que presentaran las pruebas que tuvieran a su favor. Doña Tomasa Briseño debió acreditar su cristianismo para constituirse como alguien

⁶⁹ Definición del Diccionario Academia de Autoridades de 1729. Disponible en internet: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

⁷⁰ Citando a Solorzano Pereyra, Fernando Silva Vargas afirma que aunque en un principio fue motivo de arduas controversias, quedó claro que para la corona los indios eran libres y debían ser “conservados y mantenidos en su entera libertad, y plena, y libre administración de sus bienes, como los demás vassallos suyos en otros Reynos”. Fue con este objetivo que la corona española creó los pueblos de indios, los que en algunos casos fueron correspondientes con espacios de asentamiento indígena prehispánico, pero que en su mayoría fueron creaciones y reducciones configuradas tras la conquista. Su propósito era respetar la posesión de las tierras por parte de las comunidades indígenas y frenar los abusos de encomenderos. Para mayor información sobre los pueblos de indios, consultar: SILVA, Fernando. *Tierras y pueblos de indios en el Reino de Chile. Esquema histórico-jurídico*. **Revista de Estudios de Historia del Derecho Chileno**, N. 7,

⁷¹ A.N, R.A, V.2567, F. 4.

⁷² A.N, R.A, V.2567, F.51.

idóneo para cuidar y educar a su nieta, frente a la mirada escudriñadora del poder judicial. Tenía que ser “buena para temerse de Dios”, debía ser parte de aquel núcleo, tuvo que demostrar que pertenecía a la comunidad de los cristianos temerosos de Dios, ámbito del cual era expulsada por medio de las acusaciones de brujería que existieron en su contra. 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 circunstancia: “la búsqueda de identidad”⁷³. En este sentido, Doña Tomasa y todos los acusados de brujería presentes en las causas manejadas en esta investigación, tuvieron que construir una identidad cristiana para pertenecer a la comunidad de la cual podían ser *extrañados* por medio de las acusaciones en su contra⁷⁴. El 1 de Octubre de 1710, ella se defendió diciendo

“todo es mentira lo que se le acomula porque esta confesante es cathólica y cristiana temerosa de Dios y (...) y como tal no a dado crédito a las [tentaciones] del demonio que como perturbador de las almas da todos sus poderios por llevárselas al infierno”⁷⁵

Esa misma construcción identitaria se puede observar en 1693, cuando Doña Juana Codozero, mujer española y viuda del capitán y gran mercader Juan Gutierrez Casaverde, fue culpada de que por medio de sesos de asno había maleficiado a su marido causándole la enfermedad que lo condujo hasta su muerte. Ella se defendió de estas acusaciones afirmando que siempre se había comportado como buena esposa y buena cristiana, y es en torno a estas ideas que su defensa presentó una serie de testigos que podían confirmar este comportamiento, construyendo de ese modo su identidad como parte de ese núcleo⁷⁶.

Por su parte, en 1715 el cacique del Pueblo de Cayum Don Tomas Andres Millacura, quien había sido castigado con cincuenta azotes y al destierro del Partido de Itata en veinte leguas en contorno por haber sido acusado de realizar maleficios, intentó revocar esta sentencia arguyendo que era

⁷³ GUGLIELMI, Nilda. *Op.cit.* Pág.7.

⁷⁴ Extrañamiento f.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, á alguno, tratándole como ajeno y no conocido, o contrario. Viene del nombre Latino *Extraneus*. Lat. *Alienare. Rejicere*. Academia de Autoridades (D-F), 1732. [Disponible en Línea] <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

⁷⁵ A.N, R.A, V.2567, Pieza 6ª, foja 47.

⁷⁶ Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, Volumen 2529, Pieza 2ª, 101 fojas.

“persona aplicada al culto de la Santa iglesia, y que vivía con justo temor de Dios. Resiviendo los santos sacramentos, y siempre los cultos y doctrineros han hecho buen concepto de su persona teniéndole por fiscal de todo el Partido de Ytata para que tuviese cuidado de que los yndios asistiesen a la Parroquia a ser doctrinados en los misterios de nuestra Santa fee”⁷⁷

Lo mismo ocurrió en 1731 cuando el indio Juan de Quiroga fue acusado de mantener enfermo por medio de maleficios a su amo, el comisario Don Bartolomé de las Cuevas. 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 christiano y temeroso de Dios”⁷⁸.

Como se puede observar con los ejemplos dados, el asunto se centró en construir una identidad cristiana frente a los jueces. Es la cristiandad la que se convirtió así en el núcleo desde el cual se ordenó el mundo hispano colonial en el Reino de Chile. Pero los dominadores comprendieron que el indígena debía aprender a ser parte de esta comunidad, por ello en la causa de Doña Tomasa Briseño el tema discutido fue el de la educación que podía brindar a su nieta. La niña fue una india a integrar, a modelar de acuerdo con los patrones de lo deseable. Es esta problemática la que se expresó en el desarrollo del juicio contra Doña Tomasa y por ello seguiré analizando el desarrollo de este proceso.

El Maestre de Campo presentó su primera prueba: una carta, fechada para el 4 de marzo de 1711, en la que constaba la entrega que le hizo el teniente del Partido de la india Petrona. En este documento podemos observar las responsabilidades y los compromisos que Garcés asumió al aceptar la tutela de la india.

“Para la correxion y tutoria mayor de este dicho partido digo que por quanto Melchora yndia paso de la presente vida a la otra y dejo tres hijas de tierna edad las quales quedaron en poder de tomasa yndia, porque esta se le a dado noticia su merced dicho juez no tener forma de poderles dar la educación y policia christiana antes si divertirlas según las costumbres [impropias] de la dicha Tomasa, contrarias a nuestra Santa Fee y para que las dichas tres hijas

⁷⁷ Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, volumen 2990, Pieza 2ª, 28 fojas. Foja 3.

⁷⁸ Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, volumen 2766, Pieza 4ª, 26 fojas, y volumen 2903, pieza 37ª, 18 fojas. Foja 1.

se les de la educación necesaria y el fomento de vestuario según sus edades, mandaria y mando se pongan en personas christianas de selo y confianza y posible para que las eduquen y abriguen, y en esta conformidad se ponga a Petrona Hija de la dicha Melchora yndia, en poder del Maestre de campo Don Antonio Garcés para que el susodicho le de la educación y policía christiana y la abrigue de vestuario según [su edad] de calidad que ande abrigada la cure en sus enfermedades y de lo mas que necesitare”⁷⁹

La educación, el vestuario y la cura fueron las responsabilidades de su tutor. La educación que se debía proveer a Petrona era la cristiana ya que debió aprender a comportarse como tal. Pero el cristianismo de la niña también pasaba por otros factores, no bastaba con que fuera cristiana ni que conociera los principios de la fe católica, sino que además debía verse como cristiana. Su ropa y su corporalidad debieron coincidir con la “educación y policía” que su tutor le debía brindar, además la medicina a la que debía ocurrir era la brindada por la oficialidad imperial. Toda costumbre que no coincidiera con estos principios debía ser desterrada de su vida y bajo esta idea se le alejó de su abuela.

Precisamente, todo lo perteneciente a la cultura de Doña Tomasa, las costumbres con las que podía *divertir* a su nieta, tuvo que ser erradicado de la educación de Petrona. Los hábitos de su abuela podían distraerla o apartarla de las costumbres y las conductas que el orden hispano colonial pretendió para ella⁸⁰. La religión se instituyó por tanto en la punta de lanza de la dominación ideológica por medio de la cual se determinaron las pertenencias y las marginaciones en el Reino de Chile. Fue en ese espacio de disputa donde, para Diana Luz Ceballos, se dio la mayor confrontación cultural “llegando al punto de que cualquier atentado contra la Ley Divina, era considerado como un atentado político, pues el rey era también, gracias al patronato, la cabeza de la iglesia en el reino”⁸¹

En síntesis puedo decir que, la pertenencia a la comunidad, la participación del núcleo a través del cual se organizó su sentido, el que se proyectó y fue configurado por medio de las causas criminales revisadas en esta investigación, fue determinada a través de los principios del cristianismo católico. Fue esa identidad el principio básico para ser admitido

⁷⁹ A.N, R.A, V. 2576, F. 6.

⁸⁰ Divertir. Definición del Diccionario Academia de Autoridades de 1732. Nuevo Tesoro Lexicográfico. [Disponible en Línea] <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

⁸¹ CEBALLOS, Diana. *Op. cit.* Pág. 20.

en la comunidad de sentido, por lo que su puesta en escena pública era fundamental para no constituirse en el marginal, el otro, el excéntrico o el ilegítimo.

De una u otra manera, este núcleo funcionó como una fuerza centrípeta, que mantuvo una cohesión en la comunidad, fue la fuerza que unió, atrajo y vinculó. Pero al mismo tiempo fue la energía centrífuga que hizo que muchos objetos y sujetos desaparecieran de ese centro, que los alejó y les impidió pertenecer. El cristianismo fue así la fuerza que permitió determinar las confianzas y las pertenencias, pero que al mismo tiempo expulsó y creó temores, sospechas y desconfianzas.

De acuerdo con Gonzalo Aguirre Beltrán, durante el periodo colonial los españoles fijaron ciertos elementos de su cultura que no estaban dispuestos a transar: “los intereses del grupo dominante obligaron a la inducción unilateral de aspectos o elementos determinados de su cultura y también trataron de evitar la espontánea intromisión de rasgos culturales procedentes del grupo bajo asedio. El español se trazó programas de aculturación inducida, limitados casi exclusivamente a los aspectos de la organización política y de la religión, y los llevó a efecto con tenacidad y constancia.”⁸²

En este sentido la religión era parte del *núcleo* duro de la dominación española. Era el elemento principal que buscaron imponer y preservar. Es por ello que el cristianismo aparece en la causa de Doña Tomasa y en los demás procesos de esta naturaleza, como el factor que definió las pertenencias y las exclusiones. Lo que sostiene esta investigación es que para el siglo XVIII, el cristianismo cumplió un rol determinante en la definición de los márgenes del periodo colonial, por lo que la acusación por brujería fue utilizada como un mecanismo de desacreditación de unos y otros en la sociedad hispanocriolla. Esto es lo que me interesa indagar en lo que sigue, ser acusado de brujo, hechicero o de realizar maleficios se convirtió en el medio por el cual en la sociedad colonial del reino de Chile se pudo infamar, deshonar y mancillar el nombre de alguien.

⁸² AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo. *El proceso de aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, 1957. Pág. 45.

1.3. Los sujetos espurios: la acusación de Brujería como estrategia de deslegitimación

“En el pueblo de Malloa partido de Colchagua y a beinte dias del mes de septiembre de mil setecientos y diez años el capitán Joaquim Manuel del Rio y ante si este corregidor y justicia mayor en este dicho partido digo que por quanto a tenido mucha [noticia] de personas [cristianas temerosas] de Dios y gran escándalo entre los vecinos por los maleficios que dicen acostumbra hacer Thomasa Briseño India de que a resultado muchos ser testigos y asi con Dios y para obiarse ofensa a Dios y que los dichos bezino biban en paz y quietud debía de mandar y mando que la dicha Tomasa Briseño fuese presa en la carsel publica de este partido...”⁸³

El presidente y los oidores de la Real Audiencia recibieron la causa criminal contra Doña Tomasa Briseño, como parte de la investigación sumaria que se realizó para determinar quién era el tutor más conveniente para brindar la educación cristiana que el orden hispano colonial deseó para la india Petrona. El proceso contra Briseño fue iniciado varios meses antes que su hija Melchora falleciese y de que su nieta fuese alejada de su lado. Durante esos días, el comisario general Don Juan Antonio de Padilla y Zander, corregidor y justicia mayor del Partido de Colchagua, estuvo preocupado por el alboroto que existía entre los vecinos, los cristianos temerosos de Dios, a causa de los rumores que corrían sobre que había una bruja entre ellos, que podía atacarlos con sus maleficios. Es por esto que no esperó a recibir denuncias para comenzar la investigación en contra de la india⁸⁴.

Por medio de los testimonios de aquellos que fueron interrogados, podemos reconocer los cuchicheos que circularon como un silbido filtrándose por las puertas y ventanas de todas las moradas de los vecinos de la localidad. Que el de acá me dijo, que el

⁸³ A.N, R.A, V. 2576, F.7.

⁸⁴ Una causa judicial podía ser iniciada a pedimento de parte, por denuncia, o de oficio por algún juez competente. Primeramente conocían de ella los alcaldes ordinarios, miembros del cabildo de la localidad, encargados de la justicia en primera instancia. También podían conocer de estas causas los corregidores, que posteriormente serían reemplazados por los subdelegados. La jurisdicción en zonas rurales la ejercieron desde el siglo XVIII los alcaldes de la Santa hermandad, quienes perseguían los delitos cometidos en despoblado y los jueces de campo diputados o comisionados. La Real Audiencia como tribunal de primera instancia tenía atribuciones sobre los sucesos que acaecieran en la ciudad donde residía y cinco leguas en contorno. Para mayor información revisar: ZORRILLA, Enrique. *Op. Cit.*; MUÑOZ FELIÚ, Raul. *Op. Cit.*; GONZÁLEZ, Carolina. *Op. Cit.*

otro de allá la vio, que aquel escuchó, etc. Los temores se multiplicaron en la medida que se traspasaron de boca en boca⁸⁵.

El primero de los interrogados fue Bartolomé de Gaona, vecino del partido de Colchagua. Este hombre le dijo al teniente que su esposa había caído enferma y que ninguno de los remedios que él conocía había tenido efecto sobre su condición. Fue por ello que decidió llevarla donde “una muger que en lo vulgar llaman machi, la qual se allava en el paraxe que llaman el Parral que dizen ser de Peñafior distante de la ciudad de Santiago pocas leguas”⁸⁶. Empezó el camino hasta ahí para que esa mujer diera la sanación que él no pudo conseguir para su esposa, y fue la misma machi quien le dijo que su mujer padecía a causa de un maleficio que le había hecho Doña Tomasa Briseño. Algo similar fue lo que declaró Don Antonio Lucas de la Bega y Castro, capitán y lugarteniente de alcalde Provincial del Reino de Chile.

“abiendo este declarante caydole enferma una hija suya hizo barias diligencias por curarla y [sin] conseguir mejorarla por barios modos de remedios que (...) de calor a su hija y trasportarla al paraxe que llaman el Parral jurisdicción del Partido de la (...) en donde [reside] una yndia llamada Lucia, natural del Partido de Peñafior y aviendo llegado a su presencia con la dicha su hija le dijo antes que le dijese este declarante biese su mal, no le dijo tal yndia Lucia que era (...) mal que le avian echo en Malloa”⁸⁷

Lo mismo le ocurrió a Micaela Carron, quien también cayó enferma sin lograr conseguir recobrar su salud por medio de los remedios de su conocimiento. Por ello recurrió a Lucía, la machi “o curandera” del Parral, quien finalmente consiguió mejorarla,

⁸⁵ Muchos de los acusados por hechiceros, lo fueron por rumores que se transmitieron de boca en boca. En el caso de Doña Juana Codozero (1693) los rumores fueron iniciados por una esclava llamada Lorenza quien dijo que lo escuchó de otras negras en la plaza de la ciudad. Con Doña Tomasa Briseño (1711) sucedió algo similar, ya que las sospechas se acrecentaron cuando algunos testigos dijeron haberla visto rondar por la casa de una de las personas que se creía víctima de maleficio. Don Andrés Millacura (1714) también fue víctima de los rumores y cuchicheos entre sus vecinos, quienes comentaban que ciertas amenazas que habría proferido se habrían materializado. Los vecinos de Juan de Quiroga (1731) comentaban que no sólo era brujo, sino que habría sido sorprendido practicando el pecado de la bestialidad (zoofilia), en 1739 los rumores sobre la enfermedad del gobernador condujeron a la acusación contra del indio Joseph de Acosta (1739). Los brujos de Chillán (1749) fueron apresados por el cura Simón de Mandiola por los rumores que circulaban entre los vecinos de la ciudad, y finalmente, la carrera de caballos de Juan José Muñoz fue cancelada por los rumores que se presentaron, sobre que habría triunfado valiéndose de hechicerías.

⁸⁶ A.N, R.A, V.2576, F.8.

⁸⁷ A.N, R.A, V. 2576, F.9.

acusando que su malestar se debía a un maleficio que le había hecho un indio llamado Francisco Zerón.

Quedó establecido que las acusaciones se originaron por los dichos de otra india, una Machi natural del Partido de Peñaflor que se dedicó a curar enfermedades en el Partido de Parral. Es ella quien hizo las acusaciones que mantuvieron alborotado a los vecinos de Colchagua y que quitaron la quietud y armonía que el teniente intentaba restablecer por medio de la impartición de Justicia, pues los responsables de conceder justicia fueron los que debían velar por la armonía “amistosa de la comunidad limpiando y reforzando, cada vez que sea necesario, los roles (...) adecuados para el buen funcionamiento social”⁸⁸.

Pero lo que no quedó claro es por qué se terminó enjuiciando a Doña Tomasa si las acusaciones de la machi apuntaron también a Zerón. Por eso hay que recordar que los testimonios ayudan a conocer el punto de vista de quienes se sintieron víctimas de Doña Tomasa, y que es desde ese lugar que testificaron, resaltando por tanto aquello que resultaba útil para sus propósitos y ocultando los elementos que no ayudaban a probar la hechicería de Tomasa. Los rumores fueron así un factor fundamental para desentrañar los conflictos subyacentes que se ocultaron tras las palabras de los testigos, lo que soterradamente todos conocían pero que no mencionaron y que apareció solapadamente en la escena judicial.

Entre los moradores fueron conocidas las “distintas disensiones y palabras” que Don Bartolomé de Gaona tuvo con Doña Tomasa Briseño a causa de unas nietas de la india, quienes eran a su vez sobrinas de Gaona. Se comentó también que el indio Francisco Zerón entendía de maleficios y que vivía con Doña Tomasa “en mala amistad y que como quien dice tan zerca de la dicha yndia Thomasa Briseño”. Anduvo de boca en boca el rumor de que ambos deseaban casarse y que para ello la india tenía a su marido enfermo “y que de limosna le dava de comer y que no era hombre”⁸⁹.

⁸⁸ Albornoz, María Eugenia, *Op. Cit.* Pág. 26. Esta cita la hace la autora en referencia a los roles de género, pero la tomé prestada porque pienso que es útil para aplicarla a cualquier rol que existiese en la sociedad colonial. Donde la identidad estaba definida mayormente por cuestiones externas. La idea de parecer ser.

⁸⁹ Esta información la entrega una mujer llamada Maria Zamorano, quien también se sentía víctima de los maleficios de la cacica Briseño. A.N, R.A, V.2576, Pieza 6ª, Foja 1.

Por medio de estas palabras susurradas en medio de la misa, al encontrarse en el mercado y que saltaron de cocina en cocina entre los sirvientes, podemos conocer la opinión general que se tuvo sobre Tomasa como persona de malas costumbres: fue infiel a su marido, no le dio los cuidados que una buena esposa debía brindar y mantuvo un amante. Además, se entiende la relación que existió entre Francisco Zerón y ella, los sindicatos por Lucia de mantener maleficiados a varias personas en el partido. Por otro lado, es gracias al mismo chismorreo que se puede inferir un conflicto familiar por la custodia de las hijas de Melchora entre la cacica, su abuela, y Bartolomé, su tío, más allá de la disputa que tuvo la india con Don Antonio de Garcés. En este contexto las acusaciones de la Machi Lucía cobró verosimilitud, existieron conflictos precedentes que marcaron a la sospechosa como sujetos fuera del orden. La acusación por brujería sirvió para terminar de desacreditar a individuos que ya estaban bajo la mirada inquisidora de su comunidad. Fue el último paso en su expulsión del núcleo, del ámbito de pertenencia. En el recorrido hacia afuera, hacía los márgenes, por donde transitaron Zerón y Briseño, las acusaciones de Lucía fueron el paso final del *extrañamiento*.

El día primero de septiembre de 1711, el presidente y los oidores de la Real Audiencia declararon que no había lugar a la restitución de Petrona y mandaron que se mantuviese a la niña en poder del Maestre de Campo Don Antonio Garcés, en virtud de la entrega que de ella le hizo el corregidor del Partido de Colchagua conservando las condiciones acerca de su educación, crianza, vestuario y buen tratamiento⁹⁰. No sabemos cuál fue la sentencia que se dio respecto al proceso por brujería desarrollado paralelamente a la causa recién presentada, pero sí se puede afirmar que la sola acusación fue razón suficiente como para que la Real Audiencia determinara que Doña Tomasa no debía ser quien cuidara y educara a su nieta. De las hermanas de Petrona no sabemos ni sus edades ni si fueron removidas del lado de su abuela. Quizás, eran mayores y por ello las autoridades consideraron que sus conductas ya eran difíciles de cambiar. Por otro lado, la causa no permite conocer las razones que tuvo la machi Lucía para acusar a Briseño de ser bruja, esto sólo lo podemos imaginar tomando como ejemplo las otras fuentes trabajadas.

⁹⁰ A.N, R.A, V.2576, Pieza 6ª, Foja 9.

La causa en contra de Doña Tomasa Briseño guarda similitudes con el proceso que en 1714, se desarrolló en contra del cacique del pueblo de Cayum Don Andrés Millacura, quien fue procesado por el corregidor del partido de Itata Don Juan de Carvajal, por haber sido imputado de que “usaba de Maleficios”⁹¹. Don Andrés fue condenado en cincuenta azotes y a ser desterrado del Partido en veinte leguas contorno “y no se quebrantase, pena de que lo cumplirá por tiempo de dos años en las minas del Valle de Copiapó”⁹², por ello es dable pensar que a la cacica del pueblo de Malloa le esperó un destino como éste: el extrañamiento, el destierro.

Don Andrés Millacura recurrió a la Real Audiencia por medio del protector de indios con la intención de que esta sentencia fuese revocada. Para ello solicitó que la causa fuera sacada del “quaderno secreto” donde había sido archivada con la intención de que no continuase molestando a la tranquilidad de la comunidad, armonía que se había desequilibrado con las sospechas y temores de que un brujo anduviera entre ellos⁹³. De acuerdo con María Eugenia Albornoz, este archivero especial se vinculó íntimamente con los mandatos de perpetuo silencio, sentencia que se dio para algunos casos de injurias durante los siglos XVIII y XIX y que definió como: “la administración selectiva de una forma institucional de olvido: se decide qué debe y qué no debe permanecer como referencia en relación a la tranquilidad pacífica de la comunidad conflictuada”. Se trató de una orden dada por la Real Audiencia para que los litigantes tuvieran prohibición de apelar la sentencia dada y la imposición de no volver a mencionar el conflicto que lo había suscitado. La autora afirmó que a lo largo de sus investigaciones se ha encontrado en muy pocas ocasiones con esta particular situación, por lo que tener un caso entre mis documentos es un hallazgo que considero importante, y que ayuda a entender el escrúpulo con el que eran tratados este tipo de acusaciones. El perpetuo silencio se aplicó a causas judiciales que recurrentemente fueron reabiertas. Por medio de esta determinación se buscó zanjar conflictos reiterativos con la justificación de que así se velaba por la armonía de la comunidad. Por ello es interesante que Don Andrés Millacura haya logrado sacar la causa

⁹¹ Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, Año 1715, Volumen 2990, Pieza 2ª, 28 hojas.

⁹² Ídem. Foja 2.

⁹³ Para mayor información sobre el cuaderno secreto y el mandato de perpetuo silencio revisar: ALBORNOZ, María Eugenia. *El mandato de ‘silencio perpetuo’*. Existencia, escritura y olvido de conflictos cotidianos (chile, 1720-1840). En: Cornejo, Tomás y González, Carolina, **Justicia, Poder y sociedad en Chile: recorridos históricos**, Santiago, Ed. Universidad Diego Portales, 2007.

del silencio que se le había impuesto. Los argumentos tuvieron el peso suficiente para cambiar esta decisión.

El proceso, afirmó su defensor, no se encontraba en estado de poder ser sentenciado, ya que el cacique se “allo yndefenso, y no fueron admitidas sus defensas y exsempciones ni resivido sus testigos”⁹⁴, además los cargos habrían sido “mui afectados” porque fueron solicitados “a propósito por sus enemigos”, especialmente el cacique Don Cristóbal Mariguenu, quien deseaba desposeerle de las tierras de su pueblo. Afirmó que Don Andrés Millacura era persona aplicada al culto de la Santa Iglesia, y que todas las acusaciones sobre maleficios y hechicerías eran generales “sin expresión de persona, tiempo ni lugar” y que aquellas imputaciones donde se mencionaron a los sujetos involucrados tenía buenos argumentos para su defensa⁹⁵.

