escrituras americanas

EA

Vol. 4 N° 1/2
2020

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CHILE

eeaa / Vol. 4 – Nº. 1/2 – 2020

DIRECTOR
Jorge Pavez Ojeda (UMCE)

Editora invitada:
Lilith Kraushaar H.

CONSEJO DE REDACCIÓN
Andrés Ajens (Universidad de Chile)
Mauricio González (UMCE)
Marcela Rivera (UMCE)
escrituras americanas

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Rector: Jaime Espinosa Araya
Director de Extensión y Vinculación con el Medio:
María Victoria Polanco
Fondo Editorial UMCE

Departamento de Filosofía
Director:
Mauricio González Villarroel
Secretaria Académica:
Marcela Rivera Hutinel
Fono (56 2) 22412467
Avenida José Pedro Alessandri 774
Ñuñoa, Santiago de Chile

Correo electrónico:
escriturasamericanas@umce.cl

Suscripción y canje:
Biblioteca Central UMCE
Email: biblioteca@umce.cl

Diseño y diagramación:
Daniela Boza Lagos

ISSN: 0719-3416 Versión en línea

Se permite la reproducción parcial o total citando debidamente la fuente.

Traductores *eeaa*:
Jaime Donoso
Jorge Pavez

CONSEJO EDITORIAL

Belén Altuna (Universidad del País Vasco, España)
Elixabete Ansa (Universidad Católica de Chile, Chile)
Luciana Cadahia (FLACSO, Ecuador)
Jill H. Casid (University of Wisconsin, EE.UU)
Susana Drapper (Princeton University, EE.UU.)
Jaime Donoso (independiente, Chile)
Eloy Fernández (Universitat Pompeu Fabra, España)
Alessandro Fornazzari (University of California-Riverside, EE.UU.)
Verónica Gago (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
José G. Gandarilla (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Héctor Guerra (Universidade Federal do Paraná, Brasil)
Claudio Ibarra (Universidad de Barcelona, Cataluña)
Adriana Johnson (University of California-Irvine, EE.UU.)
John Kraniauskas (University of London-Birkbeck, Reino Unido)
Lilith Kraushaar (independiente, Chile)
Jacques Lezra (New York University, EE.UU.)
André Menard (Universidad de Chile, Chile)
Cristina Moreiras (University of Michigan, EE.UU.)
Alejandra Osorio (Universidad Autónoma de México-Cuajimalpa, México)
João Pacheco de Oliveira (Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil)
Pablo Pérez Wilson (City University of New York, EE.UU)
Roxana Pey (Universidad de Chile, Chile)
Julio Ramos (University of California-Berkeley, EE.UU)
Silvia Schwarzböch (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Diego Tatián (Universidad de Córdoba, Argentina)
Esteban Ticona (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia)
José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid, España)

escrituras americanas
Vol. 4 No. 1/2, año 2020

Perspectivas sobre magia y brujería
Editora invitada: Lilith Kraushaar H.

ARTÍCULOS

Michael Taussig 4 La magia del cadáver (una vista previa)

Lilith Kraushaar Henríquez 31 Ritos mágicos de venganza. Memorias de la desilusión.

Stephan Palmié 87 Pensando con *ngangas*: Reflexiones sobre la encarnación y los límites de las «apariencias objetivamente necesarias»

María del Carmen Macuil García 151 Con la magia en el cuerpo. Pasado y presente de un conjuro contra las brujas en México

Jimena Jerez Bezzenberger 188 Plantas mágicas, una episteme en resistencia

Fernando Guerrero Martínez 247 Presencias faunísticas en prácticas mágicas y adivinatorias de pueblos mayas contemporáneos

André Menard 282 Entre el simulacro y la autoctonía. Gentilares, *chullpa*, salamancas

Claudia Carranza Vera 307 Fórmulas y estructuras narrativas para realizar pactos explícitos con el diablo en la tradición oral de México

DESCLASIFICACIONES

Gerardo Fernández Juárez 330 *Mohán y yatiri*: Un diálogo chamánico cuatrocientos años después