La Real Audiencia resolvió aceptar su petición. Como la materia era tan delicada, consideraron que era de justicia darle la oportunidad de presentar las pruebas de su inocencia. Es por ello que el 18 de Agosto de 1714 pusieron la causa a prueba y le dieron a Millacura real provisión para que fuera al partido de Itata a interrogar a los testigos. Es por medio de los testimonios de los interrogados que reconocemos uno de los elementos que comparte con la causa contra Doña Tomasa Briseño, Millacura afirmó que las acusaciones fueron parte de una conspiración en su contra, tramada entre el corregidor del partido Don Juan de Carvajal y el cacique Don Cristóbal Mariguenu, quienes le habrían imputado ser brujo para desposeerle de las tierras del Pueblo de Cayúm. De ser esto cierto, sus acusadores comprendían que por medio de la imputación de realizar maleficios, lo estaban expulsando del centro, del núcleo de las pertenencias y las confianzas de la sociedad colonial. Sabían que por ese medio Millacura sería desterrado simbólica y físicamente del seno de la comunidad en la que estaba inserto. De todas maneras, si la conspiración no hubiese existido, la acusación funcionó bajo esta misma lógica. Los maleficios serían realizados por sujetos indeseables que debían ser alejados de la comunidad de los cristianos que vivían temerosos de Dios.

⁹⁴ A.N, R.A, V.2990, P.2, F.3.

⁹⁵ Ídem. Foja 4.

La acusación por brujería fue la estrategia de deslegitimación primordial en una sociedad que se construyó a sí misma a partir de los principios de la religión cristiana católica. Esta imputación fue utilizada estratégicamente por diversos sujetos para desacreditar a otros. El delito de hechicería fue así “un campo abonado para llevar a cabo el ajuste de cuentas”⁹⁶, utilizado y reconocido por individuos de diversas calidades y condiciones, pero que tuvieron en común el deseo de deshonorar a otro y que consiguieron este propósito por medio de despertar sospechas gracias a acusaciones que encubrieron la animadversión personal y los conflictos precedentes. Se construyó por medio de estas acusaciones a sujetos espurios, oscuros y sospechosos, en otras palabras un tipo de marginal que debió ser *extrañado* como forma de protegerse del peligro que representaron para los cristianos.

⁹⁶ SANCHEZ, Ana. *Op. Cit.* . Pág. XXIX.

Capítulo 2

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

2.1. Los miedos y las angustias de los cristianos temerosos de Dios.

En el capítulo anterior he hablado del ámbito de pertenencia al que hombres y mujeres coloniales, indígenas o negros, mestizos o españoles, debían pertenecer para ser considerados como parte de la comunidad cristiana católica que implicó estar dentro de la sociedad que habitó los dominios del imperio español. Para ello intentaron adscribirse a las pautas de comportamiento, de costumbres que significó pertenecer a ese ámbito, se crearon una identidad cristiana para demostrar a su entorno que pertenecían a ese núcleo y que no eran parte de ‘los otros’. He intentado dar una explicación al significado que tuvo el pertenecer o no a este espacio, ya que implicó la manera en que se fue concebido por los demás, los tratos, los deberes y derechos, los castigos a los que se pudo estar expuesto, lo que cobra ciertos matices dependiendo del grado en que se participaba de las pautas de ese núcleo y de la calidad del sujeto acusado. Los indios estuvieron siempre un paso más cerca que los españoles de los márgenes.

En medio de esta conformación de significados, la acusación de brujería o hechicería afectó particularmente esa pertenencia. Ser brujo colocaba inmediatamente en el espacio de los extraños, los extranjeros a la comunidad cristiana, pero más que eso, ser hechicero no sólo te convertía en lo otro, sino que te colocaba en el lugar de la amenaza, de aquello que puede desestabilizar el orden, que podría destruir el sentido que se le ha dado a las cosas y a los sujetos y que, por lo tanto debía ser alejado. Como dije en el capítulo anterior, fue el último paso en el derrotero hacia los márgenes de la sociedad colonial. Por ello se constituyó en un buen mecanismo para deslegitimar a alguien, para desacreditar su credibilidad, manchar su honra y expulsarlo hacia el abismo que significó no participar en lo absoluto de la comunidad de pertenencia, colocando a ciertos sujetos en una situación de

alogeneidad total, de extrañamiento, que se materializó con el destierro físico que experimentaron aquellos que fueron condenados por estos crímenes.

Por lo tanto, no sólo significó ser expulsado, sino que se fue expulsado, porque se fue temido. El problema de los hechiceros no pasó solamente porque no eran cristianos, sino también porque constituyeron la amenaza hacia el mundo de los cristianos. Fueron una fuerza que estuvo asociada directamente con el enemigo de la cristiandad, aquella figura que pretendía desestabilizar constantemente la creación de Dios “nuestro criador”. El diablo, aunque un personaje oculto o invisible en la mayoría de las causas por hechicería trabajadas en esta investigación, es el fantasma que las recorre tras bambalinas y que asechó constantemente. Precisamente, los hombres de la Iglesia designaron y desenmascararon a este adversario haciendo el inventario de los males que era capaz de provocar, y la lista de sus agentes: los turcos, los judíos, los herejes, las mujeres⁹⁷.

Pero cuando se habla de brujería es siempre indispensable hacerse la siguiente pregunta: ¿dónde? Ya que dependiendo de la respuesta dada, lo que se comprende como tal puede cambiar drásticamente. En esta investigación parto de la base de qué la brujería es una creación cultural que adquiere connotaciones y características específicas dependiendo del lugar y del tiempo en el que se encuentre. Asumiendo esto y sabiendo que en todas las culturas puede surgir una figura que tenga un significado 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 la realización de un pacto con el Demonio, en él el aspirante a brujo debía hacer entrega de su alma y donde además debía renegar de la fe cristiana, todo a cambio de poseer poderes sobrenaturales que podría usar a voluntad con el fin de dañar. Generalmente la brujería fue concebida como un acto colectivo, y en el contexto europeo fue desempeñado principalmente por mujeres⁹⁸. Como contraparte, la hechicería fue individual y requería de sustancias materiales para cumplir sus propósitos,

⁹⁷ DELUMEAU, Jean. *El miedo en occidente*. Ed. Taurus. Santiago. 2002. Pág. 42.

⁹⁸ Carlo Ginzburg desarrolla una completa y acuciosa investigación sobre la conformación del estereotipo del Sabbat desde la Antigüedad, partiendo de los elementos de la participación de la cultura popular en la construcción de la imagen del aquelarre. Esta reunión era la acusación principal contra los brujos, junto al vuelo mágico y la metamorfosis en animales. Para mayor información revisar: GINZBURG, Carlo. *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Ed. Muchnik, Barcelona, 1991.

los que no tenían necesariamente un fin de carácter negativo. Así, la hechicería tuvo una connotación menos malévola que la brujería⁹⁹. Esta distinción corresponde a lo que la investigadora mexicana Iris Gareis denomina como teoría demonológica, por medio de la cual la diferencia teórica entre estos conceptos radicaría en la intención o voluntad de servir al demonio.¹⁰⁰ Aunque en la teoría se hicieron distinciones sobre la hechicería y la brujería en función de la presencia o ausencia de ese pacto diabólico, en las causas trabajadas esta distinción es difusa. Aunque no esté directamente vinculado con los hechiceros, el demonio parece estar en el interior de los temores cristianos.

Jean Delumeau afirma que el miedo “es ambiguo. Inherente a nuestra naturaleza, es una muralla esencial, una garantía contra los peligros, un reflejo indispensable que permite al organismo escapar provisionalmente a la muerte”¹⁰¹. Es decir es algo que pertenecería a los aspectos más íntimos de nuestra humanidad. El autor sostiene que desde la Antigüedad clásica, se comprendió que cumplía un rol fundamental en los destinos individuales y colectivos al divinizar en Deimos al temor y en Phobos al miedo, deidades a las que intentaban conciliar en tiempos de guerra y que tuvieron sus correspondientes en Pallor y Pavor dentro de las divinidades romanas¹⁰². Su importancia para los seres humanos, independiente del tiempo y del lugar, es bastante indiscutible.

En este sentido, el miedo es, en palabras del mismo autor “el hábito que se tiene, en un grupo humano, de temer a tal o cual amenaza (real o imaginaria)”¹⁰³, pero con un objeto determinado al que se puede hacer frente, mientras que la angustia sería un temor a algo que no tiene un objeto determinado y que “se la vive como una espera dolorosa ante un peligro tanto más temible cuanto que no está claramente identificado: es un sentimiento global de inseguridad”¹⁰⁴.

⁹⁹ He seguido la descripción de la autora Diana Luz Ceballos. Revisar: CEBALLOS, Diana. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1995. Pág. 84 a 90.

¹⁰⁰ GARERIS, Iris. “*Brujería y Hechicería en Latinoamérica: Marco Teórico y Problemas de Investigación*”. En: Revista académica para el estudio de las religiones, tomo III, Ritos y creencias del nuevo milenio. Una perspectiva transcultural. [En línea] http://www.revistaacademica.com/TIII/Capitulo_1.pdf

¹⁰¹ Delumeu, *Op. Cit.* Pág. 22.

¹⁰² Ídem. Pág. 25.

¹⁰³ Ídem. Pág. 30.

¹⁰⁴ Ídem. Pág. 31.

Así, cuando se piensa en procesos de marginación, como intento hacerlo en esta investigación, es necesario pensar en el miedo y en la angustia, ya que lo que se margina muchas veces es apartado por constituir alguna clase de peligro. Sostengo que lo que se marginó por medio de las acusaciones de brujería, hechicería y maleficio, fue la expresión de los miedos y angustias de una comunidad cristiana que no sólo temía a Dios, sino que es la angustia de un grupo humano que por distintas razones se sintió frágil frente a amenazas que intentaron mantener bajo su control, pero que se desbordaban traspasando las fronteras reales e imaginarias que habían construido a su alrededor.

Es esto lo que pretendo profundizar en el presente capítulo: mostrar el contenido del peligro que amenazó a los cristianos temerosos de Dios y que se enuncia en las causas criminales por hechicería de la Real Audiencia de Santiago del Reino de Chile. En este caso presento la causa que inició el protector de indios Don Carlos Lagos contra el cura y vicario de la ciudad de San Bartolomé de Chillán Don Simón de Mandiola, en la que reclamó que el cura había procesado y castigado a diez y ocho indígenas acusados de hechiceros, sin tener la jurisdicción correspondiente para hacerlo, tomando las confesiones de los indios por medio de “tormentos” inadecuados y sin su presencia como protector de indios¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Esta causa es la más trabajada por la historiografía nacional. Revisar: CASANOVA, Holdenis. *Diablos, Brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1994, 218 pp; VALENZUELA, Eduardo. *Matrices de comprensión: la formación del modelo judicial de la brujería en Chile colonial (S.XVIII)*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Profesor Guía: José Luis Martínez, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2011; MENA, María Eugenia. *Indios, curas y demonios. Imaginario y representación de una causa judicial en Chillán del siglo XVIII*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia. Profesor Guía: Joaquín Fernández, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2012.

2.2 Don Carlos Lagos y la jurisdicción en disputa

Don Carlos Lagos, el protector de indios de San Bartolomé de Chillán¹⁰⁶, estuvo muy preocupado en los últimos días del mes de Octubre de 1749. Le habían llegado rumores de que el cura Don Simón de Mandiola había estado apresando a varios indios e indias y estando en esa prisión les había dado muchos azotes. Se decía que el cura mandó que confesaran que eran hechiceros y que al que lo negaba no dejaba de azotarlo aunque corriera sangre por su cuerpo, “porque abiendo llevado uno de la carsel a su casa cuando le bolbio por la calle benia gotiando la sangre”¹⁰⁷.

Hacia un tiempo atrás, Don Carlos Lagos ya había tenido un enfrentamiento con el cura por defender a una india a la que Don Simón de Mandiola había casado. El marido de la india fue condenado al destierro por lo que ella solicitó a Mandiola que “bagara” el matrimonio, frente a lo que el cura respondió apresándola y engrillándola. Don Carlos Lagos intentó defender a la india, pero en cuanto Mandiola lo vio, le amenazó diciéndole que le pondría los grillos de la india si intentaba defenderla¹⁰⁸.

Durante los días en que Carlos Lagos meditaba sobre estas cuestiones, Don Pedro Irrazaval, cura del colegio de los Padres Jesuitas de San Bartolomé de Chillán¹⁰⁹, pensó

¹⁰⁶ Chillán había sido fundada durante el primer siglo de conquista hispana, por el Mariscal de Campo, Martín Ruiz de Gamboa en las inmediaciones de la futura frontera militar y cultural del Biobío. De esta manera, la ciudad de San Bartolomé de Gamboa de Chillán, nombre por el cual fue fundado primeramente, se encontró por casi trescientos años en un espacio geográfico circundante al río Biobío. Más información sobre la ciudad en: Muñoz Olave, Reinaldo, *Historia de Chillán*, Editorial Andujar, Chile, 1997. Citado en: MENA, María Eugenia. *Op.Cit.* Pág. 29.

¹⁰⁷ De acuerdo a lo planteado por Alejandra Araya, durante el siglo XVIII se concretan y expresan nuevas ideas sobre la justicia, la dignidad de las personas y las relaciones entre los hombres, las que conllevan una discusión sobre la noción de persona en relación con el dolor infligido al cuerpo. En esta causa veremos cómo los azotes se convertirán en un tema de discusión entre el cura, representante de la justicia eclesiástica y el protector de indios, representante de la Justicia Real. Para mayor información sobre este proceso revisar: ARAYA, Alejandra, *El castigo físico: El cuerpo como representación de la persona. Un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII*, **Revista Historia**, Santiago, año LVI, nú.39, julio-diciembre de 2006.

¹⁰⁸ Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, Año: 1749-1757, Volumen 495, Pieza 4ª, foja 5 y 6.

¹⁰⁹ Los misioneros jesuitas fueron uno de los actores más activos de este espacio fronterizo, ayudando a conformarlo con sus acciones e influencia. Su quehacer se desplegó temporalmente desde fines del siglo XVI (1593), hasta su expulsión en la segunda mitad del siglo XVIII (1767). La acción jesuita en este espacio debe ser entendida como la búsqueda por generar un sistema de mediación entre los hispano-criollos y los mapuches. Para mayor información revisar: FOERSTER, Rolf. *Jesuitas y Mapuches 1593-1767*. Editorial Universitaria, Santiago, 1996. También en: PINTO, Jorge. “Misioneros y Mapuches: el proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile. En: SILVA, O., MEDINA, E. y TELLEZ, E. (Editores), *Encuentro de Etnohistoriadores, Revista Nuevo Mundo: cinco siglos*, núm.1, Santiago, 1985.

en la manera de poner “remedio saludable” al mismo problema. Un indio de la hacienda de los padres recurrió a él “como a su amo, temeroso del rigor con que avian captado” a los acusados del delito de hechicería, falta por la que habían apresado también a su mujer. Para poder calmar sus preocupaciones, Don Pedro Irarrazaval lo mandó a hablar con el protector de indios de la ciudad. Su ánimo no fue “que el delito si en la realidad lo ay no se castigue” sino que deseaba y quería que los procedimientos fueran “con las formalidades que ordenan las leyes”¹¹⁰ pues sabía que “ia llegaron los azotes en estos días, en algún asta derramar sangre y todo sin intervención del Protector”¹¹¹.

Tras la visita de Juan y José, los indios enviados por Irarrazaval, quienes le rogaron que interviniese por sus madres y esposas¹¹², el protector decidió dirigirse con un escrito de su pluma a casa del responsable de tanto revuelo en la ciudad. El cura lo recibió “no con audiencia de juez sino como de tirano Y como a publico malebulo mando a cuatro ombres” que lo llevaran “al calaboso”.

Fue esta humillación la que motivó que el primero y el tres de noviembre, Don Carlos Lagos escribiera dos cartas dirigidas a la Real Audiencia, para que los indios Martin de Curipan, Francisco Pañiuran y Pasqual Catireu las presentaran ante la Real Audiencia de Santiago, con el objeto de que la justicia real interviniese y ordenase al notario que actuó en el proceso realizado por el cura, que entregase esos documentos en veinticuatro horas a Don Francisco Riquelme de la Barrera, alcalde de primer voto de la ciudad de San Bartolomé de Chillán quien desde ese momento se hizo cargo de la investigación.

Don Carlos Lagos solicitó también que los bienes y la libertad de los indios fueran repuestos y que a los querellantes se les restituyese “Madre, mujer y hermana”. Aprovechó

¹¹⁰ Para Don Pedro Irarrazaval es importante que en los procedimientos contra los indígenas exista un “debido proceso”. De acuerdo con Alejandra Araya, la concepción feudal de justicia que comprendía lo justo como el beneficio que alguien hace a otro, la justicia por “Gracia”, empieza a cambiar durante el siglo XVIII debido a ciertas reformas tendientes a instalar el principio de proporcionalidad de las penas de acuerdo al delito, los sujetos y las calidades, donde la idea de “debido proceso” era central. En la documentación judicial colonial es posible observar ambas concepciones conviviendo, pero en este caso al parecer la segunda es la que estaría primando. Para mayor información revisar: ARAYA, Alejandra. *Justicia, cuerpo y escritura en la sociedad colonial Americana: intersticios de transculturación y aculturación*, En: Aedo, Roberto, **Espacios de transculturación en América Latina**, Santiago, Lom ediciones, 2005.

¹¹¹ A.N, R.A, V.495, F.4.

¹¹² A.N, R.A, V.495, F. 7.

también de reclamar por los malos tratos que había recibido por parte del cura y solicitó que fueran reparados para que en lo futuro se abstuviera a actuar con moderación.

En estas cartas Lagos sostuvo que Mandiola se había excedido en los procedimientos realizados contra los indios acusados de hechiceros, ya que la ley 35, título 1, libro 6 de las leyes de Indias contemplaba que estos crímenes quedaban dentro de la jurisdicción de las Justicias Reales, pues la competencia de los jueces eclesiásticos ordinarios sobre los indígenas se restringía a causas de fe como la herejía, mientras que “contra los hechiceros, que matan con hechizos, y usan de otros maleficios, procederán nuestras Justicias Reales”, por estar prohibido a los inquisidores apostólicos actuar contra ellos¹¹³.

Por otro lado, la violencia de sus excesos pasó también porque inconsulto y sin auxilio de la Real Justicia, aprehendió, embargó y castigó vasallos legos del Rey, lo que estaba prohibido por la ley 12, título 10, del libro 1 de las leyes de Indias, donde se afirmaba que ningún juez eclesiástico podía practicar tales actos sin el auxilio de las justicias seculares¹¹⁴ debido a que dichas funciones no pertenecían a la “jurisdicción espiritual sino temporal”¹¹⁵. Además, alegó que si el cura hubiese procedido con jurisdicción y sin exceso, aún así no hubiese podido dar las penas que les asignó a los indígenas acusados, a quienes mandó embargar sus bienes, castigarlos con azotes y a ser depositados a diferentes vecinos para “perpetua servidumbre”, todo esto a pesar de que estos castigos estaban expresamente prohibidos por la ley 8, título 10 del libro 1 de Indias¹¹⁶. Finalmente, el atentado que realizó el cura en contra de su persona, mandándolo a arrestar “contra toda razón” fue en su opinión, un atentado contra el poder Real, ya que como su representante, en todos los tribunales en los que se presentaba debían tener un trato

¹¹³ De Felipe II allí a 23 de Febrero de 1575. Ley 35, Título 1, Libro 6 de la recopilación de las Leyes de Indias. *Que los ordinarios eclesiásticos conozcan causas de fe contra indios; y en Hechizos y Maleficios las Justicias Reales.* Ley citara también en 1791 en el juicio contra Don Juan José Muñoz.

¹¹⁴ El emperador Don Carlos y la emperatriz gobernadora en Madrid a 21 de setiembre de 1530. Ley 12, Título 10, Libro 1 de la recopilación de las Leyes de Indias. *Que los jueces y ministros eclesiásticos no prendan, ni ejecuten a ningún lego sin el auxilio real.*

¹¹⁵ A.N., R.A., V.495, F. 1 y 2.

¹¹⁶ De Felipe III en Madrid a 25 de mayo de 1613. Ley 8, Título 10, Libro 1 de la recopilación de las Leyes de Indias. *Que los jueces eclesiásticos no puedan condenar a indios a que su servicio se venda por algunos años.*

correspondiente con el poder que ejercía y más aún cuando practicaba las acciones de su cargo¹¹⁷.

Don Carlos Lagos le aseguró al presidente y a los oidores de la Real Audiencia que era necesario que la autoridad pusiese remedio y tomase determinaciones con respecto a este cura, puesto que por esta causa muchos de los acusados “aunque inocentes ya se anuido algunos al barbarismo” lo que despertaba temores de que se desatase “un motin de alsamiento que destos ba Y en la tierra a convocar a otros por matar al cura Peresca medio Reino”¹¹⁸.

El día 12 de Diciembre de 1749, Don Simón de Mandiola envió un escrito a la Real Audiencia donde intentó explicar y justificar su proceder, afirmando que diversos textos y medidas decretadas por la Iglesia le permitían procesar y castigar a quienes cometían delitos de superstición, hechicería y brujería. Con respecto a las acusaciones realizadas por Don Carlos Lagos, afirmó que no tuvo nunca presente la ley 35 que este mencionó en la carta en que se lo acusó de actuar sin jurisdicción, debido a su desconocimiento por “no ser profesor dellas”, pero que en cuanto supo de su existencia se apuró en entregar los autos al señor alcalde. Dijo que en el procedimiento realizado actuó como notario el lugarteniente de corregidor Don Alonso de Umana por lo que era falso que no había recurrido a las Justicias Reales, además afirmó que los bienes de los indios no habían sido embargados sino puestos en custodia entre los vecinos y familiares más próximos de los implicados. Dijo que aunque el protector de indios afirmaba que no estaba en calidad de conocer de las causas, ni como cura ni como vicario, el aseguraba que “el Papa Sixto V” facultó a inquisidores, obispos y jueces eclesiásticos de procesar y castigar a quienes tuvieran pacto “explycito e ymplicito”¹¹⁹ con el demonio, previniendo sobre las penas dispuestas en derecho y cómo “estos brujos usan estas consultas” y siendo el único juez eclesiástico de la ciudad, le pareció que podía usar de este derecho. Citó también al “Doctor Don Alonso de La Peña Montenegro, obispo de San Francisco de El Quito”¹²⁰ para justificar que los

¹¹⁷ A.N, R.A, V.495, F. 1 y 2.

¹¹⁸ A.N, R.A, V.495, F.3.

¹¹⁹ Esta frase se repetirá con curiosa exactitud en los testimonios tomados por el cura.

¹²⁰ Designado Obispo de Quito en 1653 por el Rey Felipe IV. En su primera visita pastoral el Obispo de la Peña había notado las complejidades del ministerio de indios y comenzó a madurar la idea de escribir un Itinerario que tratara las materias más particulares referentes a ellos, el que fue publicado en Madrid en 1668

castigos que aplicó a los indios fueron conforme a las normas establecidas por la iglesia, de modo de “que hagan exemplar penitencia para desengaño y edificación de los demás”. Sostuvo que el mismo obispo, el concilio limense de 1683 y los concilios provinciales II y III que hicieron referencia a los “idólatras y hechiceros” afirmaron que los curas párrocos tenían la obligación de intervenir en estos casos.

En la defensa que hizo Mandiola de sí mismo es posible observar que, aunque los Reyes españoles habían dado una normativa especial para el trato de los indígenas, el cura y vicario de la ciudad de San Bartolomé de Chillán comprendía que la normativa de la Iglesia era aplicable para todos los habitantes del imperio, dentro de los que debía contar a los indígenas que vivieron del lado norte de la frontera del río Biobío.

El castigo físico, por otro lado, apareció como un elemento necesario para que el escarmiento fuera ejemplar. Alejandra Araya afirma que dentro de las culturas donde la justicia se entiende como “purgación” y el sistema social se sustenta en el concepto de “pureza”, el cuerpo humano se torna el objeto del castigo porque se lo asocia al pecado o a la mancha: “En el cristianismo católico el cuerpo es considerado el culpable de la caída por su naturaleza material, inestable y corruptible por eso se le llama en los textos religiosos el “enemigo doméstico”. Es esencial para un cristiano reconocer esa debilidad natural, su culpabilidad de origen, la mácula”¹²¹

En este sentido, el cura Simón de Mandiola afirmó que su intención fue “velar por las almas” y “atajar la peste” para que no “contagiase a los demas con su comercio”, pues por la distancia en que vivían los indios no recibían misa, ni frecuentaban los santos sacramentos y que su deseo fue “mirar como su pastor por sus almas”¹²².

Gracias a esta disputa jurisdiccional, podemos conocer los miedos que implicó en la sociedad hispanocolonial del Reino de Chile, que diez y ocho indios e indias fueran sindicados como brujos. Nos permite adentrarnos en las angustias de los dominadores y

con el nombre de “Itinerario para párrocos de indios”. Existe una copia en la Colección Americana del Archivo Central Andrés Bello de la Universidad de Chile.