Claudio Gay 354 Brujería y adivinación. Extractos de *Usos y costumbres de los Araucanos* [1873, libro póstumo]

La magia del cadáver (una vista previa)[1]

Michael Taussig
Columbia University

En memoria de Gabriel Izquierdo, SJ
(1946-2016)

Resumen
Lo que sigue es el anticipo de un trabajo más largo llamado *La magia del cadáver*. Se proponen aquí las nociones de narcorelato y sacrificio estatal, para describir las relaciones entre vivos y muertos, asesinos y asesinados, cuerpo y secreto. Se revisan los cultos al cadáver documentados en la antropología del matar desarrollada en África central y del sur, Australia y Amazonía, etnografías complementadas con las investigaciones realizadas por el autor en Colombia, Palestina y Estados Unidos.
Palabras claves: cadáver, muerte, matar, narco, magia

Abstract
What follows is a preview of a longer work called *Corpse Magic*. The notions of *narcorelato* and State Sacrifice are used to describe the bonds between the living and the death, slayer and slain, secret and body. Corpse worship is considered under the insights of the anthropology of slaying developed in Central and Southern Africa, Australia and Amazonia. These ethnographies are complemented by the author's researches in Colombia, Palestine and the USA.
Keywords: corpse, death, killing, narco, magic

1 Traducción de Jorge Pavez O.

"Guardémonos de decir que la muerte se contrapone a la vida. El ser vivo es solo una especie del muerto, y una especie muy escasa."
Nietzsche*, La gaya ciencia.*

Nota del autor

Se ha señalado que matar crea un vínculo místico entre el asesinado y el asesino.

En otras palabras, matar une tanto como separa.

En algunos casos se ha dicho que la víctima habita el asesino.

Eso es lo que llamo "magia del cadáver".

Puede ocurrir automáticamente tras la muerte por asesinato, o puede ocurrir como resultado de maniobras a las que deberé referir aquí.

¿Qué pensar entonces, hoy, del asesinato de tres personas diarias por la policía norteamericana, personas desproporcionadamente indígenas, negras e hispanas? ¿Qué pensar de las masacres tras masacres que ocurren en esta tierra hermosa, en las escuelas, los centros comerciales, los eventos deportivos, los eventos musicales y en los tiroteos entre pandillas? Y entonces, si aún se siente capaz, considere las cuatro o cinco mujeres asesinadas diariamente por maridos o novios o exnovios.

¿Existe en estas situaciones el vínculo místico entre asesino y asesinado?

Imposible, se dirá.

He aquí la pregunta: ¿Qué es lo más temible, la magia del cadáver o su falta?

¿Y qué de la transmisión en línea de las matanzas por cámaras de teléfonos? ¿No estarán transmitiendo también la magia del cadáver?

La efracción

En la víspera del año nuevo 2014, en un pueblo agroindustrial colombiano que considero como mi segundo hogar, fue profanado el cementerio. El cuerpo recién sepultado de un joven pandillero fue removido y cortado en pedazos. Cómo entraron los asaltantes es un misterio, considerando que el sacerdote había recién construido un muro de concreto de nueve metros de alto alrededor del cementerio, el que ocupa una cuadra entera cerca del centro del poblado.

Dos semanas después, fue traspasado otro cementerio en una pequeña localidad a ocho kilómetros de ahí, y ocurrió lo mismo.

El porqué de estos actos es el tema de este libro, dado que mucha gente decía que fueron realizados para impedir que los cadáveres preparados mágicamente mataran a sus asesinos.

Esta frase es extraña. Se lee pero nada se disipa. Es como un pájaro que desaparece en vuelo.

Ocurre lo mismo al escribirlo. Por un momento hace sentido, y luego todo se escurre. El ritmo del lenguaje queda intacto pero las palabras no.

Aparentemente, esto sugiere una conexión entre el lenguaje y el cadáver, paralela a la conexión entre la vida y la muerte. Pero una vez que el cadáver vuelve a la vida para matar al asesino ¿que puede hacer el lenguaje sino entregar el alma?

Solo después pude ver esta magia del cadáver como un elemento, aunque exótico, de lo que concibo como el imperio de la ley, es decir, la venganza, como lo que mantiene unida la sociedad.

Solo después ví que la magia del cadáver suscita preguntas de amplio alcance sobre las posibilidades espirituales de un cuerpo asesinado, sea el de Jesús Cristo o los de matanzas policiales en los Estados Unidos.

Pero sin duda estas son más que preguntas, aunque sean de "amplio alcance". Estas implican un reacomodo de nuestro mobiliario mental y espiritual. Quiero decir ¿estás bromeando? ¿El cadáver matando su asesino? ¡Por favor!

Pero no es que los cadáveres bombardean la normalidad. Y los cadáveres de los asesinados aún menos.

Narcorelato

De improviso y sin ninguna razón particular que yo recuerde, Luz Marina me contó cómo durante la noche su vecino fue llevado desde su casa a un pueblo a cinco kilómetros de ahí. Su cuerpo fue troceado parte por parte con una motosierra. La gente escuchó los gritos a través de la noche, hasta que se hizo un silencio terrible.

Luego que la familia sepultara el cadáver, encontraron un pedazo de este, entonces desenterraron el cuerpo y lo volvieron a sepultar junto con el pedazo faltante. Esto ocurrió mas de una vez, dijo ella, agregando que él estaba atrapado en *la vida fácil*, es decir, el narcotráfico.

Hablaba de manera despreocupada. Años después, cuando volví a mencionarle esta historia, ella no podía recordarla. Y a unas cuadras de ahí, también atrapado en *la vida fácil*, yace el jóven Miguel, sin poder moverse, una bala en la columna, marchitándose, solo ojos que parecen pozos oscuros reflejando la luz mientras que su cuerpo se ha extinguido.

Pienso en este tipo de historias como ritos de pasaje que quedan atascados en su transmisión, y nos dejan suspendidos. Como esa época lejana en la que un risueño campesino del Altiplano me preguntó si sabía como la gente contrabandea cocaína desde las tierras bajas del Putumayo. La cavidad abdominal de un niño destripado es cargada de la pasta de cocaína, me dijo. Sosteniendo el niño al pecho, una mujer puede pasar por cualquier control.

La historia nos empuja hacia el interior del cuerpo, y lo que es más, el cuerpo está muerto y es el cuerpo de un bebé amamantando. ¿Y los intestinos? ¿Que hicieron con los intestinos?

Ese cuerpo que es el cadáver mutilado tampoco está perdido para Vladimir, un ex paramilitar en El Sur de Bolívar. No escatima detalles mientras conversa conmigo y los otros pasa-

jeros de una pequeña lancha que se abre camino a través de flores flotando como sobre una alfombra en un pequeño río tributario del Magdalena. Habla de abrir el cuerpo de un guerrillero, atiborrarlo de cocaína, y luego conducirlo a Medellín en un coche fúnebre. En otro momento, el estaba trabajando en una central lechera en Antioquía y tenía que dirigirse a algún lado temprano en la mañana. Vio los focos de tres camionetas en un arroyo y luego vio dos cuerpos. El primero, de un hombre con un cinturón alrededor de la boca, para impedirle gritar mientras era cortado en pedazos. El otro hombre estaba muerto y su cuerpo estaba siendo cargado con lo que parecía cocaína. Vladimir avanzó trepando. Subiendo el cerro escuchó el sonido de una moto de "alto cilindraje" bajando la colina, "muy suave". El conductor paró y le preguntó si había visto algo abajo en el arroyo. ¡Oh! !No! respondió. ¿Estás seguro? Por supuesto que estoy seguro.

Luego están las conocidas historias de traficantes tragando condones llenos de cocaína, y que terminan explotándoles en pleno vuelo hacia el norte. Imagínese esos últimos momentos a 9000 metros de altura, atrapado en su cuerpo y dándose cuenta que todo ha acabado, el corazón palpitando, bañado en sudor, los ojos bien abiertos. Un tío de mi amigo Davidson murió así.

Todo lo cual levanta la siguiente pregunta: ¿porqué en relación a la cocaína se enfoca tanto la atención en esos oscuros mundos interiores, esos mundos de los intestinos y las cavidades abdominales?