¹²¹ ARAYA, Alejandra. *El castigo físico... Op.cit.* Pág. 363.

¹²² Más adelante profundizaré en las ideas aquí contenidas, sobre el contagio y la peste. A.N, R.A, V. 495, F.9 y 10.

observar la fragilidad con que experimentaban su dominio sobre esta masa numerosa y distinta que eran los indios, en tanto “no cristianos”.

Ya en el conflicto inicial de este proceso es posible observar los peligros que acecharon a Carlos Lagos y a Simón de Mandiola, los que desde lugares diferentes apuntaron al temor que les producía el desborde de los indígenas numerosos y distintos. Se puede observar cómo el problema de la dominación se convirtió en la pesadilla de jueces y curas. Carlos Lagos temió el desborde de la frontera, temió que los indios que se habían ido al barbarismo buscaran vengarse contra el cura provocando un alzamiento en el que la tierra dominada por los españoles pudiera perderse

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 “congregatio fidelium”, 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 “deshumanización” que esta denominación implicaba, como estrategia de descalificación: “to ‘insiders’, ‘outsiders’ frequently appear as, in some sense, members of another species, as humanoids, rather than human, or as supernatural beings”¹²³. Así, ser bárbaro implicaba la no pertenencia a la sociedad civilizada, y la aproximación de los sujetos a la animalidad.

Por su parte el cura temía que entre los indígenas que vivían en el territorio de dominio cristiano, se transmitieran y contagiasen costumbres contrarias a los preceptos de la Iglesia católica. Uno temió al indígena ‘de afuera’, al bárbaro, incivilizado que podría atacar la sociedad de los cristianos, mientras que el otro temió al indio ‘de adentro’, al que podía contagiar y transmitir sus costumbres dentro de los espacios dominados por el cristianismo.

¹²³ PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Bristol: Cambridge UP, 1982.

2.3. Melchora y la venganza de los agraviados

El 6 de septiembre de 1749 Don Alexos de Zapata, vecino de la ciudad de San Bartolomé de Chillán, fue donde el cura y vicario Don Simón de Mandiola y le dijo que en días pasados, Don Francisco Riquelme de la Barrera, alcalde ordinario de la ciudad, le había dado en depósito a una india llamada Josepha por haber andado en “ilícita amistad” durante dos años junto a otro indio llamado Ignacio, diciendo que eran casados. Durante el tiempo que la tuvo en su casa, la india se fugó, pero pudo hallarla en casa de un indio llamado Bartholo que vivía en “Garllipardo” y la trajo de regreso reprendiéndola durante un tiempo corto¹²⁴. La india en “**venganza**”¹²⁵ quemó tres veces la cocina de su casa, perdiendo

“tres calzones nuevos de paño de quito, un poncho [atalandranado] nuevo, dos chamarras nuevas con sintal, dos pares de calzoncillos, tres pares de calsetas y un [havia sillar] la dicha ropa era del vestuario de tres indios de mi servicio y además de esto libro casi fundida una paila que será a siete libreas y un par de espuelas de fierro”.

Pero según el vecino, Josepha no se contentó con este delito, sino que además mantuvo, por medio de maleficios, a su mujer enferma para completar su desquite. Fue su esposa, Doña Rita Dupré, quién sospechó de la india. Don Alexos de Zapata dijo que cuando él le preguntó quien la había enfermado, la india respondió que no era ella quien le había “hecho el daño” sino que se había valido de una india vieja llamada Melchora “del servicio de Antonio Morales” para hacerlo.

Los temores de que Josepha hubiese decidido **vengarse** haciéndole daño a su esposa se confirmaron una noche que “pasaron unos pajaros, con grito extraordinario que parecían guarrados” lo que a los ojos de Zapata hizo evidente que “es cierto el maleficio por los dolores con que desde aquel instante es atormentada” su mujer. Es por esto que Don Alexos de Zapata deseaba que ambas indias, Josepha y Melchora, fueran ajusticiadas por este delito, por lo que solicitó a la Justicia Real que debían “*extrañarles* del Reyno por las

¹²⁴ Es necesario que aclare que la transcripción paleográfica que hice se diferencia de la interpretación hecha por María Eugenia Mena quien centra su investigación en esta misma causa. Según Mena Josepha habría estado en depósito en casa de Don Alexos de Zapata junto a su esposo Ignacio y que se habría fugado para amancebarse con el indio llamado Bartholo. Revisar: MENA, María Eugenia. *Op.Cit.* Pág. 43.

¹²⁵ La negrilla es mía.

peores consecuencias que en nuestras vidas se pueden seguir”. Es de este modo que comenzó la seguidilla de confesiones que causaron el revuelo que motivaría las disputas entre las justicias reales y la justicia eclesiástica y que fue polémica por el nivel de violencia que el cura infligió contra los cuerpos de los inculcados y por el trato que dio al protector de indios cuando quiso intervenir.

La primera en confesar fue Josepha quien dijo que habiéndose encontrado junto con Melchora en casa de Bartholo, un indio zapatero, estando una tarde las dos juntas despiertas hasta la noche, sin acostarse, sentadas sobre un estrado, Melchora le habría dicho que

“ella entendía de echiserias y que sabia dar remedio para que las justicias no le yziesen daño ni persiguiesen a los que andaban en trabaxos que ella la libraría para que no la persiguiese la justicia”¹²⁶

Josepha declaró que fue por esto que “se balío de ella para que le ysiese daño a Doña Rita Dupre (...) de manera que estubiese la dicha siempre enferma” y que la noche siguiente a la que Don Alexos la llevó de regreso a su casa, cayó Doña Rita enferma “y sin conocer el mal”. Afirmó que con anterioridad a su encuentro con la india, había escuchado que sabía hacer maleficios y que a Doña Paula, mujer de un hombre apellidado Beserra, la había mantenido muy enferma con uno.

Luego fue el turno de la india Melchora, natural “de la tierra adentro” quien dijo que “como no era christiana” no juraba, pero que diría la verdad. Ya expliqué la importancia de portar una identidad cristiana para constituirse en parte de la comunidad de cristianos temerosos de Dios, pertenecer al núcleo de la sociedad hispanocolonial, por lo que podemos pensar que con esta declaración ella ya constituía un sujeto marginal dentro del imaginario español. La india declaró que conocía a Doña Rita Dupré y que sabía que estaba enferma, pero que ella se lo quitaría “por aberlo causado como miserable y falta de conocimiento”.

Reconoció que una noche salió de su casa en compañía de una india llamada Marcela, convertidas en un pájaro “llamado chonchon”. Volando por el aire pasaron junto a la casa de Don Alexos de Zapata gritando como a las nueve de la noche. Se arrimaron a la puerta y por la rendija “los miraron estar senando a marido y mujer y que allandose agraviada” por

¹²⁶ A.N, R.A, V. 495, F. 19.

Zapata, quien había dicho que era “una puta amancebada vieja y bruga” le “tiro un flechaso”¹²⁷ a su esposa para “despicarse de este agrabio” causándole “mal en la garganta y en todo el cuerpo”. Le dijo al cura que no recordaba haber prometido a Josepha realizar “el daño” porque sin duda, cuando lo hizo “estaría borracha”¹²⁸.

Luego de asumir el delito que le imputaron, declaró que todo lo dicho era la verdad, y que lo confesaba por estar arrepentida

“y quiere ser christiana por que conoce las mentiras y engaños de el demonio quien le abia prometido no se beria jamás en trabajos y puesto que ahora no la había podido librar, conoce que es mas poderoso el Dios verdadero a quien sirven los christianos y que pide que le enseñen a resar para recibir el agua del bautismo y que desde agora para siempre jamás abjura de todo pacto con el demonio ymplizito y explicito y que para esto se conosca su verdadero arrepentimiento dice se aprese y ponga en prisión al dicho Lorenzo Lienpangi quien sabe y conoce a todos los demas brugos y echizeros que dentran a selevrar en la cueba donde ella también ha dentrado y a bisto a muchos hombres y a muchas mujeres que no las menciona por no conocerlas y que esto se lo dira en su misma cara al dicho Lorenzo y que lo combensera en caso necesario con testigos para que se proseda contra el como tambien a la dicha Marsela y que esto que declarado tiene no lo dize por temor que tenga al demonio porque conoce sus mentiras ni a los demas de su arte por que conoce sus engaños y que de todo esta arrepentida y que desea salvarse”¹²⁹

No juró porque no era cristiana, no firmó porque no conocía aún la lengua castellana y dijo que aunque ha oído decir que “ay Dios como no sabe resar ni a sido instruida en la lei de dios, dicen los misterios de nuestra Santa fee, no los conoce”.

El maleficio tenía como objetivo causar daño, provocar enfermedad, dolores en el cuerpo y quizás la muerte a quién era víctima de ellos. Estas consecuencias hacían que los cristianos sintieran **miedo** de los maleficios, temían de los hechizos, pero su miedo tenía un objeto concreto. Si recordamos las propuestas de Jean Delumeau, el miedo sería un sentimiento que actuaría cuando el objeto temido fuera identificable. En este sentido, el

¹²⁷ En 1714, Don Andrés de Millacura, cacique del pueblo de Cayum también era acusado de hechicero, confesó que una persona “le pidió cuertas yervas para un flechaso” por tenerlo por hechicero, a lo que él habría respondido que no entendía de “echiseries ni brujerías y que se contuviese en Temer de Dios”. Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, Volumen 2990, Pieza 2ª, foja 3.

¹²⁸ A.N, R.A, V. 495, F. 20.

¹²⁹ A.N, R.A, V. 495, F.22.

maleficio causaba un daño preciso al cual temer, y al que podían hacer frente descubriendo al maleficiador y forzándolo a quitarle el mal. El peligro del daño, el peligro de la enfermedad y el peligro de la muerte podía ser controlado en la medida que se pudiese identificar al culpable.

En la causa iniciada en Julio de 1714 contra el cacique del Pueblo de Cayúm Don Andrés de Millacura por haber sido acusado de hechicero, todas las acusaciones dadas en su contra apuntaron a establecer que usaba hechicerías par dañar, enfermar y matar a otros. Se afirmó que habría amenazado a un indio que lo pondría “impedido de pies y manos”, que a otro le habría dicho que no tenía más de veinticuatro horas de vida y que inmediatamente habría caído enfermo, y finalmente, que a un indio le habría dicho que lo consumiría “como a un zigarro”¹³⁰. Daño, enfermedad y muerte.

Esto mismo podemos observarlo en 1731 cuando Don Bartolomé de las Cuevas, comisario general del partido de Rancagua, afirmó que

“a mucho tiempo que me allo gravemente enfermo, sin que alguno de los médicos de esta co[rte] aya podido tener conocimiento de mi accidente presumiéndose justisiosamente ser maleficio que me a echo el dicho Juan de Quiroga contra quien resultan eficaces yndisios”¹³¹.

Estos indicios fueron que el indio le habría dicho “a otro paysano suyo” que no sanaría del achaque porque “hera castigador de yndios”. Don Bartolomé de las Cuevas pensaba que Juan de Quiroga buscó vengarse por los azotes que le había dado a propósito de “varios excesos” que este habría buscado corregir.

Por otro lado estaba la **Angustia**, que para Delumeau es un temor que no tenía un objeto identificable. En mi opinión lo que experimentaron los cristianos era angustia de que el maleficio se convirtiera en un efectivo mecanismo para las venganzas de aquellos a los que dominaban. Ellos sabían, en algún grado, que lo que habían estado haciendo desde que habían pisado tierras americanas despertaba rencores y resentimientos en los individuos a los que pretendían sujetar a su control y autoridad. Notaban el odio y antipatía con que los miraron aquellos por los que eran servidos, a los que castigaron cuando no obedecían una

¹³⁰ A.N, R.A, V.2990, F. 3.

¹³¹ Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, Volumen 2766, Pieza 4ª, foja 8.

orden, a los que separaron de sus nietos, esposas e hijos con el objetivo de mantenerlos en su lugar de subordinación, imponiéndoles pautas de comportamiento que no les eran propios, pero que debían cumplir a punta de azotes o grillos, enseñándoles a creer en un Dios nuevo y destrozando sus antiguas deidades y creencias.

Cualquier indio de esta masa numerosa y diversa podía ser un potencial vengador, cualquiera. Ese fue el gran peligro tras la hechicería, que por medio de estos mecanismos, los indios encontrarán una forma efectiva de concretar sus venganzas, de satisfacer sus represalias contra quienes los agraviaban constantemente, que los maleficios fueran *otras armas* con las que los podían atacar. El agravio era la sinrazón que hacia alguno sin justicia a otro, y era también el sentimiento que quedaba al ser injuriado¹³². Los españoles constantemente agraviaron a los indígenas, este es un sentimiento que muchos de los acusados por brujería presentes en las causas que he trabajado para esta investigación, expresaron y dijeron sentir contra sus dominadores. Pero los españoles los necesitaban, no estaba dentro de sus objetivos la exterminación del otro, sino que su *conversión*. No pretendían anularlos sino que transformarlos.

Esta era la paradoja de la colonización: se pretendió imponer leyes y dioses sobre muchos, por medio de la fuerza si era necesario, pero para incluirlos en los márgenes del ámbito de pertenencia cristiana. En ese complejo proceso, los cristianos temerosos de Dios se vieron en la obligación y la necesidad de *agraviar* a quienes buscaron sujetar a sus concepciones de mundo, lo que despertó la sed de venganza en los sujetos de la cultura bajo asedio.

El temor de la venganza, el temor a los agraviados. Ese era el peligro que asechaba a la comunidad de los cristianos temerosos de Dios de la ciudad de San Bartolomé de Chillán en 1749.

¹³² Esta definición buscarla en: ARAYA, Alejandra. *La fundación de una memoria colonial: la construcción de sujetos y narrativas en el espacio judicial del siglo XVIII*. En: Cornejo, Tomas y González, Carolina. **Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos**, Santiago, Ed. Universidad Diego Portales, 2007, pág. 185-219.

2.4. Lorenzo Lienpangi y los brujos de Mandiola

El día 12 de Septiembre de 1749 se tomó la confesión de Lorenzo Lienpangi, el indio al que Melchora inculpó diciendo que sabría quienes más eran brujos y hechiceros. El cura y vicario Don Simón de Mandiola junto al notario eclesiástico Domingo de Castro y un pequeño grupo de testigos, se aprestaron a oír las confesiones del principal inculpado por Melchora. Marcela, la otra india sindicada por la vieja india había dado un pequeño testimonio el día anterior, pero durante la noche “havia echo fuga” por lo que su testimonio quedó interrumpido. Es por ello que el cura y su notario estaban determinados a obtener la mayor cantidad de información de Lienpangi.

Lorenzo era un indio viejo, tenía más de sesenta, era natural de Malloco “en la tierra adentro” y servía a Don Feliz de Zapata trabajando “en todo lo que le ocupan”. Dijo que sabía que estaba preso por la acusación que había hecho la india Melchora en su contra, a quien llevó un día a una cueva “que esta en un serrito tirando de la estancia de Don Felis de Sapata para la cordillera asia el oriente”. Sostuvo que nunca a “echo daño ni malefizio a persona ninguna” y que esta cueva se la dejó un indio llamado Francisco Millaqueu antes de morir, que estuvo ahí en compañía del yerno de Millaqueu, un indio llamado Andrés que vivía “un poquito arriba de serro negro de la otra banda de ytata, corregimiento de puchacai” junto a la suegra de este, una india llamada Marucha y junto a su mujer, las que venían desde allá “unas beses el dia viernes y otras veces el dia sabado” tomando forma de un pájaro llamado chonchon. Declaró que aprendió “a brujo” porque los que lo eran antes

“le yban matando sus hijos y que para defenderlos solamente aprendió a ser brujo por miedo que me metieron los mismos brujos que le dixeron que también lo matarían y que por todo lo dicho aprendio”¹³³

Declaró que todos los indios que entraron a la cueva “en su ydeoma Casagrande”¹³⁴ eran brujos, y que entre ellos estaba Juan Catireu junto a dos de sus hermanos que ya habían muerto, el que iba a la cueva “en figura de sorra y que este es el que toca la arpa”. Así mismo vio a otro indio llamado Joseph Guaiquileb, el que “deentraba a la cueba en figura de zorra” quien vivía en la casa y estancia de Gasitua en Lanque donde también vivía

¹³³ A.N, R.A, V. 495, F. 25 y 26.

¹³⁴ María Quintiguico, una de las acusadas, dice de esta manera al referirse a la cueva. Sería interesante averiguar cómo se denomina “casagrande” en mapudungún. Su testimonio en: A.N, R.A, V. 495, F. 32 y 33.

Pancho Marigual. Acusó a una india llamada Aneta Rantrillanca que vivía en la estancia de Don Carlos de Soto y que era la viuda de Domingo Catireu y que entró a la cueva tomando “figura de pajarito”. Así mismo acusó a Geróma, una india que se había ido a vivir a Maule casada con Pancho Carilab y la que no habría vuelto a la cueva desde que partió. También identificó a otro indio llamado Domingo “cuyo apellido no se acuerda pero que sabe bibe en la estancia de los Gindos en el rancho de Rayman” y a otra india llamada María que vivía en las lagunas de la otra banda de Itata, en tierras de Don Francisco de Soto y que era la viuda “de primer matrimonio” de un mulato llamado Nancho y que en segundo matrimonio se caso con un indio llamado Agustín, el que también murió. Dijo que María era “bruja mui antigua” junto con él, al igual que Aneta, quien estuvo casada con un indio llamado Juan y a la que se la llevaron a Concepción “porque dixeron que le havia hecho daño a Don Fernando Bello y que es bruja consumada”¹³⁵. Lorenzo afirmó que se hallaba arrepentido y pidió misericordia. Dijo que estaba dispuesto a “enseñar la cueva” donde “concurría como dueño” y en donde se reunió con todos los demás inculpados.

Declaró que adentro de la cueva había un “chivato pillam” a quien los que entraban debían “besar el rabo”, que luego se encontraban con un “culebrón grueso y de el largo de media bara” el que se les subía por las piernas hasta llegar a la corona de la cabeza “como aziendo alagos a todos los que an pasado con la lizensia de el espresado chivato”. Y finalmente, le dijo al cura Don Simón de Mandiola, que “ya detesta y abjura de todo pacto ymplisito o explisito con el demonio pues declara la verdad”.

A partir de este testimonio el cura mandó a apresar a todos aquellos indios mencionados por Lienpangi, y a los que fueron siendo señalados a medida que se sucedieron las confesiones de los siguientes inculpados. A medida que fueron compareciendo los acusados, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, ciertos elementos del testimonio de Lienpangi se fue repitiendo, ciertas situaciones se evocaron con similitud. Algunos pasajes fueron descritos con una exactitud que sorprende, lo que nos remite a un problema que ha sido trabajado por la historiografía que trata el tema de la brujería: la construcción del relato en y por las causas criminales.

¹³⁵ A.N, R.A, V. 495, F. 25 y 26.

El investigador chileno, Eduardo Valenzuela desarrolló un minucioso análisis del recorrido historiográfico que este problema ha tenido en su tesis de Magister en Historia, revisando a 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 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, sobreviviendo de manera intacta al paso de los siglos¹³⁶.

En el caso de los brujos de Chillán, es necesario recordar que estos testimonios los tomó el cura Simón de Mandiola por medio de los azotes que hicieron correr sangre por el cuerpo de los acusados. Con respecto a esto, y haciendo referencia a esta misma causa, Valenzuela afirma que el análisis no se debe centrar en ponderar los regímenes coercitivos y asimétricos de estos procesos, lo que guiaría a la idea del “proceso ficcional ligado a la caza de brujas en Europa como una creación intelectual de los Jueces” (Cohn y Kieckhefer) sino que más bien como una mecánica de “edición y adecuación” de los testimonios dados por los indígenas a una idea preconcebida, que el autor denomina matriz de comprensión, perteneciente al universo cultural de los jueces (opción más cercana a lo planteado por Murray y Ginzburg)¹³⁷.

En este sentido, dentro del relato de Lorenzo Lienpangi existieron elementos que corresponden al *marco de comprensión* que el cura Simón de Mandiola tuvo de la brujería y que se puede identificar en las repeticiones que se presentaron en las confesiones de los distintos implicados. Primero el interrogado podía asumir o negar el delito que se le imputaba. Si lo negaba, se le presionaba encarándolo con sus acusadores y con las pruebas dadas por ellos de su culpabilidad hasta que aceptaban las acusaciones que les hacían. Luego, mencionaban las traslaciones a la cueva convertidos en animales, encuentros que podían ocurrir las noches de viernes o sábado. Una vez ahí, en la entrada de la cueva se encontraban con un “chivato pillán” al que debían adorar besándole el rabo colocándose en

¹³⁶ VALENZUELA, Eduardo. *Op.Cit.* Pág. 6.

¹³⁷ Pág. 67.

cuatro pies¹³⁸. Tras el encuentro con el chivato, se les presentaba un culebrón el que les trepaba por los pies hasta los hombros o la “corona” de la cabeza, besándolos en las mejillas¹³⁹, lamiéndoles el cuerpo¹⁴⁰ y en el caso de las mujeres enredándose entre sus pechos¹⁴¹, lo que describieron como “alagos” que les hacía por haber pasado por “la aduana” del chivato. El interior de la cueva fue descrito como un gran salón dorado, o con varias habitaciones doradas, donde se juntaban a celebrar, comiendo, bebiendo y bailando a su usanza, donde algunos tocaban el arpa, la guitarra y el cultrún. Una vez confesado todo esto, delataban a sus cómplices y abjuraban de todo pacto explícito e implícito que tuvieran con el demonio, jurando arrepentimiento y rogando por misericordia. Varios elementos de esta descripción se asemejan al estereotipo de la brujería europea del Sabbat y los aquelarres, donde las brujas (porque en el contexto europeo fueron ellas las principales inculminadas en estos procesos) tenían encuentros con connotaciones sexuales con el demonio.

De acuerdo con Valenzuela la metamorfosis en animales salvajes fue uno de estos elementos. Por mi parte considero y sostengo que este elemento comportó significados tanto para el cura como para los indígenas, puesto que podemos imaginar que tras las presiones y rigurosos castigos que el cura ordenó dar a los interrogados, estos buscaron dentro de su universo cultural hasta encontrar elementos que coincidieran con el marco de comprensión con el cual el cura intentó hacer coincidir sus testimonios. En este sentido, uno de los animales en los que dicen transformarse es un pájaro llamado chonchón, el que para los mapuches era “un brujo u hombre asociado con el mal, cuya cabeza, independiente, vuela por los aires”¹⁴². De acuerdo con María Eugenia Mena, quien también

¹³⁸ Joseph Guaiquileb, nacido en la doctrina de Chillán en la estancia de Don Julian Gasitúa llamada Larque y cuyo ejercicio era “tranajar de gañan alquilándose” es quien describe esta posición para “oscular el rabo” del chivato pillán. Su testimonio en: A.N, R.A, V.495, F. 34, 35 y 36.

¹³⁹ Joseph Guaiquileb da esta descripción sobre los halagos que les daba el culebrón, mientras que Francisco Mariguala natural de Boroa, gañan de Don Julian de Gasitúa, afirmaba que este los besaba en la cara y en el pescuezo. Su testimonio en: A.N, R.A, V. 495, F. 36, 37 y 38.

¹⁴⁰ Anita Rantrillanca india de más de sesenta años, natural de la doctrina de Chillán dijo que el culebrón les trepaba el cuerpo lamiéndoselos. Su testimonio en: A.N, R.A, V. 495, F. 38, 39 y 40.

¹⁴¹ Geronima Ybunpai, india de poco más de cincuenta y seis años de edad, natural de Polpol de la doctrina de Chillán dijo que la culebra se le enredaba en los pechos. Su testimonio en: A.N, R.A, V. 495, F. 48. Algo similar es lo que declaró Juana Catireu de veinte años de edad, hija legítima de Geronimo Catireu y Agustina Ayllanca, también acusada en esta causa. Su testimonio en: A.N, R.A, V. 495, F.49 y 50.

¹⁴² Yosuke Kuromochi, *Me conto la gente de la tierra*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1992, pág. 97. Citado en MENA, María Eugenia. *Op.cit.* Pág. 65.

ha estudiado este caso, la tradición popular del campo chileno describe este pájaro de cabeza humana, color gris y que su grito ‘tue-tué, tue-tué, tue-tué’ anuncia el mal, la muerte y las desgracias. Con este mismo sentido podemos comprender la aparición de la figura de una vieja “mui pequeñita” que estuvo presente en las celebraciones descritas por los interrogados, la que les daba de beber, a los asistentes a la cueva, una chicha con un chuico que parecía nunca agotarse¹⁴³, personaje al que denominaron como “Anchimalgen”. Esta criatura podría corresponder a lo que Kuramochi Yosuke llamo “Anchimallen”, el que era un ser considerado entre los mapuches como maligno¹⁴⁴. Otro ejemplo de esto podría ser una figura que aparece sólo en una de las confesiones¹⁴⁵: el “ybunche”. De acuerdo a Valenzuela, esta criatura habría aparecido en los relatos de Pedro de Oña, cronista de la conquista en Chile, descrito como “un hombre muerto que reposa al interior de la cueva, con los intestinos vaciados en espera que el *pillan* pueda habitar en él”, procedimiento por el cual el ybunche podía contestar a las preguntas que le hiciesen, incluyendo aquellas sobre el futuro o sobre materias ocultas¹⁴⁶.

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 Mandiola hicieran referencia a estas figuras de su universo mental, a aquellos elementos de su propia cultura que se asemejaron a aquello que sus interrogadores buscaron. Don Simón de Mandiola tuvo ideas preconcebidas sobre lo que un brujo o hechicero era y practicaba, por lo que las características de las costumbres nativas con las que se encontró en Chillán las tuvo que adaptar a sus propias concepciones, tuvo que tipificar lo que observó y acercarlo a lo que ya conocía en un complejo espacio de traducciones, prestamos, superposiciones y mezclas. Pero también los indios tuvieron que buscar en su propio imaginario de lo maléfico aquellos elementos que pudieron coincidir con lo que sus torturadores buscaron, quizás en este sentido, en el espacio de lo maléfico, se asemejaron más que se diferenciaron.

¹⁴³ Margarita, india de veinte años, nieta de Anita Rantuillanca, es quien describe que en la cueva había una mujer muy pequeñita que esta con un “chuico de chicha” que nunca se agotaba. Su testimonio en: A.N, R.A, V. 494, F.44 y 45. Lo mismo declaró Geronima Ybunpai.

¹⁴⁴ MENA, María Eugenia. *Op.Cit.* Pág. 65.

¹⁴⁵ Francisco Mariquala, indio de sesenta años de edad, es quien nombra esta figura durante la retractación que hace frente a las Justicias Reales una vez que ellos toman el control del proceso iniciado por el cura Simón de Mandiola. Su segunda confesión en: A.N, R.A, V. 495, F. 73 y 74.

¹⁴⁶ VALENZUELA, Eduardo. *Op.Cit.* Pág. 95.

De este modo, los brujos de Mandiola nos permiten conocer ciertos elementos de su cultura, de la cultura bajo asedio. Los interrogados, sangrando y rogando misericordia, fueron entregando información de 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 cómo en medio de sus ciudades, en el espacio fronterizo entre Biobío y Santiago, los indígenas conocían aún elementos de una cultura que los españoles vieron destinada a desaparecer bajo la autenticidad del verdadero Dios.

Por eso les temieron, por eso fueron peligrosos. Aunque todos alegaron ser cristianos, conocer los preceptos de la fe de la Santa Iglesia Católica, saber las oraciones o asistir a misa, los españoles se percataron de que sus concepciones de mundo, sus creencias y sus costumbres no las habían abandonado del todo. Notaron que algunas cosas pervivían y sobrevivían en los intersticios y los márgenes de la comunidad. Aunque todos dijeron ser cristianos para incluirse en la comunidad de los cristianos temerosos de Dios, los españoles no pudieron tener certezas de quiénes realmente lo profesaron y cumplieron y quienes, al contrario, lo fingieron.

Cuando las Justicias Reales tomaron el control del proceso, las confesiones fueron tomadas nuevamente, todos los interrogados, ahora sin torturas y con la asistencia de su protector, negaron sistemáticamente lo confesado frente al cura, atribuyéndolo a los azotes excesivos que les dieron para que se implicasen en los delitos. Nosotros hoy podemos observar que no todo lo que dijeron fue producto de los malos tratos, algunos elementos de lo narrado por los indígenas formó parte de su propio imaginario sobre lo maléfico y no a un relato construido unidireccionalmente por aquellos que tenían el látigo en su mano.

2.5. Don Raymundo Pietas y los peligros de la frontera

Don Thomas de Azúa¹⁴⁷, el protector fiscal de la Real Audiencia, deseaba poner término a los desórdenes que el proceso contra los brujos de Chillán desató. Todos los vecinos de aquella ciudad estaban alterados, unos porque pensaron que vivían rodeados de brujos vengativos y que no se estaba procediendo contra ellos como se debía, otros porque temieron que los excesos cometidos por el cura Don Simón de Mandiola significaran nuevos levantamientos indígenas¹⁴⁸. Unos defendieron al cura mientras otros lo criticaron. Algunos justificaron su proceder y otros cuestionaron el respeto que tenía por la autoridad del Rey. Frente a esta situación, Don Thomas de Azúa pensó que lo que podría restablecer la *armonía* entre los vecinos era su intervención como representante de la justicia real. Es por ello que se sentó frente a las casi ochenta fojas que compusieron la sumaria investigación, para estudiarla acuciosamente antes de escribir su parecer sobre este delicado asunto.

Estudió cada una de las confesiones, vio los alegatos del protector de los indios de esa ciudad Don Carlos Lagos, consideró la comprobada inexistencia de las cuevas que supuestamente habían servido de lugar de encuentro para los brujos¹⁴⁹ y al ver como se desdijeron los implicados una vez que se vieron libres de los castigos de sus interrogadores, Don Thomas de Azúa tomó su decisión: de acuerdo con las indagaciones realizadas quedó demostrado que los indios no incurrieron en el exceso imputado, por lo que ordenó que se les restituyese la libertad pues los testimonios que se dan “instando qualquiera violencia es

¹⁴⁷ Tomás de Azúa Iturgoyen, 1694-1757. Fue abogado, fundador y rector de la Universidad de San Felipe (1747) y de la Casa de Moneda de Santiago de Chile (1749). En: MEDINA, José Toribio. *Diccionario biográfico Colonial de Chile*. Imprenta Elzeviriana, Santiago, 1906.

¹⁴⁸ Durante el siglo XVIII se había establecido un desarrollo constante de intercambios entre los sujetos de uno y otro lado de la frontera. De acuerdo con Leonardo León, durante este siglo se celebraron más de treinta reuniones masivas (o parlamentos) y que principalmente buscaron regular los intercambios entre ambos mundos. Pero aún durante este periodo no se había abandonado la idea de la conquista por medio de las armas, y en 1723 los mapuches demostraron que, después de la merma demográfica del siglo XVII, habían recuperado totalmente su capacidad bélica, conflicto que intentó ser solucionado en 1726 gracias al Parlamento de Negrete, con el que se buscó normar la vida cotidiana y establecer el ámbito de lo público, sentando los cimientos de un régimen jurídico que contara con el apoyo de las autoridades de ambas riveras del Biobío. Para mayor información revisar: LEÓN, Leonardo. “Que la dicha herida se la dio de buena, sin que interviniese traición alguna...”: El ordenamiento del espacio fronterizo mapuche, 1726-1760”. En: **Revista de Historia social y de las mentalidades**, núm. 5, invierno 2001, 129-165 pp.

¹⁴⁹ Escrito del comisionado que fue a revisar el cerro Guechuquei en la estancia de Polpol y el cerro ubicado en la estancia de Don Feliz de Zapata, donde habrían estado ubicada las cuevas de las reuniones de los brujos, inspeccionándolas y determinando que no existían tales cuevas. A.N, R.A, V. 495, F. 77.

tortura y no confesión”, más aún cuando se trató de indios cuya falta de comprensión los hizo concebir que haciéndose reos satisfacían a sus interrogadores, suponiendo que con ello quedarían libres del castigo. Afirmó que cualquier castigo dado por un juez eclesiástico debía ser de tal suavidad que fuera esa misma suavidad la que los persuadiese a la enmienda. Todo lo contrario a lo realizado por Mandiola ya que ni “a las mujeres las salvo su sexo, ni a los hombres su avanzada edad”.

Pero su principal preocupación se debió a la situación de frontera de la ciudad de Chillán. Le alarmaba que aquellos indígenas que pudieron eludir los depósitos se retiraron al barbarismo por escapar de “la violencia de un tratamiento con quien no se compecede la piedad de un pastor”. Temió que el proceder del cura despertara odio por la religión en los indígenas y desprecio contra el fin y estatuto de las leyes. Esto podía desestabilizar las frágiles relaciones que mantenían las autoridades españolas con los indios de la tierra adentro. Su temor se agravaba al constatar que las confesiones fueron tomadas sin la presencia del protector y que mientras duraron los depósitos, los indios trabajaron sin salario. Bajo su consideración, esto debía ser castigado de modo que en lo futuro no fuera un ejemplo a seguir. Los bienes de los indios, por otra parte, debían ser restituidos, especialmente los de Juan Catireu, uno de los indios más viejos entre los acusados y a quién se le atribuyó una suerte de liderazgo del grupo de brujos que se reunía en las cuevas y el más afectado con los embargos¹⁵⁰. Cerró su escrito confirmando que era necesario que las humillaciones dadas a Don Carlos Lagos no quedaran sin castigo, pues de lo contrario, nadie querría ocupar un cargo que podría resultar “en desaire”¹⁵¹.

Las resoluciones, por tanto, fueron positivas para los procesados, castigados y embargados durante los primeros días del mes de septiembre de 1749. Pero casi siete meses después, en Abril de 1750, se dio cuenta a Don Thomas de Azúa de que los trámites de libertad y desembargo estaban demorando más de lo previsto debido a los obstáculos que el cura y el corregidor del partido pusieron por “no querer declarar el destino o deposito de los Yndios”, evitando así que la causa se enviara a Santiago, amenazando incluso a Don

¹⁵⁰ Juan Catireu declaró inmediatamente después de Lorenzo Lienpangi, declaró tener más de setenta años, que era natural de Malloco en la tierra adentro, que vivía en Polpol en tierras de Don Carlos Soto donde su ejercicio era el curtir cueros y que también era zapatero. Su testimonio en: A.N, R.A, V. 495, F. 27, 28 y 29.

¹⁵¹ A.N, R.A, V. 495, F. 79, 80 y 81.

Francisco Riquelme de la Barrera, que había quedado a cargo de realizar estas diligencias¹⁵².

Por medio de las palabras de Don Thomas de Azúa podemos conocer la urgencia que tuvo para este representante de la justicia real, que se cumpliera con todo lo ordenado. La situación fronteriza de San Bartolomé de Chillán la convirtió en un espacio cuya estabilidad pendía de frágiles soportes y era misión de los representantes del Rey mantener esos débiles equilibrios, de modo de sostener el control y dominio español de la frontera norte del Biobío¹⁵³. Pero luego acaeció un imprevisto. Algo no tan extraño en un territorio como el del Reino de Chile, constantemente remecido por las fuerzas telúricas de la tierra. En 1751, el 22 o 23 de Abril ocurrió un terremoto en Cauquenes que tuvo una magnitud de 6,5 en la escala de Richter, dejando un total de 73 muertos, 56 heridos y 300 damnificados¹⁵⁴. La causa enmudece durante dos años para ser retomada el 1 de Abril de 1752, en un escrito donde se afirmó que las diligencias efectuadas por Don Francisco de la Barrera quedaron interrumpidas a causa del “temblor del año pasado de sinquenta y uno con cuya ruina se confundió dicho despacho” por lo que Juan Catireu seguía privado de sus bienes y de sus salarios los demás sindicados¹⁵⁵. A causa de las fuerzas de la tierra, el mundo regresó a “la noche del caos primero” y debía ser reordenado¹⁵⁶.

¹⁵² Don Francisco Riquelme de la Barrera juró obediencia a lo ordenado por la Real Audiencia; tomar nuevamente las confesiones de los indios sospechosos de brujos y mandar revisar los lugares donde se ubicaban las cuevas de sus reuniones, durante las primeras semanas de Marzo de 1750 en Chillán. Su juramento en: A.N, R.A, V. 495, F. 65.

¹⁵³ De acuerdo a Leonardo León, “afirmar el imperio de la Ley y gobernar para el beneficio de toda la comunidad se transformaron en los principales paradigmas que guiaron la acción política de *lonkos* y gobernadores, quienes se esforzaron por establecer una distinción entre los hombres que obedecían la ley y los renegados o fronterizos”. Para mayor información revisar: LEÓN, Leonardo. “Que la dicha herida se la dio de buena, sin que interviniese traición alguna...: El ordenamiento del espacio fronterizo mapuche, 1726-1760”. En: **Revista de Historia Social y de las Mentalidades**, núm. 5, invierno 2001, 129-165 pp.

¹⁵⁴ Rolando Mellafe nos dice que entre 1520 y 1906, ocurrieron 282 desastres naturales que él denomina como *acontecer infausto*. 100 terremotos, 46 años de inundaciones, 50 años de sequía absoluta, 82 años de epidemias generalizadas y 4 años en que insectos y roedores se comieron hasta los árboles. De acuerdo con el autor, el acontecimiento infausto tuvo “origen sobrenatural, era enviado por Dios o por una Deidad poderosa (...) se relacionaban íntimamente con el comportamiento individual y colectivo de la sociedad que lo sufría. Tenía relación con el pecado y la gracia, con el mal y su reparación. La muerte que producía no era natural y por ello se rodeaba doblemente, con mucha fuerza, del equipo simbólico místico-cultural de la época”. Para mayor información revisar: MELLAFE, Rolando. “El acontecer infausto en el carácter chileno: una proposición de historia de las mentalidades”. En: **ATENEA Revista de ciencia, arte y literatura**. Núm. 442, segundo semestre, año 1980. 121-128 pp.

¹⁵⁵ A.N, R.A, V. 495, F. 85.

¹⁵⁶ MELLAFE, Rolando. *Op. Cit.* Pág. 127.

Los miedos y angustias de los cristianos temerosos de Dios reaparecieron en septiembre de ese mismo año de la pluma de Don Juan Lorenzo Domínguez, corregidor y justicia mayor de la ciudad de San Bartolomé de Chillán, quien solicitó que se le informase sobre

“como y en que manera, debe y puede conocer de los delitos de echizeros y yerbateros por estar informado de personas de ciencia, y conciencia asi de lo espiritual; como de lo temporal, haver en ella”¹⁵⁷

Afirmó que estos “delinquentes” eran

“en sus echos públicos en los perniciosos daños de maleficio causando graves enfermedades, de dolores, muerte e impedimento del Santo Matrimonio: como asi mesmo las que usan el ejercicio; tambien publico de Yerbateras, la de exponer a los enfermos en riesgo de perder su Alma, por imbuirles saber quien es aquella persona que les causo el maleficio”¹⁵⁸

Solicitó que se investigue de oficio de la Real Justicia a las personas comprendidas en “el delito de echizos, y yerbateras que curan con el perjuicio y daño expresados” y de las que ya se tenía conocimientos por los informes, querellas y hechos públicos “en que han sido reiterantes” según la causa que les siguió el cura de la ciudad, el Maestro Don Simón de Mandiola. Causa que “por no tocar a este fuero y jurisdiccion”, tomando el control de ella Don Francisco Riquelme de la barrera quien investigó los “agravios y vienes de los yndios”, por lo que

“cesso la embestigacion y castigo de los malechores lo qual ha dado merito a que dichos yndios con otros mas con insolencia, y poco temor de Dios reysteran en las dichas culpas, y echos de forma que tienen a su entender que las Justicias ordinarias, ni su cura doctrinero puede contra ellos en estos casos”¹⁵⁹

El daño, la enfermedad y la muerte causados por los maleficios de indios hechiceros, es el miedo que reapareció tres años después en la ciudad de San Bartolomé de Chillán. Miedo que estuvo presente en la acusación realizada por Don Alexos de Zapata al inicio de esta trama a quien podría perfectamente estar parafraseando Don Juan Lorenzo Dominguez, al mencionar los dolores en el cuerpo que recuerdan los padecimientos de Doña Rita Dupré.

¹⁵⁷ A.N, R.A, V. 495, F. 86.

¹⁵⁸ A.N, R.A, V. 495, F. 86.

¹⁵⁹ Ídem.

Más aún, la amenaza, el peligro que estos hechiceros y hierbateros comportaron, se había agudizado por la insolencia que les permitió desarrollar el haberse librado de las penas la primera vez que fueron enjuiciados.

Dominguez claramente conoció el desarrollo y el desenlace de este proceso, seguramente fue muy comentado entre los habitantes de Chillán y sus alrededores, por ello es que preguntó también si una vez realizada la sumaria, podía remitir a los que resultasen reos “en guarnicion a esta capital para que se proseda contra ellos asta la sentencia” por recelar de “qualquer fuga de estos, y que se *extrañen* tierra adentro”. Suplicó que le dieran las instrucciones que pedía para poder dar cumplimiento de su cargo y así

“evitar delitos, y echos contra Nuestra Santa Fee por estar en riesgo de proceder a maiores, ya que se infeste el partido de esta rasa de echiseros y yerbateros pues es notorio que los Padres y Madres dan a los hijos desde su tierna hedad tan mala creencia”

Reaparece aquí un tópico que traté en el capitulo anterior y que versaba acerca de los intentos que hicieron los españoles por impedir que las costumbres y creencias de los indios mayores fueran transmitidos a los indios más jovencitos. Lo que estuvieron dispuestos a impedir incluso separando a los niños de sus parientes para que fuesen criados de acuerdo con las costumbres cristianas. Separación contra la que intentó oponerse cuarenta y un años antes, la cacica del Pueblo de Malloa Doña Tomasa Briseño. Don Juan Lorenzo Domínguez tuvo claro que estas conductas eran contrarias a los preceptos de la fe católica, convirtiéndolas en la amenaza a la que fueron vulnerables los cristianos temerosos de Dios. Quienes estuvieron expuestos a riesgos mayores si esa raza de hechiceros seguía infestando la ciudad, como hasta ese momento parecían hacerlo.

Con todo lo dicho, y teniendo un conocimiento más acabado de esta causa, llega el momento de recapitular. Los brujos, o quienes fueron acusados de serlo, eran marginales dentro de la sociedad hispanocolonial puesto que constituyeron el elemento más alógeno en el seno de una comunidad que se definió a sí misma a partir de una creencia religiosa como lo fue el cristianismo católico. Al estar asociados con lo demoniaco, se constituyeron en el elemento más extraño y alejado del núcleo de sentido por medio del cual los españoles ordenaron y comprendieron el mundo que los rodeó. Su marginalidad fue tal, que cuando fueron descubiertos (o señalados), el castigo que les fue asignado era el destierro, el

extrañamiento físico del espacio donde habitaban los cristianos temerosos de Dios. No sólo no pertenecieron en términos simbólicos a dicha comunidad, sino que no debían pertenecer en términos físicos.

Pero su marginación no sólo ocurrió por ser lo no-cristiano, sino que porque constituyeron una amenaza para ese ámbito, el peligro que se opuso a la fuerza centrípeta de debía atraer a todos hacía el núcleo de sentido del cristianismo católico. Temieron y desconfiaron de los indios porque podían vengarse por medio de las hechicerías y los maleficios, usándolos como *otras armas* que les provocaron daño, enfermedad y muerte a todos aquellos por los que se sintieron agraviados. Lo que era fácil en un contexto donde unos fueron los dominadores y otros los dominados.

El **miedo** por tanto, fue a las consecuencias de los actos desplegados por los indios hechiceros. En otras palabras, el peligro no estuvo en las reuniones que los brujos celebraron por las noches en unas cuevas secretas, ni que se transformaran en animales o que adoraran chivatos ni culebrones, sino que estuvo en que todo eso pudo significar que los brujos podían estar causando mal, dolores corporales, enfermedad e incluso la muerte a otros. La **angustia**, por su parte, comenzaba cuando los cristianos temerosos de Dios se percataron de que cualquiera podía ser un indio hechicero. Claro que hubieron algunos que eran más sospechosos, indios e indias que ni vivieron de acuerdo a los principios de la Santa Madre Iglesia, pero el problema consistió en que no pudieron tener certeza de quienes si cumplían y profesaban los dogmas de la Santa fe y quienes lo fingieron, manteniendo en sus espacios domésticos costumbres y creencias contrarias a la verdadera religión. En este capítulo intento mostrar cómo entre aquellos indios que fueron apresados por el cura Simón de Mandiola y que alegaban ser cristianos (salvo Melchora), se presentaron elementos de una cultura que sobrevivía a pesar de los muchísimos años de dominación española en el Reino de Chile.

Los agraviados pudieron vengarse de sus dominadores por medio de los maleficios. Así, el miedo y la angustia de los cristianos temerosos de Dios convivieron en un mismo sujeto: el indio hechicero. Todo esto sumado a la fragilidad del dominio español es esta zona fronteriza del imperio, provocó un sentimiento de inseguridad constante, que se debió acrecentar por el temor que tuvieron a los levantamientos indígenas que desde comienzos

de la conquista se suscitaron, lo que sumado a las malocas, a las periódicas epidemias y a los terremotos, debieron agudizar la sensación de incertidumbre frente a su dominio¹⁶⁰.

Temieron a los indios más allá de la frontera, pero eran los que estaban entre ellos los que les provocaron angustia. 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 convivían con ella cotidianamente.

Siguiendo esta idea, me parece importante resaltar la aparición de un nuevo peligro en los últimos escritos insertos en la causa criminal contra los brujos de Chillán. Don Juan Lorenzo Domínguez mencionó que las almas de los habitantes de su ciudad estaban en peligro debido a que recurrían a hechiceros y hierbateras que les aseguraban que sanarían sus males. O sea, los indios hechiceros no sólo pusieron en peligro la estabilidad de los cristianos temerosos de Dios en esta vida, sino que también fueron una amenaza para ellos en la otra. Así de profundo era el peligro percibido en los brujos y hechiceros que convivieron con los cristianos durante el siglo XVIII en el reino de Chile.

Finalmente debo decir que todos estos peligros nunca dejaron de amenazar a la ciudad de Chillán. Por años los cristianos temerosos de Dios continuaron asediados por Deimos y Phobos. El 8 de Agosto de 1757, ocho años después de que los habitantes de la ciudad se espantaran con el espectáculo de indios sangrando recorriendo las calles de Chillán 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 ciudad fronteriza. Me he tomado la libertad de resaltar con negrillas los elementos que he querido rescatar de esta causa y que versan sobre el peligro percibido tras las acusaciones por

¹⁶⁰ Enrique Laval aseguraba que las epidemias de viruela se hicieron endémicas en el Reino de Chile, presentándose de tiempo en tiempo, con una periodicidad de cuatro años desde los primeros días de la conquista hasta principios del siglo XX. Irrupciones que asolaron al país y que durante los primeros años de dominio español habrían afectado principalmente a los indígenas. LAVAL, Enrique. *Cincuentenario de la última epidemia de Viruela en Chile*. **Revista de Infectología**, Edición de Aniversario, 2003. 11-112 pp.

brujería. Lo hago con el fin de no interrumpir el texto de Don Raimundo de Pietas dirigido a Don Manuel de Amat¹⁶¹.

“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 a hecho preciso, poner en la consideración de vuestra señoría e remedio de tan pernicioso mal, al que yo no puedo atender; respecto de que en días pasados en tiempo de mi antecesor sucedido este mesmo inconveniente, se proceso por el su reparo; y ocurridosse a la Real Audiencia por via de fuerza parece fueron atendidos los que se lamentaron del, por entonces, declarando los señores no pertenecer este juicio a los jueces seculares: con lo que o bien por **contemplarse los que husan de este arte, quedar total inhibidos o validos de la omisión de los jueces**, o por que **tales hechos nunca ban a aquellos juzgados** se an insolentado de modo que **ya, no solo en la campaña; sino dentro de esta ciudad en los domesticos de las cassas, no se enuentra otra cossa**; lo que miro con notable lastima, y como irreparable, si el zelo de vuestra señoria no aplica con poner remedio a tan grave mal el que considero remediado si, (salvando la alta consideracion de vuestras señoria) se mande al corregidor que con vigilancia aplique su cuidado, a atajar este gravissimo inconveniente **apremiando, y desterrando, a los que hallasse, haver en el delinquido** para essa ciudad, o sus contornos, por que de quedar en esta inmediaciones; 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 jusgan agraviados**. Y aunque para ello avia ocurrido a corregidor lo e hallado con una total tiviezza, temerosso del gran ausilo que estos tales an hallado en essa agenos de la realidad los que los favorecen y amparan creyendo siertos, lo siniestro de sus informes: y de probarse remedio: que no dudo: sea este baxo apremio para que no haya omisión en el reparo que procuro a **tan grave daño, tan estendido, y tan libre**, lo que contemplo atender a, con no pequeña lastima, la piedad y christiano zelo de vuestra señoria, a quien ruego a nuestro Señor guarde muchos y felices años.

Chillan 8 y Agosto de 1757.