En su libro sobre masas y poder, Elías Canetti[2] hace del secreto una entidad de tipo fetiche, con mente y voluntad propia que eventualmente explota (como un condón lleno de cocaína). En la lectura de Canetti, el secreto pasa por la boca hasta los intestinos, que son según él lo oscuro desconocido y algo más. Ese "más" es el rápido y luminoso cambio entre exposición y ocultamiento, y su personaje para esto, por cliché que parezca, es el tigre, tendido en espera de su presa, a lo que sigue el salto

2 Canetti, Elías. *Masa y poder*. Trad. Horst Vogel, Buenos Aires: Muchnick, 1977 [1960].

a lo abierto, luego la captura, deglución y desaparición de la víctima en la oscura invisibilidad del interior. Pero eventualmente, como siguiendo una ley natural, en la interpretación de Canetti el secreto debe romperse, o en mi versión, debe surgir como *narcorelato*, el que podemos pensar como un viaje a través de la fortaleza del cuerpo humano radiante de tesoros escondidos.

Hay que sorprenderse de la idea de Canetti en torno al secreto. ¿No le pondrá demasiado? ¿Estará vivo como él dice, obligado a la auto-destrucción y a todo lo asociado a ella? Y ¿porqué es tan corpóreo, tan *interno*, *intestino*, *oscuro* y *peligroso*? Y lo que es más, parece improbable que existan secretos herméticamente sellados, especialmente trantándose de cocaína. En cambio lo que existe es el secreto público, conocido por muchos. Pero, aunque así conocido, no puede ser dicho o fácilmente divulgado de otra manera que no sea el arte del narcorelato, emergiendo como magma desde realidades decididamente Otras, como en lo que sigue.

El 26 de marzo del 2007, la revista colombiana *Semana* publicó el siguiente extracto de lo que se señaló ser el diario personal de un importante jefe paramilitar, "don Mario",[3] subordinado de Miguel Arroyave (el *Arcángel* o el *Químico*), jefe del *Bloque Centauro*.[4]

Los extractos del diario dicen:

> Terminada la fiesta, me llamó Belisario para mostrarme a 25 de los Buitrago que se habían entregado para que no los mataran. Belisario quería matarlos pero no se atrevía sin mi autorización. Me paré al frente de ellos y les dije que

3 "Memorias de un 'para' (el diario de 'Don Mario')", *Semana* (Bogotá), 16/03/2007. https://www.semana.com/nacion/articulo/memorias-para-el-diario-don-mario/84037-3/; republicado en "Colombia: Memoria sangrienta de un paramilitar" *El Diario Internacional.com,* 24 de agosto 2019, http://www.eldiariointernacional.com/spip.php?article1042, (consultado 25/02/21)

4 Miguel Arroyave, en *Semana* (Bogotá), 12 de septiembre 2019.

a quiénes les gustaría trabajar para nosotros. Como 15 dijeron de una que se quedaban con nosotros y dos dijeron que preferían que los matáramos. Uno de ellos me llamó la atención. Estaba muy mal herido, pero lo raro era que por donde le habían entrado las balas no tenía ni una sola gota de sangre.

Yo había mandado traer un médico, pero el muchacho me dijo: "Señor, déjeme morir. Créame señor, no piense que estoy loco o que soy un cobarde, pero le digo que me tengo que morir hoy. Le voy a explicar. Lo que pasa es que hace ya un tiempo yo hice un pacto con el más allá para obtener protección. A mí me rezaron en cruz y según la persona que lo hizo, para que no me entrara el plomo yo tenía que obedecer algunas cosas que las ánimas pedían que hiciera y hoy ya me dijeron que me había llegado la hora. Por favor le pido que me mate".

Se levantó la camisa y me dijo: "Mire estas heridas, yo ya estoy todo podrido".