(M.tre Sr. B. Sn. De Vsa. Ren.do capelln y serv.m)

Don Reymundo Pietas

Al Maestre Señor Don Manuel de Amat.”¹⁶²

¹⁶¹ Don Manuel de Amat fue Gobernador de Chile (1755-1761) y Virrey del Perú (1761-1776). Recorrió todo el país y mandó construir varias fortificaciones en la costa y en la frontera mapuche (por ejemplo, Santa Bárbara) y fundó poblaciones junto a ellas como Talcamávida, Hualqui y Nacimiento. Convocó parlamentos con los mapuches, primero en el Salto del Laja (1758) y después en Santiago (febrero de 1760), con el fin de garantizar la seguridad de las comunicaciones entre Concepción y Chiloé, pero finalmente sólo consiguió un acuerdo parcial. En: MEDINA, José Toribio. *Diccionario biográfico Colonial de Chile*. Imprenta Elzeviriana, Santiago, 1906.

Capítulo 3

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

3.1. Los márgenes difusos de los cristianos temerosos de Dios

Como he planteado hasta ahora, los márgenes son siempre transitorios ya que se definen por medio de mecanismos de identificación referenciales que cambian y mutan en el tiempo y el espacio. En el siglo XVIII, en la zona sur del vasto imperio español, la sociedad hispano colonial del Reino de Chile desarrolló formas y modos de relacionarse que definieron márgenes y marginales, donde el factor determinante en ese proceso estuvo dado por los valores y concepciones del cristianismo católico y la situación de tensión permanente que se vivió en esta zona fronteriza del imperio. En ese juego de inclusiones y exclusiones, la acusación por brujería o hechicería fue una de las maneras radicales de marginación, porque los brujos o hechiceros fueron los no-cristianos y representaron el peligro de una *semilla infernal* que podría germinar dentro de los dominios del cristianismo, como mecanismo de *venganza* de los indígenas y como *contagio* de costumbres inapropiadas.

Pero las causas criminales por hechicería con las que cuento en esta investigación, nos muestran que si bien el indio hechicero fue la fuente de los *miedos* y *angustias* de los dominadores, estos muchas veces recurrieron a ellos en busca de sanación y curación para sus padecimientos, haciendo que los márgenes que se habían construido para sí mismos pareciesen difuminarse en ciertas ocasiones, ya que no eran tan claros ni tan estrictos como podríamos imaginar. Si volvemos a reflexionar en torno a la referencialidad permanente de la construcción de los márgenes, es posible imaginar que si bien muchos indígenas fueron expulsados y desterrados de los espacios cristianos, estuvieron incluidos en otros lugares

¹⁶² Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, volumen 495, Pieza 4ª, Foja 88.

de referencia, produciendo trasposos y préstamos en un proceso complejo llamado comúnmente mestizaje.

A pesar de ser los indígenas los marginados dentro del ordenamiento dictado por el mundo hispano colonial, fueron parte del “desarrollo continuado de un conflicto de fuerza” donde su cultura tuvo injerencia desde su lugar de subordinación.

Es necesario recordar que para esta investigación adopté la definición de aculturación dada por el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, quien lo define como “el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tiende a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción”. De todas maneras quiero dejar en claro que me distancio de la definición citada, en el sentido de que no considero que un proceso de mestizaje conlleve a una total identificación de las formas de vida de sentido opuesto que se enfrentan en el desarrollo continuado del conflicto de fuerzas, pero pienso que comprender el mestizaje como un conflicto en desarrollo es un aporte incontestable a la discusión sobre el mestizaje colonial Latinoamericano¹⁶³.

¿Pero cuál es aquel otro lugar desde el cual el mundo asediado se posicionó frente a la cultura considerada como la dominante? Los procesos contra hechiceros y brujos indican que el espacio de lo que podríamos denominar como *lo curativo* se convirtió en aquel lugar desde donde los indígenas se incluyeron a pesar de que se les identificara como brujos y se les marginara por no ser cristianos. Lo que es *curativo* está en estricta y estrecha relación con aquello que es considerado como enfermedad y lo concerniente a los medios que se conciben para remediarlo y mutar ese estado al de Salud¹⁶⁴. Considerando lo anterior, estas categorías no sólo responden a dimensiones biológicas y fisiológicas, sino también a los imaginarios y representaciones que sobre ellas tiene una comunidad¹⁶⁵. Así lo curativo

¹⁶³ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F, 1957, Pág. 49.

¹⁶⁴ Para un examen más acabado sobre los distintos abordajes que la noción de enfermedad ha tenido en la historiografía, revisar: ARMUS, Diego. *La enfermedad en la historiografía de América Latina Moderna*. [online] <http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/140/137>

¹⁶⁵ ESCOBAR, Cecilia. **Antropología médica: una visión cultural de la salud**. Revista Hacia la promoción de la Salud [online]. Diciembre 2003, n.8. Disponible desde Internet:

puede formar parte del imaginario de lo maléfico, explicando de ese modo su vinculación permanente con la hechicería.

De este modo se vuelve imprescindible explorar la relación de los maleficios con lo curativo, ya que en todas las causas de las que dispongo, ambos conceptos parecen siempre vinculados. Donde hubo un enfermo rondaba un brujo, donde existió un maleficio se padecía una enfermedad, y la cura para ellas muchas veces la buscaron entre los mismos indígenas. Así, la marginalidad siempre referencial de los hechiceros indígenas parece diluirse en esa búsqueda por la curación.

Reconocer la relación de lo maléfico con la enfermedad y lo difuso de la marginalidad de los brujos y hechiceros coloniales, es lo que pretendo trabajar en este capítulo, en particular por medio de la causa oficiada contra Doña Juana Codozero, viuda del capitán Juan Gutiérrez Casaverde, quien fue acusada de haber enfermado y dado muerte a su marido por medio de maleficios. Si bien en este caso la acusada no es indígena, si lo fueron los instrumentos por los cuales habría realizado el hechizo asesino. Por ello es útil para establecer la manera en que el mundo español concebió la enfermedad y su vínculo a lo sobrenatural. Tiene varias particularidades, es el caso más antiguo que encontré en el Fondo de la Real Audiencia en el Archivo Nacional, data del año 1693 y contiene la autopsia que un grupo de médicos aprobados practicó en el cuerpo de un hombre que, se sospechó, había fallecido a causa del maleficio.

3.2. Juan Gutiérrez Casaverde, la enfermedad y la sospecha

El médico cirujano Don Joseph Ladrón de Guebara recordaba muy claramente que una mañana del año 1690 en la ciudad de Santiago del Reino de Chile, visitó la casa del Capitán Juan Gutiérrez Casaverde “para asistir a algunas personas enfermas”, instancia que aprovechó el Capitán para comunicarle que padecía una terrible enfermedad. Él, cómo médico, se apresuró a reconocer los síntomas de Gutiérrez y lo diagnosticó con “Gota Coral y Frenesí”, enfermedad que habría tenido su origen en la “melancolía ipocondriaca”, que le causó “un delirio sin calentura con temor y tristeza”, por lo que comenzó a asistirlo regularmente aplicándole “los auxilios convenientes”, logrando gracias a ello que el enfermo sintiera algún alivio. De acuerdo con sus conocimientos, la enfermedad que padecía Gutiérrez necesitaba de un largo periodo de curación, pero el Capitán al sentirse mejorado no hizo caso a sus consejos y se levantó de la cama y salió a sus negocios. Don Juan Gutiérrez Casaverde fue un gran mercader de la ciudad y un importante prestamista¹⁶⁶, por lo que una vez que se sintió mejor se dirigió a la “tienda de mercaderías” “debajo de los portales de la plaza” de la ciudad, a continuar con sus trabajos¹⁶⁷.

Por su parte, el Licenciado Don Joseph Dávalos Peralta también se enteró de esta situación¹⁶⁸. En el verano de 1692, mientras caminó por la Plaza de la ciudad junto a la tienda del Capitán Juan Gutiérrez, éste le salió al paso para comunicarle que “padecía la enfermedad de epilepsia que el vulgo llama Gota Coral” o “mal de corazón”¹⁶⁹. Le dijo también que había tenido algún alivio gracias a los auxilios del Doctor Guebara pero que la

¹⁶⁶ Se anexó a la causa el inventario de los bienes del Capitán Juan Gutiérrez Casaverde y de los préstamos que realizó entre los vecinos de la ciudad. Muchos vecinos de la ciudad de Santiago y sus alrededores debían dinero a Gutiérrez, incluso la “Mesa Capitular”, órgano de gobierno de la diócesis de la Iglesia que recibía las donaciones y los diezmos para la Iglesia. A.N, R.A, V.2529, F.30 a 36.

El inventario de la “tienda de mercaderías” de Gutiérrez fue también anexado. A.N, R.A, V.2529, F. 37 a 44.

¹⁶⁷ A.N, R.A, V.2529, F.29.

¹⁶⁸ Joseph Dávalos fue médico oficial del Reino de Chile. En 1691 fue designado por el protomedicato de Lima como su delegado en este territorio. El protomedicato había nacido en España en el siglo XV como tribunal encargado de autorizar, controlar y aplicar medidas punitivas en el ejercicio de las profesiones médicas y del organismo asesor del Gobierno en todo lo concerniente a la salubridad. Para más información revisar: LAVAL, Enrique. *El protomedicato en el desarrollo de la salubridad en Chile durante la Colonia y la Republica*. **Revista Chilena de Infectología**. Edición aniversario, 2003, pág. 117.

¹⁶⁹ En castellano existen varios sinónimos para la palabra epilepsia, de acuerdo con su utilización por distintos historiadores. Entre ellas se encuentran: mal de corazón, gota coral, parlesía, mal divino, mal sagrado, mal de San Valentín y mal de tierra, siendo las dos primeras las más empleadas. : MICHELI, F., NOGUÉS, M., ASCONAPÉ, J., FERNÁNDEZ, M., BILLER, J. (Eds). *Tratado de Neurología Clínica*. Editorial Médica Panamericana. Buenos Aires, 2003. Pág. 779.

intermitencia de los “paroxismos de dicha epilepsia” le continuaba acometiendo. Fue así como en el mes de Julio de 1692, le “acometió” tan gravemente que el Capitán Gabriel de Morales le suplicó a Dávalos que fuera a visitarlo.

Este se dirigió a casa del enfermo junto a Guebara, y al ver al paciente “le encontró privado de sentido y movimiento y totalmente fuera de su juicio y de las acciones de las demás facultades interinas” por lo que pudo reconocer que la enfermedad de Gutiérrez había pasado de epilepsia a “insulto aploplectico”, ya que eran aún más graves “los accidentes por no haber evacuado radicalmente” cuando fue diagnosticado por su camarada¹⁷⁰. Ante esta situación ordenó que le diesen “el Santo Sacramento de la Eucaristia por viatico” en el momento que volviese a su juicio, porque esta enfermedad era “de repetición”.

Después de este episodio, viéndose nuevamente aliviado, Don Juan Gutiérrez Casaverde se fue a su tienda sin continuar la cura aconsejada por los médicos, lo que fue notorio para todos quienes tuvieron noticia de la grave situación de salud que había padecido. Por ello, Don Joseph Dávalos se dirigió nuevamente a casa del Capitán para convencer a su escurridizo paciente que continuara con el tratamiento, pero se encontró con la esposa del enfermo, Doña Juana Codozero, quién le comunicó que su marido no quería continuar con la curación “ni reducirse” a su consejo. Ante la porfía del paciente, Don Joseph Dávalos le respondió que el Capitán moriría del “insulto aploplectico” que lo aquejaba, ya que sin lugar a dudar volvería a ocurrirle.

El funesto pronóstico se verificó el día 14 de Enero de 1693, cuando el insulto le acometió nuevamente. El Doctor Joseph Ladrón de Guebara fue a verlo esa noche y se dirigió a casa de Dávalos para comunicarle el delicado estado de salud del enfermo. Al día siguiente, apareció también en su morada la Señora María Codozero, cuñada del Capitán, pidiéndole “con muchas lágrimas” que fuese a curar a su hermano. Ante los ruegos y peticiones concurrió a ver a Gutiérrez ese mismo día a pesar de que se “encontraba achacoso”. Entre las cinco y seis de la tarde llegó a la habitación del enfermo y tomándole

¹⁷⁰ La epilepsia proviene del griego y significa ser atacado, agarrado o capturado. Es una enfermedad neurológica heterogénea, caracterizada por la recurrencia de crisis epilépticas que son eventos transitorios, de inicio brusco, breves, debidos a descargas neuronales excesivas. Para mayor información revisar: MICHELI, F. *Op.Cit. n.10*.

el pulso lo encontró con “fiebre aguda y continua, el rostro encendido, ojos torvos y encendidos, con mucha movilidad e inquietud y desasosiego”, por lo que reconoció que la enfermedad estaba transformándose en Frenesí “que es inflamación de las telas o meninges del cerebro que los anatómicos llaman dura y pía mater, con depravación del juicio”. Al día siguiente fueron creciendo los accidentes, incrementándose los malestares hasta que el día Domingo 18 por la mañana, le halló los pulsos “mudados en mas parvidad y frequentia” y durante la tarde “retirados y ya deficientes, con los ojos cóncavos, las sienes caídas y el semblante pálido y mortestino”. La enfermedad que padecía el Capitán y mercader Juan Gutiérrez Casaverde ganaba la batalla en su cuerpo. Sus energías desaparecían con cada nueva crisis.

El ambiente en su casa estuvo lúgubre y deprimente, parecía que una nube oscura y tenebrosa ocultó el calor y la luz de esos días veraniegos de Enero. Don Juan Gutiérrez Casaverde estaba casado con Doña Juana Codozero, mujer española de veintiocho años “poco más o menos”. Ella lo conoció padeciendo esta extraña enfermedad, y siempre se ocupó de aliviar sus malestares, por ello no vaciló en el momento en que Urbano de Vicuña le aconsejó que buscara a alguien que pudiera ver si la enfermedad de la que adolecía su marido era “mal que le an echo” y que quizás pudiese tener remedio¹⁷¹. Fue así como este hombre la contactó con un negro llamado Juan, quién visitó su casa el mismo Domingo 18. Ella tuvo la esperanza de que los conocimientos que se decía que el esclavo tenía “de yerbas” pudieran “curar de venenos” a su esposo. Al verlo, el esclavo le dijo que ya era muy tarde, que la enfermedad estaba muy avanzada y que lo llamaran sólo si amanecía mejor al día siguiente, ella le entregó dos reales diciéndole que si lograba curar a su marido le daría plata para su libertad lo que alegró al esclavo, quién se retiró deseando que el Capitán mostrara alguna mejora¹⁷².

Esta situación despertó las sospechas y las dudas con respecto al real proceder de la esposa del Capitán. Recurrir al esclavo se sumó a ciertos rumores que circularon entre los vecinos de la ciudad de Santiago y que la indicaban como la real culpable de la enfermedad

¹⁷¹ Urbano de Vicuña es después el primer testigo presentado por la defensa de Doña Juana Codozero. En esa instancia declaró que conocía desde 1690 al capitán Juan Gutiérrez y que desde entonces supo que padecía Gota Coral. A.N, R.A, V.2529. F. 73.

¹⁷² El testimonio del esclavo Juan es uno de los primeros documentos anexados a la causa. Incluso antes que los escritos de los médicos de la ciudad. A.N, R.A, V.2529, F.17.

de su marido¹⁷³. Se dijo que Doña Juana Codozero había hablado con una negra esclava que estaba casada con un indio para ver si éste podía curar a su marido por medio del uso de ciertas hiervas, también que gracias a una moza mestiza llamada Magdalena, que tuvo “por limosna” en su casa, le habría dado “Sesos de Asno” a su marido, haciéndole un maleficio que sería la causa de su enfermedad¹⁷⁴. Además, que durante esos días se le vio en la “tienda de mercaderías” de la plaza para buscar especies y dinero con los que habría pagado el veneno con el que se realizó el maleficio.

“El vulgo” consideraba posible que los síntomas y padecimientos del Capitán Gutiérrez se debían a un hechizo que habría sido ordenado por su esposa¹⁷⁵. Dentro de las causas verosímiles de una enfermedad como la epilepsia estaba ésta, quizás por la espectacularidad con que muchas veces ocurren los ataques de quienes padecen esta enfermedad. Desde la Antigua Grecia se creía que esta enfermedad era un fenómeno sobrenatural ya que se entendía que sólo los dioses podían arrojar a alguien al suelo, provocarle convulsiones y pérdida de los sentidos. Durante la Edad Media fue asociada a la posesión de malos espíritus y se creía que era infecciosa y contagiosa, pero durante el Renacimiento habría empezado un proceso de medicalización de la enfermedad, alejándola de las nociones sobrenaturales¹⁷⁶. A pesar de ello, las sospechas contra Doña Juana expresan que aún a fines del siglo XVII, ad-portad del XVIII, en el Reino de Chile muchos creyeron que esta enfermedad pudo tener origen en maleficios y hechizos.

La noche de ese funesto domingo, el Capitán y mercader Juan Gutiérrez Casaverde falleció producto de los padecimientos que durante días lo aquejaron. Su casa se detuvo junto con su última respiración. El cuerpo del Capitán no pudo defenderse más contra los ataques y las crisis que se agudizaron con el pasar de los días.

¹⁷³ En el primer capítulo de esta investigación mencioné la importancia del rumor en las causas criminales por hechicería en el Reino de Chile. Todas las sospechas surgen a partir de comentarios cotidianos que se cuelan en los testimonios judiciales. Sin lugar a dudas, la acusación por Brujería nace fuera de las murallas de las Justicias, en medio de las confianzas y desconfianzas de los sujetos, hasta convertirse en un conflicto que debe ser dirimido por las instancias oficiales de Justicia.

¹⁷⁴ Revisar la declaración de Doña Juana Codozero. A.N, R.A, V.2529, F. 50. Y también el primer escrito de su defensa hecho por el Alferes Estevan Sanches de Bocanegra. A.N, R.A, V. 2529, F. 45.

¹⁷⁵ Esta es la manera en que el Doctor Joseph Dávalos se refiere a los sujetos comunes de la comunidad. Carmen Bernard dice que eran percibidos como un grupo anticultural, bárbaro, o gresero, o ordinario. BERNARD, Carmen, “De lo étnico a lo popular: circulaciones, mezclas, rupturas”. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates, 2006 [En línea], <http://nuevomundo.revues.org/index1318.html>

¹⁷⁶ MICHELI, Federico. *Op.Cit. n.10*, Pág. 779.

Esa noche, entre una y dos de la madrugada, por orden del Capitán Juan de Lecaros alcalde ordinario de la ciudad de Santiago, se ordenó que los médicos de la ciudad Don Joseph Dávalos Peralta, Don Joseph Ladrón de Guebara, Don Pasqual Martínez Junco y otros testigos, reconocieran el cuerpo del difunto para investigar si tenía “señas de veneno externo, o exivicion de sesos de Asno”¹⁷⁷.

No sólo “el vulgo” pensó como probable que la causa de su mal estuviera en un maleficio, la Justicia Real también lo creyó de ese modo, prestó oídos a los rumores que se esparcieron por la ciudad y por ello decidió enviar a los médicos oficiales a determinar si el origen de todo estaba en la mala conducta de su esposa.

Aunque muchos estuvieran al tanto de los tratamientos que los médicos intentaron dar al Capitán durante años, de los diagnósticos que estos ofrecieron al considerar los síntomas de la enfermedad, no fueron lo suficientemente convincentes como para persuadir ni al alcalde ordinario de la ciudad, ni a los vecinos de Santiago, de que descartaran la posibilidad del maleficio ¿Los médicos tuvieron la última palabra?¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Escrito de parecer y causas de la muerte del capitán Juan Gutiérrez Casaverde del Doctor Don Joseph Dávalos Peralta. A.N, R.A, V.2529, F. 22 a 27.

¹⁷⁸ Los médicos ocuparon un lugar importante en la lucha antipersticiosa en España entre los siglos XVI y XVIII. En: CAMPAGNE, Fabian. *Medicina y religión en el discurso antipersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía*. [online] Disponible en Línea en: <http://www.raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/86640/111654>

3.3. El Doctor Joseph Dávalos Peralta y la autopsia de los médicos

El día Lunes 19 de Enero de 1693, los cirujanos aprobados Don Joseph Ladrón de Guebara y Pascual Martínez Junco procedieron a realizar la anatomía del cuerpo del difunto Capitán Juan Gutiérrez Casaverde en presencia del Doctor Joseph Dávalos. La curiosidad anatómica de los médicos llevaba ya varios años de tradición, desde el siglo XVI que los sentidos, en especial la vista y el tacto, eran las vías de conocimiento que los anatomistas proclamaban y por ello, escudriñar el cuerpo en busca de indicios y señas, ir al encuentro de la realidad corporal por medio de los sentidos, era la vía que consideraron más adecuada para establecer las verdaderas razones de la muerte de Gutiérrez¹⁷⁹.

En esta instancia se le descubrieron las tres cavidades del cuerpo: el vientre, el pecho y la cabeza, observando cuidadosamente cada una de las partes contenidas, comenzando de abajo hacia arriba. Todas las partes fueron examinadas y cada uno de los órganos fue observado describiendo su color, su temperatura, la ausencia o presencia de inflamaciones, y la existencia de humores y sueros en ellos.

La descripción hecha por los médicos corresponde a la imagen del cuerpo heredada desde la Antigüedad por la medicina y la filosofía Griega: el modelo Humoral transmitido desde Hipócrates y Galeno fue decisivo hasta el siglo XVI en Europa, y hasta fines del XVII en el Reino de Chile, como se observa en el procedimiento de los doctores de esta causa¹⁸⁰. Los humores eran de acuerdo con esta teoría, fluidos y ritmos naturales involucrados en el equilibrio entre salud y enfermedad. Los principales fueron cuatro: La sangre, que era comprendida como lo que es caliente en el cuerpo, llamado “licor de vitalidad”, asociada con el fuego y con el color rojo. La bilis o bilis amarilla, comprendida como lo que es seco en el cuerpo, especie de líquido gástrico que se consideraba indispensable para la digestión, asociada con el aire y con el color amarillo. La flema, comprendida como lo que es húmedo en el cuerpo y que abarcaba todas las secreciones

¹⁷⁹ MANDRESSI, Rafael, “Disecciones y anatomía”. En: Corbin. A, Courtine. J, Vigarello. G. (eds). *Historia del Cuerpo. Del renacimiento al siglo de las luces. V.1*, TaurusHistoria, Bogotá, 2005. Pág. 301-321.

¹⁸⁰ Durante el siglo XVI Andrés Vesalio, anatomista francés, desafió las enseñanzas de Galeno y generó un ambiente de investigación y renovación del estudio anatómico fundado en la observación. Revisar: VIGARELLO, Georges y PORTER, Roy. “Cuerpo, salud y enfermedad”. En: Corbin. A, Courtine. J, Vigarello. G. (eds). *Historia del Cuerpo. Del renacimiento al siglo de las luces. V.1*, TaurusHistoria, Bogotá, 2005. Pág. 333.

incoloras, lubricantes y refrigerantes, visible en las lágrimas y en el sudor, y que aparecía evidente cuando se encontraba en exceso en épocas de catarro y de fiebre cuando se emitía por la nariz y la boca, asociada al agua y al color pálido. Y finalmente la melancolía o bilis negra, que era comprendida como lo que es frío en el cuerpo, se decía que no se encontraba casi nunca pura y que era la responsable del oscurecimiento de los demás fluidos, se asociaba a la tierra y era de color oscuro¹⁸¹. Sus interacciones explicaban los fenómenos tangibles como la temperatura, el color y la textura, mientras que la salud dependía del equilibrio en que estos fluidos se encontraran en el cuerpo. De este modo, la enfermedad ocurría cuando uno de los humores se acumulaba o se secaba. La idea principal sostenida era el equilibrio: de los fluidos internos del cuerpo, así como con el mundo que lo rodeaba. La salud era así un estado de armonía, siempre amenazada e inestable, entre el cuerpo, el universo y la sociedad¹⁸².

Los médicos del Reino de Chile tuvieron muy presentes la metodología procedimental y las concepciones de Galeno al momento de enfrentarse a revisar con el escalpelo el cuerpo de un difunto. El orden de disección siguió un esquema descriptivo sobre lo que debía ser destacado en el cuerpo abierto y que era una costumbre heredada desde la antigüedad sobre la manera de examinar los cadáveres y sobre la manera de describir lo que se podía observar. La descripción se hacía de acuerdo con el orden seguido por la disección: se comenzaba por el vientre inferior, luego al medio, y después al superior. Sólo después de esto se revisaban las extremidades, lo que no ocurrió en el caso de la anatomía realizada al Capitán Juan Gutiérrez¹⁸³.

Luego de la autopsia, Joseph Dávalos retornó a su casa, tomó su pluma y escribió el escrito que le exigía la Real Justicia sobre su opinión acerca de las razones de la muerte del Capitán. Comenzó diciendo que tras las observaciones que junto a los demás doctores pudieron hacer del cadáver del difunto, continuaba afirmando que había fallecido de

“Phrenitis que en nuestro idioma quiere decir Frenesí, que no es otra cosa sino delirio continuo causado de la inflamacion de las meninges o telas del cerebro, con fiebre aguda y continua, desvelos, respiración y pulsos

¹⁸¹ VIGARELLO, Georges y PORTER, Roy. *Op. Cit.* Pág. 325-326.

¹⁸² Ídem. Pág. 328.

¹⁸³ MANDRESSI, Rafael. *Op. Cit.* Pág. 310-311.

frecuentes, ojos torvos y encendidos, el semblante asimismo encendido, con mucha movilidad e inquietud”¹⁸⁴

Descripción Galénica que se confirmó con los “accidentes” que experimentó el fallecido durante los tres días anteriores a su muerte. Dávalos precisó que esta enfermedad era siempre peligrosa, tanto por su esencia y constitución como por la parte del cuerpo afectado: el cerebro. Citando al mismo autor hizo varias distinciones entre ellas de acuerdo con su peligrosidad, y dependiendo del lugar que afectaba a quien la padecía¹⁸⁵: la primera ocurría cuando sólo las dos telas del cerebro eran las afectadas al inflamarse

“maxime la tenue que es la que esta contigua a la substancia medular sin que esta padescas inflamacion formal, sino solamente calor intenso (...) natural que sin alguna lesión de ella es imposible que aya acción depravada como el delirio, insania, amencia, obra semexante y fuere enorme, e indisculpable ignorancia del entendimiento que a tal cosa se persuadiese”¹⁸⁶

La segunda sucedía cuando además de la inflamación de las telas pias y dura mater, se inflamaba también el cerebro. En su opinión esta “phrenitis” era tan peligrosa y mortal que los que la padecían fallecían dentro de tres días¹⁸⁷. De este modo, él pensó que fue este tipo de “phrenitis” la que aquejó al Capitán Juan Gutiérrez, ya que la “grandissima inflamacion” que tuvo en el cerebro se verificó con su muerte al tercer día. Además, la anatomía realizada en el cerebro del fallecido, indicó que estaba

“con mucha copia de sangre serosa renegrida comunicada de las venas de la pia mater que cubre inmediateamente a la substancia medular que assi mismo estaban llenas y hinchadas de sangre renegrida, y por ser el dicho

¹⁸⁴ A.N, R.A, V. 2529, F. 24.

¹⁸⁵ A.N, R.A, V.2529, F. 25. Esta distinción puede corresponder a los dos tipos de crisis epilépticas que hoy hace la neurología: Las *generalizadas*, donde no está siempre comprometida la conciencia y las *parciales* que pueden tener sintomatología motora, sensitiva o sensorial, vegetativa o psíquica y que se subdividen en simples y complejas. Las simples se caracteriza por que la conciencia se conserva durante toda la crisis, mientras que las complejas presentan un trastorno de la conciencia en algún momento de la crisis. Para más información revisar: MICHELI, Federico. *Op.Cit.* Pág. 778.

¹⁸⁶ A.N, R.A, V. 2529, F.26. Esta afirmación la confirma citando a “el oraditifsimo complutense Don Pedro Garcia Carreiro (...) los. Affect.Desp. 17, phrenit. Cap.1 fol 122” donde se afirma que la como es delirio uno de los signos “patonomicos de la phrenitis” junto con lo que denominan como “acción depravada de la facultad” el daño afecta al lugar “natural donde esta y reside la facultad”, en el cerebro.

¹⁸⁷ Esta afirmación la sustenta diciendo que así lo enseña “el oráculo de Hipócrates” citando sus “aphoristicas sentencias text.50 Cuibus cerebro sphael [...] estrindibus dieb.s pereunt: liv.o hos effigerint sanificon. Esta cita se encuentra incompleta en el documento. A.N, R.A, V. 2529, F. 26.

humor renegrido y mordas en consorcio de humor melancholico asimismo adusto sus tan graves accidentes”¹⁸⁸

A partir de todos estos antecedentes, el doctor se atrevió a hacer una afirmación con respecto a lo que padeció el Capitán y que lo condujo finalmente a su muerte.

“Lo que antesedemte padecía dicho difunto fue gota coral, o epilepsia como es notorio a toda esta ciudad; desta epilepsia se volvió apoplectico por el mes de julio quando yo le asisti, y en esta ultima de que falleció sucedió lo mismo como me lo a referido el Doctor Joseph Ladron de Guebara que le vio en su primer insulto aquella noche del miércoles 14 de henero deste año de 93. Lo qual a mi juicio sucedió por ir modelado con humor colerico al melancholico, y aviendo se sacudido la naturaleza de la aploplexia y ayuda de los auxilios de ~~la aploplexia~~ por ser mucha la plenitud del humor colerico contenido en las venas de la pia mater fluxo hasta la substancia medullar y causo la inflamación que contituye a la phrenitis y esta transmutación es mui conforme a los que padecen epilepsia, por que son melancólicos”¹⁸⁹

Citando a Hipócrates concluyó que las enfermedades melancólicas se “transmutan en aploplexia, convulsion, furor, frenesí, y ceguedad” lo que comprobaba en su opinión, que el padecimiento de Gutiérrez fue por causas naturales “intrínsecas de su mismo cuerpo”. El maleficio, si hubiese existido, fue por tanto una causa extrínseca al cuerpo de quien era maleficiado. Además, sostuvo que los epilépticos manifestaban “señas de humor melancholico que los incita a tristeza y desesperación”, lo que habrían comprobado en la disección que realizaron al cadáver del Capitán por lo “renegrido de la sangre que tenía en el corazón como en el cerebro [sic]”¹⁹⁰. Asimismo, afirmó que Hipócrates había dicho que era una enfermedad incurable, especialmente la que dependía de “humor colerico atrabiliario o melancholico adusto” como en el caso de Gutiérrez, por lo que no se pudo esperar otro fin más que la muerte. De acuerdo con muchos autores, esta enfermedad tenía relación con los movimientos de la luna alrededor de la tierra, por lo que concluyó que el fallecido tuvo el “insulto” el mismo día en que la luna se encontraba creciente, agravando

¹⁸⁸ A.N, R.A, V. 2629, F. 25. Para confirmar esta afirmación cita a “Mercurial”.

¹⁸⁹ Idem. F. 25.

¹⁹⁰ A.N, R.A, V. 2529. F. 26. Es necesario recordar aquí que la teoría de los humores explicaba que el ánimo y el temperamento de los sujetos era explicado por el equilibrio de los fluidos corporales, incluso los aspectos físicos, relacionando de este modo la fisiología, la psicología y el aspecto y que la bilis negra o “melancolica” ennegrecía las demás sustancias. VIGARELLO, Georges y PORTER, Roy. *Op. Cit.* Pág. 326.”

su condición¹⁹¹. Dávalos pensó que los “humores attrabiliaris” calientes habían desecado al hígado y encendiendo la sangre de las venas, las que llegaron hasta el cerebro a causa de los movimientos epilépticos, causando tan “gravísimos” daños como los que podía provocar al ser “echado en la tierra que la hizo hervir y levanto ampollas y si alguna mosca por desgracia lo gusta queda luego al instante muerta”.

Por todo esto, la muerte del Capitán se debió a causas naturales y no dependió de “veneno externo propinado”, a pesar de que en la ciudad se rumoreaba que le habían dado sesos de asno para “asonarlo” en un brazo que tenía más pesado que el otro, y que por ello los médicos que le hicieron la autopsia no lo habían encontrado en el cerebro¹⁹². Dávalos afirmó que esta opinión estaba equivocada porque no había persona que pudiese estar demente sin tener daño en el cerebro “y pensarlo es enorme ignorancia”, además que el síntoma que padeció el Capitán en su brazo era común de la epilepsia¹⁹³. También aseveró que los sesos de asno no tenían la facultad para hacer que una persona perdiese el conocimiento y era improbable que esta fuera la causa, ya que los sesos de asno provocaban vómitos por lo que Gutiérrez pudo haber comprendido fácilmente que tenía que indagar rigurosamente su comida y a sus esclavos. Además tendría que haberse alimentado durante mucho tiempo con ellos para engendrar “humor predominante”. En su opinión todo eso era quimérico, y con mayor razón si se trataba de un hombre melancólico “sin mucha paciencia”¹⁹⁴.

Los médicos concluyeron que la causa de muerte del Capitán y mercader Juan Gutiérrez Casaverde se debió a la enfermedad que padecía. A pesar de ello, solicitaron a la Real Audiencia que se les hiciera paga de doscientos pesos “de a ocho reales” por las diligencias que habían realizado en orden del reconocimiento del cuerpo del difunto, la

¹⁹¹ De acuerdo a esta forma de pensamiento, el hombre estaba en “correspondencia” con el mundo. Sobre todo a la luna, que se suponía que actuaba sobre el conjunto de lo que crece, de lo que se reproduce y muere. Influenciaba las sangrías, la cicatrización de las heridas, el peso de los humores: El principio de las analogías. VIGARELLO, Georges y PORTER, Roy. *Op. Cit.* Pág. 328.

¹⁹² Zonzo. Metafóricamente llamaban al que era poco advertido, sin viveza, o gracia en lo que hace o dice. 1739 - Academia de Autoridades (s-z). Definición del tesoro lexicográfico de la lengua española. <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

¹⁹³ Se refiere al caso de un niño de la ciudad que también sufría de epilepsia y que tenía el mismo síntoma en el brazo.

¹⁹⁴ Aquí nuevamente se referencia el vínculo entre la personalidad del Capitán Gutiérrez y la enfermedad que padecía.

anatomía y el juicio y parecer sobre ello “con el manifiesto riesgo del contagio y peligro de la vida” al que se expusieron al revisar un cuerpo del que se sospechaba un maleficio¹⁹⁵.

De acuerdo con Fabian Campagne, historiador que ha investigado la lucha contra la superstición en España en los siglos XVI al XVIII, los médicos diplomados fueron agentes de la lucha antisupersticiosa y su objetivo era demostrar el carácter superior de la medicina académica frente a las creencias populares¹⁹⁶. En este caso, los médicos pensaban como cosa posible que los padecimientos fueran causados por maleficios, sólo que éste no era el caso y había sido demostrado por medio de la autopsia. No discutieron la creencia en brujerías, ya que el procedimiento mismo se realizó a causa de dicha sospecha demostrando que en su manera de concebir el mundo esta posibilidad era verosímil. Lo mismo podemos decir de los agentes de la justicia colonial, los que optaron por hacer las indagaciones en el cuerpo de Gutiérrez a pesar de que era sabido que llevaba años siendo tratado por la enfermedad de “mal de corazón”¹⁹⁷ y lo mismo se puede afirmar del “vulgo”, quienes a pesar de la determinación de los doctores tras la autopsia, siguieron pensando que este era el origen real del fallecimiento del Capitán y que los médicos no lo habrían sabido encontrar.

En esta causa se expresa que para todos, médicos, jueces o vecinos, la muerte podía ser ocasionada por medio de hechicerías. Las enfermedades extrañas y enigmáticas se explicaron por medios sobrenaturales. Los maleficios, invadían el cuerpo de los afectados, desequilibrando los fluidos que mantenían la salud. El hechizo, de este modo, era un agente externo que amenazó la armonía corporal.

La autopsia ejecutada por los médicos en el cuerpo, la descripción de lo observado y las conclusiones a las que llegaron, nos permiten conocer un universo mental que configuraba la enfermedad como el producto de un desequilibrio. En este caso, de acuerdo a la opinión de los especialistas, esta inestabilidad habría ocurrido por causas internas,

¹⁹⁵ A.N, R.A, V. 2529, F. 55.

¹⁹⁶ CAMPAGNE, Fabián. *Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía*. [online] Disponible en Línea en: <http://www.raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/86640/111654>

¹⁹⁷ Recordemos que esta era una de las maneras en que se nombraba la epilepsia, y aparece en la causa mencionada de este modo por algunos de los testigos.

producidas por la enfermedad que padeció Gutiérrez, pero perfectamente podría haber sido ocasionada por una causa externa, como un maleficio.

Esta relación entre el maleficio y la enfermedad presente en el procedimiento contra Doña Juana Codozero lo podemos observar también en 1711, cuando la cacica Tomasa Briseño era acusada por la machi de Peñaflor de ser la causante de la enfermedad de varios vecinos de la comunidad¹⁹⁸ y en 1714, cuando el cacique Andrés de Millacura fue acusado de amenazar a un indio diciendo que tendría sólo cuatro días de vida, cayendo este enfermo a los pocos días¹⁹⁹. En 1731 también fue la extraña y desconocida enfermedad de Don Bartolomé de las Cuevas, lo que originó las sospechas y acusaciones que terminaron sindicando al indio Juan de Quiroga como el brujo que por medio de maleficios le ocasionaba el mal²⁰⁰, mientras que en 1739 en la ciudad de Santiago se sospechó que el hijo del gobernador estaba enfermo de maleficio, por eso cuando el indio José de Acosta apareció con una bolsa colorada que contenía “inmundicias” que parecían ser para hechizos, se infirió rápidamente que era él, el brujo que lo mantenía enfermo²⁰¹. También fue esa la sospecha acerca de los dolores corporales de Doña Rita Dupré en 1749²⁰². Finalmente, lo mismo ocurrió en 1791, cuando Don Pedro Ruiz de Gamboa acusaba a Don Juan José Muñoz de haberse valido de un indio para enfermar a su caballo con el fin de triunfar en una carrera²⁰³.

Donde había un enfermo, podía rondar un brujo. Alrededor de la muerte, misteriosa y enigmática, siempre estuvo la sospecha de los movimientos de un indio vengativo. Para indios y españoles la enfermedad era parte del imaginario de lo maléfico y la clave de los maleficios estaba en las sustancias utilizadas para realizar los hechizos.

¹⁹⁸ A.N, R.A, V. 2576, F.8.

¹⁹⁹ A.N, R.A, V. 2990, F. 3.

²⁰⁰ A.N, R.A, V. 2766, F.1.

²⁰¹ A.N, R.A, V. 1759, F.1.

²⁰² A.N, R.A, V. 495, F. 10.

²⁰³ A.N, R.A, V. 2877, F.1.

3.4. Doña Juana Codozero, los sesos de asno y las sustancias de lo maléfico

En el mes de Febrero de 1693, a pesar de las determinaciones dadas por los médicos con respecto a las causas del fallecimiento del Capitán Juan Gutiérrez Casaverde, el alcalde ordinario de la ciudad Don Juan de Lecaros decidió continuar con la investigación iniciada contra Doña Juana Codozero.

Su defensor, el Alferez Estevan Sanches de Bocanegra alegó que los médicos habían confirmado que la muerte se debió a “causa natural y nacta por la mala dispossicion de sus humores y no de causa estrinsica y veneno propinado”, indicando que nunca se debió proceder a la realización de la autopsia por un delito que no existía, ya que la enfermedad de Gutiérrez era conocida por todos²⁰⁴. Además, los medios que supuestamente habría utilizado su defendida eran falsos ya que los sesos de asno no eran sustancia venenosa ni nociva para la salud. Por otro lado, la difamación, que era el origen de las acusaciones, se probaba sólo cuando se cumplían las circunstancias y calidades determinadas en derecho:

“que los testigos digan aberlo oydo a muchos y que de estos nombren algunos y espresen la causa de las disfamaciones y que conviene que alla procedido de buenos y onestos barones y no de malebolos y maldicientes enemigos y personas viles”²⁰⁵

En este sentido apuntó que la acusación era inválida, pues provenía de una negra esclava nombrada Lorenza, que dijo que se lo escuchó a una Moza mestiza llamada Magdalena, la que no poseía las cualidades exigidas en derecho “por que es una moza de servil condición que anda vagando por diferentes partes, asonsada y a quien no se le debe dar crédito alguno”. A esto se sumó el hecho de que la negra Lorenza tenía “odio y enemistad” contra Doña Juana Codozero, porque decía que junto con el Capitán Juan Gutiérrez Casaverde maltrataban a su hija Pasquala, a la que tenían por esclava y, además, porque era esclava fugitiva y mujer de malas costumbres²⁰⁶. Por lo que todo el asunto se redujo a los dichos de una mujer, negra y esclava, quien difamó a otra mujer, española y libre, que tuvo a su favor “su buena reputación y fama” cumpliendo con todas “las

²⁰⁴ A.N, R.A, V. 2529, F. 45.

²⁰⁵ A.N, R.A, V. 2529, F. 46.

²⁰⁶ Ya he explicado la importancia de adscribirse a las costumbres y pautas de comportamiento delineados por el cristianismo católico, y que en la sociedad hispano colonial definía deberes y roles para cada una de las castas, y que por lo tanto definía conductas específicas para los esclavos.

obligaciones de su estado amando y obedeciendo al dicho su marido y procurando su salud con todos los medios posibles en que tuvo especial interés por el aumento de sus bienes”²⁰⁷.

A pesar de los alegatos del Alférez, la justicia procedió a tomarle la confesión a Doña Juana. La presionaron diciéndole que era evidente que le había dado a su marido los sesos de asno en chuño y frescos, lo que lo enfermó provocándole la muerte y que era innegable que ofreció

“tres baras de paño a un moso por que se los traxese y con efecto se los trajo y esta confesante le dio el paño y aviedoseles hoydo se los diesen el dicho chuño y frescos como se los traxeron y que desde entonces adolecio el dicho su marido mas sobre la enfermedad que tenia”²⁰⁸

Ante las negativas de la interrogada, la estrategia de sus interrogadores cambió, y le dijeron que como negaba todo lo que hasta ese momento le había sido preguntado si

“viendo que el dicho su marido iba enfermando de muerte se aflixio esta confesante en gran manera y pretendió buscar medios y contra para que el dicho su marido sanase diciendo a persona de su confidencia que buscarse persona que sanase a su marido hablando a quien lo entendiese sin nombrar persona determinada disiendo se lo que que [sic] remedio abria para sanar a personas que le avian dado sesos de asno y la dicha persona De su confidencia lo pregunto a diferentes personas que que remedio abria para sanar a un hombre a quien se le avian dado sesos de asno y que la respuesta que le dieron fue que si hubieran sido secos pudiera tener algun remedio pero si se los dieron frescos moriría a de ello sin remedio”²⁰⁹

Le dijeron que se decía que había hablado con una negra para que consultase a su marido indígena si conocía de hierbas con las que poder curar a su marido diciendo “pues tu marido es indio y sabra de iervas hablale que yo le pagare por que le quite esta mala condición a mi marido”.

Como se puede observar en el carácter del interrogatorio, la transgresión que debía ser resuelta era si ella había recurrido a un indígena u otro sujeto de inferior calidad para obtener el “veneno” por el que falleció su marido. Se trató de averiguar sobre las sustancias con las que estaría compuesto dicho veneno y la manera en que habría sido propinado al

²⁰⁷ A.N, R.A, V. 2529, F. 46.

²⁰⁸ A.N, R.A, V. 2529, F. 51.

²⁰⁹ A.N, R.A, V. 2529, F. 51.

Capitán Gutiérrez. Independiente de la intención con el que lo hubiese buscado, para curar o enfermar a su marido, el problema parecía estar en recurrir al conocimiento de la cultura bajo asedio, pues ese conocimiento, al no ser cristiano, se relacionó con lo maléfico. Por ello la justicia se esmeró desde el día 2 de Junio, en encontrar a la esclava Lorenza y a la moza Magdalena. Era necesario determinar con mayor claridad a quién pidió los sesos de asno, si solicitó alguna otra sustancia y con qué fines los pidió. Pero las diligencias realizadas con ese objetivo fueron infructuosas, ya que Don Sebastián de Herrera, el dueño de Lorenza, declaró que como su esclava era

“continuamente simarrona y por asegurar su persona la puse en un monasterio Antigo de Santa Clara donde yso fuga como es publico y notorio el dia 25 del mes pasado de Mayo y aunque tengo echas muchas dilixencias para axeprenderla no lo e podido conseguir”²¹⁰

También lo fueron los intentos por encontrar a la moza Magdalena, quién se había ido del partido muchos días antes de que Don Juan Gutiérrez Casaverde hubiese fallecido²¹¹. Para la Justicia, la clave del asunto estaba en la sustancia maléfica y el modo en que se los habrían dado y para ello era menester el testimonio de las principales acusadoras. Pero este no es un detalle exclusivo del proceso contra Doña Juana. En todas las causas por hechicería este asunto también cobró importancia para los agentes de la Justicia colonial.

El 1 de Noviembre de 1731, el comisario general Don Bartolomé de las Cuevas se querelló contra el indio Juan de Quiroga pues se encontraba enfermo y pensó que el indio se lo habría provocado²¹², pues habría intentado persuadir a uno de sus esclavos para que introdujera ciertas “inmundicias” en su mate, compuestas de “unos pajaritos y el unto de un borrego resien nasido”²¹³. El mulato referido por Don Bartolomé fue interrogado en Enero de 1732, y sumó otros compuestos diciendo que Quiroga

“le llebo unos polvos para que los echase en el agua del mate cuando estuviere beviendo, y que fuese el, en cuia dicha agua y que dichos polvos son de unos pajaritos que llaman sienpies. A que este testigo dijo que asiendo aquello se morirían todos los que bevieran de aquella agua”.

²¹⁰ A.N, R.A, V. 2529, F. 60.

²¹¹ A.N, R.A, V. 2529, F. 62.

²¹² A.N, R.A, V. 2766, F.8.

²¹³ A.N, R.A, V. 2766, F. 14.

También le dijo que

“cojiere [y aguestase] una [h]oja que pariese yantes, que lamiese su (...) lo matase, ysiere una bolsita para que echase las yerbas que le avia de tra[er] para que no perdiese la vista, y que con ellos avia de sebar el mate y con los dichos polvos”²¹⁴.

Las sustancias de lo maléfico estuvieron compuestas, por tanto, de animales y hiervas que debían ingresar al cuerpo del maleficiado. Es llamativo que las hierbas tuviesen que ser guardadas en una bolsita, práctica que se repitió ocho años después en otra causa por hechicería. El 16 de Junio de 1739, Don Pedro Gregorio de Elso, alcalde ordinario de la ciudad de Santiago, hizo comparecer en su juzgado a Don Juan de Leon, cacique del Pueblo de Lleupeu de 109 años de edad, “Machi” y “persona que notoriamente cura de enfermedades de maleficio, y que tiene conocimiento de efectos e inmundicias con que se haze”, para que reconociera el contenido de una bolsa colorada que le quitaron al indio Joseph de Acosta y que el reclamaba que tenía para protegerse de maleficios²¹⁵. Declaro que

“...según lo que reconoce alla en su conciencia son dichas porquerías para hacer maleficios y que no para curarlos porque de lo mas de ello, he sacado de algunos cuerpos, que ha curado enfermos de maleficio, y que el palito que trae en forma de una [gema] echo al propósito denotando alguno que tendría Maleficiado de alguna parte; y el que parece culebra es de pájaro que no se conoce aunque se asemeja”²¹⁶

Joseph de Acosta dijo que el palito contenido en la bolsa era “Quilmay que se toma por las narices como polvillo para los dolores de caveza, lo que parece culebra es Guaguero y corazón de Huco”. Sus interrogadores le replicaron que además de lo declarado por él, encontraron “varios pedazos mas de sangrasa seca rebueltos con el (...) de lana, un pedaso

²¹⁴ A.N, R.A, V. 2903, F. 7.

²¹⁵ Esta idea de las bolsas con inmundicias aparece en otras latitudes Latinoamericanas. Laura de Mello e Souza, en su estudio de la hechicería y religiosidad popular en Brasil colonial constata la presencia de bolsas blancas nombradas “Bolsas de Mandinga”. Su opinión respecto de estas bolsas es que eran la más sincrética de las prácticas mágicas y de hechicerías, pues serían la resolución de hábitos culturales europeos, africanos e indígenas, congregando la tradición europea de los amuletos con el fetichismo amerindio y las costumbres de las poblaciones de África. MELLO E SOUZA, Laura de: “El diablo en la tierra de Santa cruz: hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial. Citado en: VALENZUELA, Eduardo. *Matrices de comprensión: la formación del modelo judicial de la brujería en Chile colonial (S.XVIII)*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Profesor Guía: José Luis Martínez, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2011, Pág. 47.

²¹⁶ A.N, R.A, V. 1759, F. 4 y 5.

de avilla, otro de Quilen Quilen y otro de naranfisto o GuilliPatagua, y una piedra”. Todo lo que fue considerado como prueba de sus hechizos.