Le vi las heridas que eran muy profundas, algunas le atravesaban el cuerpo y la verdad es que eran muchas como para que todavía estuviera vivo. Le comenté a Belisario y él me dijo que de verdad esas cosas sí existían y que era mejor matarlo. Le dije que se encargara de eso y mandó a dos de los combatientes más bravos que teníamos. Lo subieron al platón de una de las camionetas y se lo llevaron para matarlo. Como a la media hora llegaron los dos hombres y contaron que casi no lo pueden matar, que le dieron todo el plomo que pudieron y no se moría y que para que se muriera lo tuvieron que coger a machete y picarlo.

Las campanas

Desde el amanecer hasta la noche tocaron las campanas en el pueblo minero aurífero de Santa María, en las riberas del río Timbiqui en Colombia. Es el día de las ánimas, que en inglés se llama *All Soul's Day*, aunque no es tan fácil definir una ánima. Desde el albor hasta el ocaso los niños suben el cerro de la iglesia para tirar las cuerdas de la campana. Es un sonido oscilante que puede mantener en suspenso, entrecortado aunque continuo, cada repique de campana siendo un poco diferente al anterior. O eso parece.

Las horas pasan. Las campanas nunca paran. El sol quema. Las nubes se juntan. En la tarde llueve a cántaros. Pero hoy dominan las campanas recordando a los muertos. Digo "recordando", pero ¿quién sabe que está pasando con los muertos? ¿Quizás ellos nos recuerdan a nosotros? En cualquier caso, es agradable pensar en los muchachos subiendo el cerro todo el día, uniendo generaciones y acercándonos de esa manera a los muertos. Van para arriba y para abajo, arriba y abajo, dándole algunos un ritmo especial a las campanas, aleatorio otros, así parece.

Dicen que antes de adquirir el habla los niños pueden ver los muertos. Eso los pone en peligro. El cuerpo se convulsiona y entra en choc. *Susto,* le dicen. El niño que aún no habla es como una antena, siempre sensible a la presencia de los muertos que nos rodean todo el tiempo y no solo ahora. Algunos ancianos son así también. Pueden ver los muertos caminando en dirección del río. Son como pararrayos, los muy jóvenes y los muy viejos, asumiendo la carga.

¿Porqué la adquisición del lenguaje cancela esto hasta que, algunas veces, reaparece cuando se es viejo? ¿Podría ser que los muy jóvenes y los muy viejos son "gente del umbral" respecto al límite entre la vida y la muerte, el infante de vida incipiente, el anciano casi partiendo? ¿Es eso lo que está pasando conmigo, a la vez niño y viejo? "Guardémonos de decir que la muerte se

contrapone a la vida", escribió Nietzsche. "El ser vivo es solo una especie del muerto, y una especie muy escasa."[5]

Los historiadores de la muerte en Occidente nos cuentan que hasta los tiempos modernos habían muchos contactos entre los vivos y los muertos, tantos que en general los muertos tenían que ser mantenidos a distancia. Eran un fastidioso montón. En un remoto pueblo colombiano de montaña estudiado en los años 1940 por una pareja de antropólogos, los ancianos eran miserables. Se sentían abandonados. Pobremente alimentados y quejosos, de hecho decían: "esperen nomás que me muera, ahí verán quién está al mando".[6] Como muertos exigirán su venganza, tal como los cadáveres que describí, activados en los cementerios.

Esto se cruza con actitudes sentimentales expresadas por los modernos de hoy en relación a los que han muerto o se han "ido" [*passed*], como dice el eufemismo. Realmente, decir "muerto" parece blasfemo. Y cómo será que en nuestro tiempo y era, a pesar de la descreencia en la existencia continuada de los muertos, decimos "idos" [*passed*] como si los muertos se dirigieran hacia algún lugar que, según muchas creencias actuales, es totalmente ficticio. Aquí nuevamente el cadáver socava el lenguaje.

De ahí las campanas. Su sonido lo cubre todo, lo sofoca todo y está en todo: en la comida, en los pensamientos, en el caminar, en la respiración, cuando se come, cuando se caga, y cuando se escribe la vibración se desliza sobre la piel hasta la página como aquí mismo también.

Ahora que estoy lejos de las campanas ¿desafiaré ese sonido sin romper el hechizo entre los vivos y los muertos, cuando el cuerpo ya no es el cuerpo, y la mente ya no es la mente?