Las “porquerías” con que se componían los “venenos” con los que se realizaron los maleficios fueron animales y plantas que debían ingresar al cuerpo de los maleficiados para que desequilibraran los fluidos corporales provocando la enfermedad. Estas sustancias fueron los intrusos con los que se *infestaba* el cuerpo hechizado. Todos los cristianos estaban expuestos a ingerir alguna inmundicia que lo podría maleficiar y como lo expresa la causa de 1791, también los animales. En la villa de San Fernando, el 18 de Junio de 1791, se le tomó la declaración al Indio Miguel Guchuante, acusado de ser el responsable de haber enfermado a la yegua de Don Pedro Ruiz de Gamboa por órdenes e instrucciones de Don Juan José Muñoz, con el objetivo de triunfar en una carrera de caballos. El indio no conocía los dogmas de la Santa Fe, por lo que no se le tomó juramento²¹⁷. Declaró que conocía a los involucrados y afirmó que era cierto que Don Juan José Muñoz le había solicitado que buscara algún modo para ganar la apuesta que tenía contra Ruíz de Gamboa. Declaró que

“estando la vestia en la cancha, tomo una serda en la mano, y untada con un compuesto, de sangre de las Yndias, sesos de los Yndiesittos chicos después de enterrados, y sesos de los Yndios Mayores viexos después de enterrados revuelto todo aquella (...) la operasion, que causo en la yegua la serda que le tiro por que introducida esta en aquella el [cuerpo], la hace sugettar la carrera, corrió que assi se verifico, y que la yegua no correra hasya el año y que la Yegua tiene la serda entre cuero y carne y que si la traxeran se la sacara: Que igualmente con este propio unto, puede hacer que un hombre toma la forma de un sorro, de burro, de un pagaro como tranos, nucos, tucúqueres, lechuzas, y en una noche puede hir â maypo y volver: que Navien Manten, yndio que vive en las tierras de Enrique Rus es sienttífico machi, que en una noche va a la ciudad de santiago; que en una ocasión se volvió sorro este declarante, y lo pillaron y lo asoto, Quildooca de Pettervam y después se volvió Burro, y salió a retosar al Campo de noche, y assi tamvien lo pillaron y lo asotaron, y con los asotes: y con unos quejidos que da y le duelen, se vuelve otra ves a su forma de ombre: y que esto es quanto a pasado”²¹⁸

²¹⁷ De acuerdo a esto quedaba inmediatamente excluído de la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos. Recordemos la nombrada Ley 35, Titulo 1 del Libro 6 de Indias.

²¹⁸ A.N, R.A, V. 2877, F. 7.

Las inmundicias contaminan y corrompen, las porquerías infestan el cuerpo de los maleficiados. El maleficio es un daño que se hace a otro y ese daño se realiza contaminando y corrompiendo su cuerpo por medio de venenos. El veneno era la cualidad de alguna cosa maligna, nociva y opuesta a la vida que se tomaba por la bebida, en polvos u otra composición preparada para ocasionar la muerte a otro²¹⁹. Veneno asesino gracias a su capacidad de contaminar y corromper. Contaminar era manchar, inficionar, macular, secretamente y sin que se eche de ver. Metafóricamente correspondía a las ideas de corromper, viciar y depravar alguna cosa y se solía tomar también por heder, oler mal o despedir de sí mal olor. Por su parte corromper aludía a la persona que vicia, destruye, deprava y daña alguna cosa. Metafóricamente se utilizaba para hablar de otras cosas, como corromper las costumbres o la santidad, y se refería a inficionarlas, pervertirlas, viciarlas y dañarlas²²⁰. Los untos y compuestos maléficos, de esta manera, comprendieron sustancias animales, sustancias vegetales y también, sustancias humanas, inmundas, seguramente hediondas, que denotaban infecciones y destrucción.

Si recordamos la primera parte de esta investigación, en la causa contra Doña Tomasa Briseño una de las preocupaciones de la justicia era que Petrona, su nieta, quedara expuesta a las usanzas de su abuela, que la podían corromper y contaminar, dañar y manchar, destruir y macular. Estas ideas relacionadas al daño y la mancha se repiten también en el efecto que los maleficios tienen en el cuerpo de los embrujados. Así, lo que se manchó era el cuerpo, lo que se contaminó fue la carne, destruyendo el equilibrio de los humores, provocando enfermedad y muerte, pero también se destruyó y maculó el comportamiento adecuado de los cristianos temerosos de Dios, infestando sus prácticas y actitudes.

Recordemos también que la idea de infestación la utilizó Don Raymundo Pietas para referirse al estado en el que se encontraba el curato de Chillán en 1757. Una primera acepción de infestar es que el enemigo haga daños, estragos, correrías, entradas y hostilidades en las tierras, especialmente en las costas del mar. Es decir su primer significado se vincula con una situación de conflicto en un límite, en una frontera y la

²¹⁹ Definición de veneno en el Tesoro lexicográfico de la lengua española [En línea] <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

²²⁰ Ídem. Definición de corromper y contaminar.

ciudad de Chillán puede ser considerada bajo ese criterio. Se refiere al peligro del desborde de esos límites, pero también su significado se relacionó con la noción de infección y con la acción de inficionar, que era llenar de calidades contagiosas, perniciosas o pestíferas a algo o alguien. En el sentido moral se utilizaba para referirse a la acción de imbuir de malas opiniones, malas doctrinas o inducir al mal y como analogía era causar mancha en la nobleza o en la sangre, por mezcla de raza u otro defecto en la familia²²¹. Es decir, tuvo relación con la infección en el cuerpo por medio de la idea de contagio, con las costumbres por medio de la idea de imbuir de malas doctrinas y con el mestizaje, por la idea de la mancha causada por la mezcla de “razas” y todo esto se relacionaba al desborde del mundo indígena en el espacio de dominio del cristianismo católico. Son estas tres infecciones las que promovían los hechiceros indígenas, la infección de la carne, de la costumbre y de la “raza” (casta), la promoción de la mancha y la impureza en el cuerpo y en la comunidad.

Así, en el caso de Doña Juana, el esfuerzo estuvo en establecer si sus costumbres fueron contaminada al recurrir a sustancias dadas por indígenas (o negros) para corromper el cuerpo de su marido. Esta situación se convirtió en un aspecto importante a medida que fue avanzando el juicio, convirtiéndose en el centro de las preocupaciones de los jueces. Buscar ayuda entre los indígenas la convirtió en alguien indigno, independiente de si sus intenciones fueron buscar cura para la enfermedad de su marido, pues esta actitud denotaba una mancha en su honorabilidad y corrupción en sus costumbres.

²²¹ Definición de infestar e inficionar en Tesoro lexicográfico de la Lengua española. <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

3.5. La herencia del Capitán y las curaciones indígenas

A pesar de que la esclava Lorenza se retractó de las acusaciones que levantó en contra de Doña Juana a mediados de febrero de ese año²²², su defensa tuvo que presentar una seguidilla de testigos a su favor, interrogados desde el mes de Julio²²³.

Aunque todos coincidieron en que ella se mostró siempre atenta y cariñosa con su marido, cuidándolo en sus padecimientos, sin dejar su lado ni de día ni de noche cuando era atacado por las crisis, el día 14 de Octubre de ese año compareció el licenciado Don Alonso Romero de Saavedra ante el señor Licenciado Don Lucas Francisco de Vilva la viexa del consejo de su majestad su oidor y alcalde de corte más antiguo de la Real Audiencia, para afirmar que Doña Juana había pagado a la negra Lorenza para que realizara la retractación que la exculpó del delito por el que estaba siendo investigada, lo que la constituía en alguien indigno por lo que debía ser anulada la herencia que le había dejado su difunto marido²²⁴.

Esta nueva acusación representa un giro en la investigación, ya que los siguientes testigos fueron interrogados con el objetivo de comprobar si Doña Juana había recurrido a un indio “para que diese algunas yerbas o remedio para modijerar la condysion del dicho Juan Gutierrez”²²⁵ y que por estas sospechas se debía creer que si su marido, quien la “instituyo por heredera llevado del amor natural a su mujer, tuviera la más leve sospecha en materia tan grave como maleficiarle, no la hubiese instituido por heredera, porque hubiese desconfiado de su fe (...) teniéndola por indigna de la herencia”²²⁶.

El fiscal de la Justicia Real consideró que el sólo hecho de recurrir al conocimiento de la cultura dominada, era delito suficiente como para que la viuda perdiese sus derechos sobre la herencia del fallecido. Se podría argumentar que su intención era apoderarse de la

²²² Lorenza afirmó que la moza Magdalena nunca le dijo que Doña Juana Codozero le había dado sesos de asno a su marido, que este rumor lo escuchó en la plaza pública a negras y mulatas y que fue el odio que tenía en su contra por los castigos que daba a su hija lo que la había motivado a mentir. A.N, R.A, V. 2529, F. 67.

²²³ Los testigos presentados por la defensa de la viuda del capitán fueron: Hurbano de Vicuña (F. 73), Gabriel de Morales (F. 76), Don Diego Lusero (F. 78), Doña Bartolina Maldonado (F. 81), Mariana Villanueva (F.83), Mariana Ana Basurto (F. 84), Don Sebastián de Herrera (F. 88), Cattalina de Joxa (F. 89), la mestiza María de Aguilera (F. 91), el Reverendo Padre Antonio Aleman (F. 93).

²²⁴ Testimonio de Don Alonso Romero de Saavedra: A.N, R.A, V. 2529, F. 97.

²²⁵ A.N, R.A, V. 2529, F. 98.

²²⁶ A.N, R.A, V. 2529, F. 109.

cuantiosa herencia de un importante mercader y prestamista, puesto que esta pasaría al control de las arcas fiscales de su majestad, pero no es mi interés dirimir sobre las intenciones del fiscal, sino resaltar el argumento que esgrimió para alcanzar su cometido; que una mujer española recurriese a los indígenas en busca de curación se comprendía como el elemento que demostraba lo infestado de sus costumbres, haciéndola indigna ante la mirada de su marido y de los demás.

Su argumento, aunque válido, fue desestimado por la Justicia. Doña Juana Codozero fue absuelta el 4 de Diciembre de 1693 por falta de pruebas tras casi un año de investigación judicial, pero las actitudes sospechosas que la mantuvieron bajo la mirada escudriñadora de la Justicia Real durante esos doce meses se repetirían a lo largo del siglo siguiente en diversas oportunidades y por muchos españoles, hombres y mujeres que buscaron solución a sus padecimientos y enfermedades entre los indios difuminando los márgenes que habían construido alrededor de los indios hechiceros que mataban con maleficios.²²⁷,

Es por ello que la aproximación que tuvieron los españoles al mundo de las creencias y prácticas indígenas, inducen a la reflexión en torno a los aportes que el mundo asediado tuvo en la construcción de la identidad mestiza del territorio del Reino de Chile. Ya Solange Alberro ha indicado que para el siglo XVIII, en el caso mexicano, los españoles americanos dejaron de ser un español europeo²²⁸, por medio de un recorrido donde indígenas y europeos avanzaron la mitad del camino hacia el otro “al adoptar sin saberlo ni quererlo, una parte de sus características”²²⁹.

²²⁷ El 20 de septiembre de 1710 Bartholomé de Gaoña, vecino del partido de Colchagua recurrió a la machi de Parral para que curase a su mujer que se encontraba enferma. A.N, R.A, V. 2576, F.8. El 21 de Septiembre del mismo año el capitán y lugarteniente de alcalde provincial, Don Antonio Lucas de la Bega y Castro quien recurrió a la misma Machi para que sanase a su hija enferma. A.N, R.A, V. 2576, F.10. Micaela Carron también declaró que recurrió a la Machi Lucía para que la sanase de sus padecimientos. A.N, R.A, V. 2576, F. 44 y 45. En Julio de 1732, Don Bartolomé de las Cuevas insistía en que el indio Juan de Quiroga lo había maleficiado y daba como prueba de ello que le habían ordenado ir en busca de “un machi llamado Canchanchon en Maule” y que no lo había hecho por lo que se infiere que no quería que sanase. A.N, R.A, V. 2766, F. 14. En Mayo de 1739 Don Juan de León, cacique del Pueblo de Lluepeu y Machi, le hacía curaciones al hijo del Gobernador Don Thomas de la Sierra, quien se encontraba “enfermo de maleficio”. A.N, R.A, V. 1759, F. 4.

²²⁸ ALBERRO, Solange. *Del Gachupin al Criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. El Colegio de México. México D.F., 1992. Pág. 17.

²²⁹ Ídem. Pág. 46.

Gracias a las causas por hechicería conservadas en el Archivo Nacional de nuestro país, podemos observar cómo los españoles pertenecientes “al vulgo”, y otros que parecieran tener una formación intelectual específica como jueces y médicos, atribuyeron a la enfermedad orígenes sobrenaturales siguiendo las creencias de la tradición popular europea, demostrando que sus actitudes no se adscribían completamente a las pautas dictadas por las instituciones oficiales, fueran estas las del Rey o de la Iglesia.

Es por ello que puedo afirmar que la angustia ocasionada por la enfermedad propia o de seres queridos y la ineficacia de los remedios admitidos por la comunidad de los cristianos temerosos de Dios, desató un procedimiento que permitió la aculturación de los españoles y que abría espacios por donde el mundo indígena se entrometía haciendo desaparecer los márgenes que habían sido establecidos y disipando la marginalidad del indio hechicero, machi y curandero²³⁰ pues para todos el maleficio podía estar tras la enfermedad²³¹ constituyéndose como un espacio de mediación y encuentro entre culturas que tradicionalmente son puestas en disputa y entendidas de manera tal que la natural inferioridad de unos los condenaba a adaptarse , transformarse y adscribirse a la natural superioridad de los otros.

²³⁰ Luis Millones, antropólogo peruano, da una explicación diferente para la permanencia, después de trescientos años de contacto cultural, de la figura del hechicero para el siglo XVIII en el espacio andino. Su explicación pone el acento en la relación que los guacas, hechiceros indígenas, tenían con el ejercicio del poder político. Por ello comprende que el hecho de que los “alcaldes de naturales” permitiesen la continuidad de estas prácticas, se debió a la búsqueda de legitimidad frente a la comunidad. En mi opinión esta conclusión no considera elementos que el mismo autor ilumina, como aquello que tiene relación con la enfermedad y la salud y que como he querido expresar en esta investigación, permitía un espacio mediador entre el imaginario español y el indígena. MILLONES, Luis. “Los ganados del Señor: Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVII-XIX”, en: *Mesianismo e idolatría en los Andes Centrales*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1989.

²³¹ Juan Carlos Reyes también considera que no debe extrañar al observador del pasado colonial que tras dos siglos de presencia de medicina occidental, en el siglo XVIII los españoles acudieran tanto al médico cirujano calificado por el Tribunal del Protomedicato como al curandero, pues para todos la salud y la enfermedad estaba cargada de magia. REYES, Juan Carlos. “Del de amores y de otros males. Curanderismo y Hechicería en la Villa de Colima del siglo XVIII”, En: *Estudios de Historia Novohispana*, No. 016, enero 1996. [En línea] <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn16/EHN01606.pdf>

Conclusiones

Pensar en el mundo colonial del Reino de Chile, por medio de causas por hechicería de una institución imperial como lo fue la Real Audiencia de Santiago, nos remite a un pasado que concebía su mundo plagado de situaciones sobrenaturales que escapaban a su control. Esta característica adquiere ribetes particulares, en la medida en que pensamos que este espacio fronterizo del imperio tuvo siempre presente el problema de la dominación sobre el territorio y sobre el indio. Desde que comencé el trabajo, definiendo el tema y el problema, sus alcances y dificultades, sospeché que la brujería, la hechicería y los maleficios que fueron representados en los legajos judiciales estudiados, tendrían relación al posicionamiento del mundo hispano sobre el mundo indígena, pero me sorprendí, puesto que no esperé que el contexto fronterizo, de permanente tensión y negociación, tendría una importancia fundamental para comprender el tipo de marginación que se construyó por medio de la acusación de hechicería. Este tema, si bien no se aborda en esta investigación con la profundidad que quizás hubiese necesitado, se convirtió en un tema primordial para comprender las razones que tuvo la sociedad hispanocolonial para procesar y castigar a sujetos indígenas, acusándolos de brujos, culpándolos de los males que los aquejaron, temiéndoles por sus poderes maléficos, los que, a los ojos de los españoles, les dieron *otras armas* con las cuales concretar sus venganzas. Así, se abre un universo nuevo de investigaciones posibles que por los límites de este trabajo no pudieron ser abordados con mayor profundidad, y que tienen relación a las relaciones fronterizas, de contacto y mestizaje, que se dieron en este contexto de guerra.

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 de este territorio. En cuanto al cristianismo, fue ese el ámbito que se expresa en las causas criminales por hechicería, ya que por medio de ellos la sociedad hispanocolonial ordenó y dio sentido a su mundo. Al estar asociados con lo demoníaco, se constituyeron en el elemento más extraño y alejado del núcleo de sentido por el que ordenaban y comprendían el mundo que los rodeaba. Quienes no coincidieron con aquellos fundamentos, 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 y por ello, cuando fueron descubiertos (o señalados), el castigo que les fue asignado fue el destierro, el *extrañamiento* físico y simbólico de los dominios del cristianismo. No ser cristiano significó no pertenecer a la comunidad, era constituirse en lo otro, pero además, significó también convertirse en la amenaza que puso en peligro ese ordenamiento. Las marcas que dictaron 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 cristiana.

Por ello se convirtió en un efectivo mecanismo de desacreditación de unos y otros. Lo que se dio entre españoles²³², de españoles a indios²³³, entre los mismos indígenas²³⁴, e incluso de una esclava a una española²³⁵. Ser acusado de Brujo, hechicero o de realizar maleficios se convirtió en el medio por el cual se pudo infamar, deshonar y mancillar el nombre de alguien. Es necesario aclarar que los casos donde los procesados fueron hombres y mujeres hispanos, el brujo involucrado fue siempre el indio a quien recurrieron para conseguir sus propósitos. Es decir, el hechicero fue siempre el indígena, era él quien tenía la capacidad sobrenatural de causar daño enfermedad y muerte a otros. Por lo tanto, la amenaza estuvo en ellos. El delito de los españoles era involucrarse con estos sujetos espurios y sospechosos de los cuales se desconfió.

Pero su marginación no sólo ocurrió por ser lo no-cristiano, sino que 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. Lo que se marginó por medio de la acusación por brujería fue la expresión de los temores de una comunidad cristiana que por distintas razones se sintió frágil frente a amenazas que se

²³² El caso de Juan José Muñoz, hombre español, acusado por Pedro de Gamboa de haber recurrido a las hechicerías de un indígena llamado Miguel Guchuante para ganar una carrera de caballos. Archivo Nacional, Fondo de la Real Audiencia, año 1791. Volumen 2877, Pieza 3°, 60 hojas.

²³³ Ejemplo de esto son las causas contra Juan Joseph Acosta de 1739 y la causa contra Juan de Quiroga de 1731. La primera: Volumen 1759, Pieza 20°, 24 hojas. Y la segunda: Volumen 2766, Pieza 4°, 26 hojas y Volumen 2903, Pieza 37°, 18 hojas.

²³⁴ El caso de Tomasa Briseño de 1711 es un ejemplo de esto, y también el de Andrés Millacura de 1715. El Primero: Volumen 2576, Pieza 3°, 21 hojas. Y el segundo: Volumen 2990, Pieza 2°, 28 hojas.

²³⁵ El caso de Doña Juana Codozero de 1693 es emblemático: Volumen 2629, Pieza 2°, 101 hojas.

desbordaban, traspasando las fronteras reales e imaginarias que se habían construido para sí mismos.

El maleficio fue concebido como un arma con la cual los indios hechiceros causaron daño, provocaron enfermedades e indujeron la muerte de otros. Siguiendo las propuestas de Jean Delumeu sobre el miedo y la angustia, lo que propongo en esta investigación es que el maleficio causó un daño preciso al cual temer y al que podían hacer frente descubriendo al maleficiador y forzándolo a quitar el mal. Todos los peligros que provocaron ese sentimiento podían ser controlados en la medida que se identificara al culpable. Pero fue ese obstáculo el que se relacionó a la angustia. Este sentimiento radicó en que el maleficio fue un efectivo mecanismo para las venganzas de aquellos que buscaban sujetar a su dominio. Cualquier indio de esta masa numerosa y diversa podía ser un potencial vengador, cualquiera, especialmente si consideramos la tensa situación que se vivía con los indios en este contexto fronterizo. Pero el proyecto colonizador pretendió incluirlos dentro de los márgenes propuestos por los españoles, no buscaron su abolición ni su exterminio sino que su conversión. Esto los condujo a vivir una relación paradójica con quienes pretendían controlar y cristianizar. Debieron convivir y transformar a sujetos de los cuales desconfiaron. Y esa desconfianza nació porque se dieron cuenta que en ese proceso de conversión, los agraviaban constantemente, separándolos de sus familiares para impedir que sus creencias y costumbres se transmitieran, azotándolos si no obedecían alguna orden, destruyendo sus creencias y deidades y obligándolos a cambiar sus hábitos. Esto queda planteado como una propuesta, pero pienso que es lo que se puede observar por medio de estos casos. De todas formas, puedo decir que los miedos y las angustias de los cristianos temerosos de Dios convivieron en un mismo sujeto: el indio hechicero, lo que se agudizó debido a la fragilidad de su dominio en esta zona fronteriza del imperio, provocando un sentimiento de inseguridad contante que se acrecentó por el temor que tenían a los levantamientos indígenas que desde comienzos de la conquista se habían suscitado, lo que sumado a las malocas, a las periódicas epidemias y a los terremotos, agudizaron esa sensación de incertidumbre frente al dominio de los indios.

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 ellos, el mundo estuvo

también rodeado de magia y peligros sobrenaturales y por eso, en algunos de sus testimonios, podemos ver referencias a los elementos maléficos de su propia cultura. Quizás, en estos sentidos dominadores y dominados se asemejaban más de lo que se suele pensar.

Los indios hechiceros fueron los responsables de la corrupción, la inmundicia y la mancha de los cuerpos y las costumbres dentro de sus dominios. La relación con la infección estaba vinculada con la enfermedad. Existió una relación innegable entre los maleficios y la enfermedad, ya que para el mundo hispano, las enfermedades extrañas y enigmáticas se explicaron por medios sobrenaturales. Los maleficios invadían el cuerpo de los afectados, desequilibrando los fluidos y humores que mantenían la salud. El hechizo, fue concebido como un agente externo que amenazaba la armonía corporal que, para las concepciones de la época, eran necesarios para mantener su buen estado.

Las prácticas del hechicero indígena las comprendieron como venenos compuestos por porquerías; sustancias corporales y vegetales, hierbas y sangrazas, que debían ingresar al cuerpo de los maleficiados para que desequilibraran los fluidos provocando la enfermedad y la muerte. Estas sustancias fueron los intrusos con los que se *infestaba* el cuerpo hechizado. Así, el maleficio fue el daño que en venganza realizaron los indios hechiceros, contaminando y corrompiendo el cuerpo por medio de venenos. Pero la corrupción y la mancha que promovieron, no sólo afectó el cuerpo de los maleficiados, sino que también constituyó un peligro para toda la comunidad hispano criolla, debido a que se infestaron también las costumbres, imbuyendo de malas doctrinas a españoles e indios jóvenes, transmitiendo sus creencias y hábitos a pesar de los esfuerzos hechos por los españoles por desterrarlas y aunque creyesen que estaban destinadas a desaparecer ante la autenticidad del Dios verdadero.

De este modo, todo se relacionó al desborde del mundo indígena en el espacio de dominio del cristianismo católico. Son estas infecciones las que promovieron los brujos: la infección de la carne, de la costumbre y de la raza, la promoción de la mancha y la impureza en el cuerpo y en la comunidad.

Pero como he planteado en esta investigación, la marginalidad es siempre referencial, por lo que existieron otros elementos de referencia frente a los cuales la comunidad de los cristianos temerosos de dios no tuvieron la hegemonía en el proceso suscitado tras el contacto. Las enfermedades formaron parte del imaginario hispano de lo maléfico, por lo que muchas veces los dominadores recurrieron a estos brujos en busca de sanación y curación de sus padecimientos, cuando los médicos oficiales y los remedios aceptados por el cristianismo católico fallaban, haciendo que los márgenes que se habían construido para sí mismos pareciesen difuminarse, ya que no fueron ni tan claros ni tan estrictos como podríamos imaginar cuando pensamos en las relaciones de dominación que se dieron en el pasado colonial.

Verónica Arévalo, en su tesina para optar al grado de Licenciada en Historia, sostiene como hipótesis central que los españoles que integraron la sociedad colonial chilena de los siglos XVI y XVII, fueron sujetos heterogéneos y permeables frente a las demás culturas, así como los subalternos que discursiva y socialmente se construyeron, poseían la capacidad de influenciar a los primeros. Ella sostiene que las actitudes de los españoles frente a los saberes subalternos no se habrían restringido a la negación y represión, sino que es posible encontrar instancias de prácticas alternativas, como la participación y la apropiación²³⁶. Algo similar propone Solange Alberro en su estudio sobre la transformación del español y de cómo dejaron de serlo a través del contacto con los indígenas mexicanos²³⁷. Mientras que el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán identificó a la medicina como el espacio mediador, en el terreno de las creencias, entre la cultura indígena y la española²³⁸.