5 Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Trad. J.C. Mardomingo, Madrid: Edaf, 2011, # 109.

6 Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia. *The People of Aritama*. London: Routledge and Keegan Paul, 1961.

En ese estado de cuerpo y mente es posible imaginar el uso del cuerpo asesinado para matar al asesino, por raro que parezca, por extraño que parezca incluso en Colombia donde uno no puede evitar preguntarse si los asesinos sienten algún remordimiento, y cada día vuelve esa pregunta más urgente y más ingenua. Lo mismo vale para los Estados Unidos, donde la policía mata a tres personas por día.

Hay muertes y muertes, muertes naturales y muertes sangrientas. Incluso en esta época despiadada, las muertes sangrientas pueden despertar vínculos entre los vivos y los muertos que se dieron por mucho tiempo desaparecidos, al punto de preguntarme hasta que punto yo también con esta misma investigación me he contagiado con el matar y la propagación de sus consecuencias. Quizás la palabra "contagio" es muy fuerte, sugiriendo algo médico y biológico, como la plaga Covid nacida de animales salvajes en contacto impropio con los humanos que presionan sus habitats y cuya polución ha llegado incluso a mis lectores. ¿O quizás no es lo suficientemente fuerte? ¿Pueden las palabras contagiar?

Vaya ironía. El investigador en conflicto con su objeto de estudio y arrastrando con él al lector. Demasiada reflexividad, insuficiente blindaje, lo que sería un cierto tipo de magia preventiva, como la que Victor señalaba que había que realizar después de haber matado cinco o seis personas. ¿Tendrá esto relación con la magia realizada sobre el cadáver asesinado para que mate al asesino? me pregunto.

Porque de seguro están conectadas, la magia del cadáver y la magia del asesino. Es seguramente debido a la magia del cadáver que se necesita protección, incluso si en mi caso ya estoy acostumbrado a los cementerios y los narcorelatos, historias de droga tanto de aquí como de allá, tanto de allá como de aquí, los Estados Unidos y Colombia y viceversa.

Colombia produce lo que los EE.UU consumen y la situación colombiana no es menos apremiante que la de los EE.UU debido a la Guerra contra las Drogas [*War Against Drugs*] derivada de los mismos EE.UU, la guerra que mantiene altos los precios junto

a masacres y corrupción estatal, sin mencionar las historias al respecto. ¿Y no es la guerra, especialmente esa guerra, su propia droga? ¿No ha sido este delirio el que ha venido a caracterizar el mundo de hoy en forma mas extraña que la ficción?

Bueno, si y no, siendo que es una extrañeza a la que no nos hemos acostumbrado bien. Apenas un destello de horror fugaz. Pero ese destello es por supuesto importante, y es donde ingresa el narcorelato como historia de drogas.

¿Y cómo "ingresa"?

Literalmente. El narcorelato ingresa literalmente, dentro del cuerpo que es ahora el cuerpo infantil y el de los ancianos, combinados. Ingresa literalmente como con las campanas y con los muertos vivos, cuando la magia del cadáver no es algo que se ve sino algo que se mete y se mueve alrdedor del cuerpo, que empieza a pudrirse como el cadáver en el cementerio, con el cual está en simpatía, como deberé describir, si es que no explicar. Un extraño concepto sin duda, y una aún más extraña realidad. Pero entonces ¿no está esto muy en consonancia con una fascinante y hasta cierto punto influyente idea de que la imagen entra no solo por el ojo sino también por el cuerpo? ¿O será de manera inversa, que el cuerpo entra por la imagen? Es quizás un camino de doble sentido. Eso es mucho ir y venir. Si digo "empatía" sonará probablemente más plausible, que es donde intervienen las campanas y los muertos vivos, como con el concepto de lo sublime, que coloca tanto énfasis en la simpatía como en la distancia. Lo sublime también consiste en muchos ires y venires, en acercarse y alejarse, hacia atrás, lo suficiente como para escapar de sí mismo.