En mi opinión, las causas por hechicería con las que he dialogado durante esta investigación, estarían dando luces en esta dirección, ya que en ellas el margen que se había establecido por medio del imaginario de lo maléfico, parece muchas veces perderse en

²³⁶ ARÉVALO, Verónica. "... y fue tanta eficacia, que le quitó el mal como con la mano". Prácticas de participación y apropiación de los saberes subalternos por españoles. Reino de Chile, siglos XVI y XVII". Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia. Profesor guía: José Luis Martínez Cereceda, Universidad de Chile, Santiago, 15 de diciembre de 2009.

²³⁷ ALBERRO, Solange. *Del Gachupin al Criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. El Colegio de México, México D.F., 1992.

²³⁸ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Fondo de cultura económica, México D.F., 1992.

relación al eje salud/enfermedad. Los dominadores recurrieron a los conocimientos de la cultura asediada y con ello permitieron que la infección de costumbres impropias perdurara en medio de sus casas, de sus ciudades y de sus cuerpos.

Las causas por hechicería del tribunal de la Real Audiencia se presentan como un efectivo mecanismo para reconocer los márgenes y los imaginarios coloniales, gracias a que permiten una lectura del reverso de lo normativo, dando a conocer la cotidianeidad de sucesos que atormentaron a la sociedad hispanocolonial, cuya importancia podemos apreciar en el cuidado y escrúpulo con el que trataron estos procesos, llegando a imponer, en uno de los casos, el mandato de perpetuo silencio que se ordenaba para causas que significaban un conflicto permanente entre los involucrados.

En síntesis, la causa contra de la cacica Doña Tomasa Briseño permite reconocer que los principios del cristianismo católico fueron las bases que configuraron el núcleo de sentido y de pertenencia en el mundo colonial del Reino de Chile, constituyendo a la acusación por brujería y hechicería en un efectivo mecanismo de desacreditación de la honra y del nombre. La causa contra los brujos de Chillán permitió reconocer el peligro percibido tras la brujería, observar la transgresión. Así se puede afirmar que las causas por brujería y la transgresión que implicaron se explica en primer lugar por la situación fronteriza del Reino de Chile y de la zona específica donde se asentaron estos sucesos y por el permanente problema de dominación que se vivió (y sufrió) en este espacio sobre los indios, a quienes se temió y acusó de ser brujos y causar mal, enfermedad y muerte por medio de maleficios, corrompiendo los cuerpos cristianos y las costumbres que el orden hispano colonial propuso. Así, el peligro fue el indio que podía concretar sus venganzas por medio de los maleficios, el mismo indio que acechaba tras la frontera del río Biobío y que debilitaba el dominio español. Finalmente, la causa contra Doña Juana Codozero permitió identificar el vínculo existente entre el maleficio y la enfermedad, los escritos de los médicos que realizaron la autopsia al Capitán Juan Gutierrez Casaverde, no sólo descubrieron el cuerpo del difunto, sino también las creencias que sobre la enfermedad circulaba entre ellos, entre los jueces y entre los vecinos del presunto maleficiado. Por otro lado nos permite observar cuales fueron las sustancias maléficas a las que temieron, cuyas implicaciones de impureza y corrupción fueron aplicadas a ellas, a los hechiceros y a las

consecuencias corporales y sociales de sus malas influencias. Las otras causas trabajadas de manera complementaria expresan todos los puntos tratados en este recorrido, cualquiera de sus protagonistas podrían haber contado las historias que he intentado relatar en esta investigación, las afirmaciones y conclusiones aquí presentes se infirieron y se sostienen gracias a todas y cada una de las causa revisadas. Algunos temas que aparecieron no fueron explorados, pero quedan como trabajo pendiente. Por ejemplo, la animalidad del indio hechicero, sus habilidades zoomórficas y la bestialidad con la que fue comprendido por los españoles, su aproximación a lo salvaje, fue un tópico que se tuvo que dejar de lado por cosas de tiempo, espacio y prioridades.

Para finalizar, debo decir que con esta investigación sobre la marginalidad colonial en el Reino de Chile, pretendo aportar humildemente nuevas miradas y nuevas reflexiones al complejo y misterioso proceso de mestizaje. A partir de aquí deseo seguir explorando este complejo periodo y esta zona fronteriza, que aún hoy, tiene mucho que decirnos sobre nuestros propios márgenes y sobre nuestros propios marginales.

Bibliografía

Documentos de Archivo

Codozero, Juana. Viuda de Juan Gutierrez Casaverde – criminal en su contra por haber maleficiado al dicho su marido Año: 1693, Volumen 2529, Pieza 2°, 101 hojas.

Garcés de Marcilla, Antonio –con el Protector General de Indios- por la defensa de Petrona, india nieta de Tomasa Briceño, cacica del pueblo de Malloa, acusada de ejercer la hechicería, Año: 1711, Volumen 2576, Pieza 3°, 21 hojas.

Millacura, Andrés –Indio- criminal en su contra por hechicero, Año 1715, Volumen 2990, Pieza 2°, 28 hojas

Quiroga, Juan de –Indio- con Bartolomé de las Cuevas sobre un maleficio que le imputa. Año: 1731, Volumen 2766, Pieza 4°, 26 hojas y Volumen 2903, Pieza 37°, 18 hojas.

Acosta, José –indio-. Juicio que se le sigue por hechicero Año: 1739, Volumen 1759, Pieza 20°, 24 hojas.

Lagos, Carlos (Protector de los indios de San Bartolomé de Chillán):

Representación que hace a la Real Audiencia sobre los excesos de justicia cometida 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. Año: 1749-1757, Volumen 495, Pieza 4°, 90 hojas.

Muñoz, José con Pedro Gamboa, sobre nulidad de una carrera de caballos, por haberla conseguido valiéndose de hechicería, Año: 1791, Volumen 2877, Pieza 3°, 60 hojas.

Bibliografía General

AEDO, Roberto, Et.Al. *Espacios de transculturación en América Latina*, Ed. LOM, Santiago, 2005.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Fondo de cultura económica, México D.F, 1992.

- *El proceso de aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F, 1957.

ALBERRO, Solange. *Del Gachupin al Criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. El Colegio de México. México D.F., 1992.

ALBORNOZ, Ana María (y otros). *Introducción a la complejidad herbolaria de la Medicina tradicional Mapuche. Pampa Patagonia Argentina: análisis multidisciplinario*. Universidad de Siena, Italia, 2004. [Disponible en Línea] www.unisi.it/ricerca/centri/cisai/Albetal.doc

ALBORNOZ, María Eugenia. “El mandato de ‘silencio perpetuo’. Existencia, escritura y olvido de conflictos cotidianos (chile, 1720-1840)”. En: Cornejo, Tomás y González, Carolina, *Justicia, Poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*, Santiago, Ed. Universidad Diego Portales, 2007.

AMODIO, Emanuele. “Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII”. En: **Revista Asclepio**, núm. 1, Vol. 49, 1997, páginas 95-129. [Disponible en Línea] <http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/viewArticle/380>

ANDAUR, Gabriela. “Relaciones interétnicas en Santiago colonial: La cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del Convento de San Agustín (1610-1700), Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, Profesor guía: Celia Cussen, Universidad de Chile, 2009, 83 pp.

ARAYA, Alejandra. “La fundación de una memoria colonial: la construcción de sujetos y narrativas en el espacio judicial del siglo XVIII”. En: Cornejo, Tomás y González, Carolina. *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*, Santiago, Ed. Universidad Diego Portales, 2007, pág. 185-219.

- “Justicia, cuerpo y escritura en la sociedad colonial Americana: intersticios de transculturación y aculturación”, En: Aedo, Roberto, *Espacios de transculturación en América Latina*, Santiago, Lom ediciones, 2005.
- “El castigo físico: El cuerpo como representación de la persona. Un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII”, En: **Revista Historia**, Santiago, año LVI, nú.39, julio-diciembre de 2006.

ARÉVALO, Verónica. “... y fue tanta eficacia, que le quitó el mal como con la mano”. Prácticas de participación y apropiación de los saberes subalternos por españoles. Reino de Chile, siglos XVI y XVII”. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia. Profesor guía: José Luis Martínez Cereceda, Universidad de Chile, Santiago, 15 de diciembre de 2009.

ARMUS, Diego. “La enfermedad en la historiografía de América Latina Moderna”. [Disponible en Línea] <http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/140/137>

ALBERRÓ, Solange, “La Historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas”. En: **Historia Mexicana**, núm. 2, vol. 42, Octubre-Diciembre 1992, Páginas 333-351. [Disponible en Línea] <http://www.jstor.org/discover/10.2307/25138849?uid=3737784&uid=2&uid=4&sid=21101493133793>

- *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

- *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo.* Editorial El Colegio de México, México. D.F., 1992.

BAÉZ-JORGE, Félix. “La satanización de las deidades mesoamericanas (Perversiones y fantasías en el imaginario colonial)” En: **Revista académica para el estudio de las religiones**, tomo III, Ritos y creencias del nuevo milenio. Una perspectiva transcultural. [En línea] http://www.revistaacademica.com/TIII/Capitulo_2.pdf

BERNARD, Carmen, “De lo étnico a lo popular: circulaciones, mezclas, rupturas”. En: **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates, 2006 [En línea], <http://nuevomundo.revues.org/index1318.html>

BERNARD, Carmen y GRUZINSKI, Serge. *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Fondo de Cultura económica, México, 1992, 221 pp.

BIENKO, Doris. “El cuerpo de la posesa. Discurso y práctica en torno a la posesión demoníaca en la Nueva España”. En: **Revista Destiempos**, núm. 14, Marzo-abril 2008 [Disponible en Línea] <http://www.destiempos.com/n14/Bienko.pdf>

BLÁSQUEZ, Juan. “Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820)”, En: **Espacio, Tiempo y Forma**, Serie IV, Historia Moderna, t. 7, 1994, págs. 71-98 [En línea] <http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:ETFSerie4-F6B9DFA9-CFD2-6DB4-89DD-5B9709912A71/PDF>

BOCCARA, Guillaume. *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial.* Editorial ILAM, 2007.

- “Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza chilena del siglo XVI al siglo XVIII”, En: Pinto, Jorge. (Edit.) *Del discurso colonial al pro-indigenismo.* Ensayos de Historia Latinoamericana, Temuco, 1996; “Mundos Nuevos en la Frontera del Nuevo Mundo”. [Disponible en Línea] <http://nuevomundo.revues.org/426>
- “Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2001 [Disponible en Línea] <http://nuevomundo.revues.org/426>

BURKE, Peter. *¿Qué es la historia cultural?* Editorial Paidós, Barcelona, 2006.

CAMPAGNE, Fabian. “Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía”. [Disponible en Línea]: <http://www.raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/86640/111654>

CAMPOS Navarro, Roberto. “Curanderismo, medicina indígena y proceso de legalización”. En: **Nueva Antropología**, 1997, XVI (agosto) [Disponible en Línea] <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=15905304>

CASANOVA, Holdenis. *Diablos, Brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, 1994.

CEBALLOS, Diana. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1995, 249 pp.

- “Grupos sociales y prácticas mágicas en el nuevo reino de Granada durante el siglo XVII”. En: **Revista Historia Crítica**, núm. 22, Diciembre 2001, Páginas 51-75. [Disponible en Línea] <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/400/view.php>

CHARTIER, Roger. **El mundo como representación**, ed. Gedisa, Barcelona, 2002.

DE MELLO E SOUZA, Laura. “Brujería em três tempos: o sabá entre a Europa, a África e a America”. En: O’Phelan, Scarlett; Salazar-Soler, Carmen. *Passeur, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo Ibérico, siglo XVI-XIX*. Institut Français d’études andines. 181-196 pp.

DELUMEAU, Jean. *El miedo en occidente*. Ed. Taurus. Santiago. 2002.

DÍEZ, José María. “Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro”. En: **Bulletin Hispanique**. Núm. 87, N°1-2, 1985. pp. 47-87. [Disponible en Línea] http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hispa_0007-4640_1985_num_87_1_4554

DOUGNAC, Antonio. “El delito de hechicería en Chile Indiano”. En: **Revista Chilena de Historia del Derecho**, núm. 7, 1978.

DURAND, Gilbert, *las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

DUVIOLS, Pierre. *Cultura Andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1988, 73 pp.

ESCOBAR, Cecilia. “Antropología médica: una visión cultural de la salud”. En: **Revista Hacia la promoción de la Salud** [Disponible en Línea] <http://promocionsalud.ucaldas.edu.co/index.php?option=content&task=view&id=49>

FABERMAN, Judith. “Hechicería, cultura folclórica y justicia capitular. El proceso de Tuama (Santiago del Estero), 1761”, En: **Revista Andes**, núm. 11, Cepiha-Universidad Nacional de Salta, 32 pp. [Disponible en Línea] <http://www.educ.ar/educar/lm/1193692004948/kbee:/educar/content/portal-content/taxonomia-recurso/recurso/619c4f0f-b430-4127-83e8-efb624048107.recurso/782b6736-1301-4668-8354-3387f1cb83ee/AND0811.pdf>

FARGE, Arlette, *Lugares para la historia*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2008

FOERSTER, Rolf. *Jesuitas y Mapuches 1593-1767*. Editorial Universitaria, Santiago, 1996

FOUCAULT, Michelle. *Yo Pierre Riviere, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano... Un caso de Parricidio presentado por Michele Foucault*. Tusquets Editores, Barcelona, 1976.

GALUCCI, Lissandro, “Las fuentes judiciales y el estudio de los sectores subalternos. Desafíos y posibilidades de su relación en la investigación historiográfica”. [Disponible en Línea] <http://www.refa.org.ar/descargas/numero-1/refa-fuentes-lisandro-galucci.pdf>

GAREIS, Iris. “Brujería y Hechicería en Latinoamérica: Marco Teórico y Problemas de Investigación”. En: **Revista académica para el estudio de las religiones**, tomo III, Ritos y creencias del nuevo milenio. Una perspectiva transcultural. [En línea] http://www.revistaacademica.com/TIII/Capitulo_1.pdf

GINZBURG, Carlo. *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Ed. Muchnik, Barcelona, 1991.

GÓNGORA, Mario. “Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile, (Siglos XVI a XIX)”, En: **Estudios de historia de las ideas y de historia social**, Valparaíso, 1980, 341-390 pp;

GONZÁLEZ Zavala, Tanya. Noemí Quezada: Enfermedad y Maleficio. Unam. Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2 ed. 2000, 181 pp. Reseñas y Comentarios [online]. Disponible desde Internet: http://www.escritos.buap.mx/escr25/rese_quezada.pdf

GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de cultura económica, Mexico D.F, 1991.

GUGLIELMI, Nilda, *Marginalidad en la edad media*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1986, Rivadavia

JARA, Alvaro. *Guerra y Sociedad en Chile. La transformación de la Guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*. Editorial Universitaria, Santiago, 1971.

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”, en: Passagens. *Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro: vol. 1. no.1, janeiro/julho 2009, p. 79-93.

LAGARRIAGA, Isabel. “Algunos elementos chamánicos entre iluminados o alumbrados de la Nueva España”. En: **Revista académica para el estudio de las religiones**, tomo III, Ritos y creencias del nuevo milenio. Una perspectiva transcultural. [En línea] http://www.revistaacademica.com/TIII/Capitulo_4.pdf

LAVAL, Enrique. *Cincuentenario de la última epidemia de Viruela en Chile*. **Revista de Infectología**, Edición de Aniversario, 2003. 11-112 pp.

LEÓN, Leonardo. “Que la dicha herida se la dio de buena, sin que interviniese traición alguna...”: El ordenamiento del espacio fronterizo mapuche, 1726-1760”. En: **Revista de Historia social y de las mentalidades**, núm. 5, invierno 2001, 129-165 pp.

MALLO, Silvia, “Entre dichos, imágenes y diálogos coloniales. Una aproximación al lenguaje rioplatense tardocolonial.”, En: **Revista de Historia Social y de las Mentalidades**. Vol. 14, N.2, 2010.

MEDINA, José Toribio. *Diccionario biográfico Colonial de Chile*. Imprenta Elzeviriana, Santiago, 1906.

MANDRESSI, Rafael, “Disecciones y anatomía”. En: Corbin. A, Courtine. J, Vigarello. G. (eds). *Historia del Cuerpo. Del renacimiento al siglo de las luces. V.1*, TaurusHistoria, Bogotá, 2005. Pág. 301- 321.

MARROQUIN, Enrique. “La cueva del diablo. Análisis y reconstrucción de un mito Zapoteco”. En: **Revista académica para el estudio de las religiones**, tomo III, Ritos y creencias del nuevo milenio. Una perspectiva transcultural. [En línea] http://www.revistaacademica.com/TIII/Capitulo_3.pdf

MENA, María. “Indios, curas y demonios. Imaginario y representación de una causa judicial en Chillán de, siglo XVIII”. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia. Profesor Guía: Joaquín Fernández, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2011.

MENDEZ, Luz María. “La población indígena, su distribución espacial y el proceso de aculturación en la Araucanía. (Siglos XVII y XVIII)”En: **Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria 3**, Buenos Aires, 1994, 9-41 pp.

MEDINA, Eduardo y PRADO, María Teresa. “Proposiciones acerca del concepto de medicina tradicional”. En: Silva, Osvaldo, Medina, Eduardo y Tellez Eduardo (Editores), **Encuentro de Etnohistoriadores**, Revista Serie Nuevo Mundo: cinco siglos, N.1, Santiago, 1985.

MELLAFE, Rolando, “Historia de la mentalidades: una nueva alternativa”, En: **Cuadernos de Historia**, 1982.

- “Las primeras crisis coloniales, formas de asentamiento y el origen de la sociedad chilena: siglos XVI y XVII”. [Disponible en Línea] <http://es.scribd.com/doc/7347241/MC0012764-ROLANDO-MELLAFE-Las-Primeras-Crisis-Coloniales-Formas-de-to-y-El-Origen-de-La-Sociedad-Chilena-Siglos-XVI-y-XVII>.
- “El acontecer infausto en el carácter chileno: una proposición de historia de las mentalidades”. En: ATENEA Revista de ciencia, arte y literatura. Núm. 442, segundo semestre, año 1980. 121-128 pp.

MILLAR, René. *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano*. Ediciones Universidad Católica de Chile., Santiago, 2000.

MICHELI, F., NOGUÉS, M., ASCONAPÉ, J., FERNÁNDEZ, M., BILLER, J. (Eds). *Tratado de Neurología Clínica*. Editorial Médica Panamericana. Buenos Aires, 2003.

MILLONES, Luis, *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena*, Instituto Indigenista Peruano, Serie Monográfica n.18. Lima. 1967.

- *Mesianismo e Idolatría en los Andes Centrales*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1989.
- “Los ganados del Señor: Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVII-XIX”, en: *Mesianismo e idolatría en los Andes Centrales*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1989.
- “Los niños sin bautizar también se van al cielo”. En: *Perspectivas Latinoamericanas*, Núm.12, Universidad Nacional de San Marcos, Perú, 2005.

MONTECINOS, Sonia. *Ritos de vida y muerte: brujas y hechieras*. Editorial Sernam, Santiago, 1994.

MUÑOZ FELIÚ, Raúl, *La Real Audiencia de Chile*, Santiago, Escuela Topográfica “La gratitud Nacional”, 1937.

PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Bristol: Cambridge UP, 1982.

PALACIOS, Enrique. “Mujer y magia en el occidente medieval: Una aproximación a la brujería europea desde el siglo VII al XV”. Tesina para optar al grado de Licenciado en Historia. Profesor Guía: Beatriz Meli, Universidad de Chile, 2001.

PINTO, Jorge y VILLALOBOS, Sergio. *Araucanía. Temas de Historia fronteriza*, Temuco, 1989

PINTO, Jorge. “Misioneros y Mapuches: el proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile”. En: Silva, Osvaldo, Medina, Eduardo y Tellez Eduardo (Editores), **Encuentro de Etnohistoriadores**, Revista Nuevo Mundo: cinco siglos, N.1, Santiago, 1985.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2008.

RAMOS, Gabriela y URBANO, henrique (compiladores). *Catolicismo y extirpación de idolatrías/ Siglo XVI-XVIII*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1991.

REYES, Juan Carlos. “Del de amores y de otros males. Curanderismo y hechicería en la Villa de Colima del siglo SVIII”, En: **Estudios de Historia Novohispana**, núm. 16, enero 1996. [Disponible en Línea] <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn16/EHN01606.pdf>

RIOS, Martín. “De la Historia de las Mentalidades a la Historia Cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX”. En *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 37, enero-junio 2009, UNAM, México, pág. 97-137. [En línea] <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=94114917004>, Al 18/06/2011.

SÁNCHEZ, Ana. “Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay siglo XVIII), Archivos de Historia Andina 11. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1991.

SÁNCHEZ Capdequi, Celso. “El imaginario cultural como instrumento de análisis social”. En: **Política y Sociedad**, núm.24, Universidad Pública de Navarra, Madrid, 1997, 151-163 pp. [Disponible en Línea] <http://revistas.ucm.es/cps/11308001/articulos/POSO9797130151A.PDF>.

SENN, Armando. *La brujería entre los Mapuches. Tesis para optar al grado académico de Licenciado en Historia*. Profesor Guía: Osvaldo Silva Galdames, Universidad de Chile, Santiago, 1985, 124 pp.

SILVA, Fernando. *Tierras y pueblos de indios en el Reino de Chile. Esquema histórico-jurídico*. **Revista de Estudios de Historia del Derecho Chileno**, N. 7

SIERRA CARRILLO, Dora, “Las plantas invocan, los dioses escuchan. Las plantas en las fiestas”. En: dirección de etnohistoria, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. [En línea] http://www.etnohistoria-inah.gob.mx/images/stories/pdfs/publicaciones/sierra/05_dioses.pdf

- “Magia y Hechicería. La flora en documentos coloniales”. En: Dirección de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.[En línea] http://www.etnohistoria-inah.gob.mx/images/stories/pdfs/publicaciones/sierra/02_magia.pdf

SILVA, Osvaldo. “Aproximaciones al estudio del mestizaje en Chile durante los siglos XVI y XVII”. En: PINTO, Sonia (editora) **Familia, Matrimonio y Mestizaje en Chile Colonial**, Revista Serie Nuevo Mundo: cinco siglos. N.4, Santiago, 1990.

TOURNIER, Leon. *Las drogas Antiguas en la medicina popular de Chile*. En: Revista de la Sociedad de Folklore Chileno. Tomo I. Publicado en los anales de la Universidad de Chile, tomo CXXVII. Imprenta Cervantes, Santiago, 1911, 46 pp.

VALENZUELA, Eduardo.” Matrices de comprensión: la formación del modelo judicial de la brujería en Chile colonial (S. XVIII)”. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Profesor Guía: José Luis Martínez, Universidad de Chile, Santiago, 2011.

VERGARA, María del Carmen. Tres concepciones históricas del proceso salud-enfermedad. Revista Hacia la Promoción de la Salud [online], Enero - Diciembre 2007. Volumen 12. págs. 41 – 50 Disponible desde Internet: http://promocionsalud.ucaldas.edu.co/downloads/Revista%2012_4.pdf

VIGARELLO, Georges y PORTER, Roy. “Cuerpo, salud y enfermedad”. En: Corbin. A, Courtine. J, Vigarello. G. (eds). *Historia del Cuerpo. Del renacimiento al siglo de las luces. V.I.*, Taurus Historia, Bogotá, 2005.

VILLALOBOS, Sergio. *Para una meditación de la Conquista*. Editorial Universitaria, Santiago, 1977.

- *Los Pehuenches en la vida fronteriza*, Santiago, 1989; *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la Guerra de Arauco*, Santiago, 1996

VILLANUEVA, Cinthia. “Brujería y hechicería sexual: las redes de su aprendizaje según procesos inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII. Tesina para optar al Grado de Licenciada en Historia. Profesor Guía: Dra. Norma Castillo, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008, 164 pp. [Disponible en Línea] <http://148.206.53.231/UAMII14272.pdf>

VOVELLE, Michel, *Aproximación a la Historia de las Mentalidades Colectivas*, Ed. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, Perú, 2003.

- *Ideologías y mentalidades*, Ed. Ariel, Barcelona, 1985.

WHITE, Hayden, *El contenido de la Forma*, Barcelona, Ed. Paidós, 1992. Pág. 25.

ZORRILLA, Enrique. *Esquema de la justicia en Chile Colonial*, Santiago, colección de estudios y documentos para la historia del derecho chileno, 1942, Pág.59.