Palestina y Minnesota

En los Estados Unidos de América, los asesinatos cometidos por policías y grabados por video cámaras involucran con probabilidad un automóvil con un presunto foco trasero malo o una tarjeta de estacionamiento o un chofer negro. Aquí es cuando la policía probablemente entra en el cuerpo.

He escuchado decir que la historia ocurre en el relato y el relato en la imagen. El pintor Henry Taylor hizo una imagen basada en un video de la compañera de Philando Castile, Diamond Reynolds, el 6 de julio 2016, cuando Castile era acribillado a muerte a través de la ventana del chofer, por un policía que había detenido el auto debido a un presunto problema de foco trasero. Ella trasmite el video en vivo por Facebook. Philando Castile está sagrando profusamente de una herida en el pecho. La sangre se desparrama sobre su polera blanca. Está recostado en su asiento. Está muriendo o ya está muerto. Ella habla todo el rato, describiendo lo que acaba de pasar y rogando al policía o a quienquiera que esté escuchando o mirando: "¡Por favor no me diga que está muerto!". Una y otra vez. Su hija de cuatro años está llorando en el asiento trasero. Los videos policiales muestran otros policías acercándose al auto, agachados como animales cojos, encorvados en posturas contorsionadas con las armas en mano. Podría ser Vietnam 1970. El profesor de derecho y ex Defensor Público James Forman Jr. ha descrito en detalle la artimaña de técnicas policiales para detener choferes negros por presuntos focos traseros e infracciones similares, como parte de esa guerra sin fin, la Guerra Contra las Drogas que viene de las selvas y montañas de Colombia.[7]

La pintura de Henry Taylor fue exhibida para la Bienal Whitney del 2017 en la ciudad de New York. Todos los ángulos del cuadro están resaltados por láminas planas de color. En la pintura, el policía es solo una mano con una pistola negra que parece más un juguete y que se mete a través del marco de la ventana, el que a su vez está dispuesto en un ángulo como en un cómic.

Como el video, la pintura está en movimiento. Pero congelada. Y es porque congela el tiempo de esa manera que adquiere tensión histórica, lo que Walter Benjamin llamó una "imagen dialéctica", inmanente con una fuerza explosiva que

7 Forman, James Jr. *Locking Up Our Own: Crime and Punishment in Black America.* New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2017.

se materializó cuatro años después con el registro en video celular del asesinato de Georges Floyd por la policía, también en Minneapolis, en lo que pareció una protesta sin fin, día tras día a través de los Estados Unidos.

Estirado bajo la cubierta negra del techo del auto, el cuerpo muerto o moribundo de Castile puede parecer una repetición de la crucifición, arrojado desde el fino aire seco de Jerusalem hace dos mil años hasta el asiento ensangrentado de un automóvil en un guetto de Minnesota, EE.UU, ese caluroso día de verano. Para que el presente sea tocado por el pasado, no debe haber nada entremedio, dice Benjamin. Solo el video.

Sacrificio de Estado y culto del cadáver

El cristianismo aprovechó el estatus de muerto-vivo de Cristo ejecutado por el Estado romano. La cristiandad creció de esa semilla. El cuerpo de Cristo pudo adquirir características que salen del cuerpo, como se puede ver en pinturas renacentistas o de la tardía edad media, siendo a veces feminizado con estigmas pectorales en forma de vulva o hiper-masculinizado con hipertrofia fálica.[8]

¿Significa esto que los destinatarios de la violencia estatal pueden tener un destino espiritual diferente a lo normal? como se hizo profusamente manifiesto de otras maneras con el destino de los cuerpos de criminales ejecutados en la temprana modernidad europea, cuando esos cuerpos eran presumiblemente usados para hacer medicamentos, y a los verdugos y sus esposas se les atribuía un gran poder mágico. La grasa de cadáver era luego especialmente solicitada.

Pareciera que la mayoría de nosotros tiende a ver irreflexivamente a Cristo como una figura religiosa *sui generis*, mas allá

8 Sobre el cuerpo crucificado de Cristo, ver los ensayos de Bynum, Carolyn. *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval religion.* New York: Princeton University Press, 1991; y Steinberg, Leo. *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion.* Chicago: University of Chicago Press, 1996 [1983].

de la historia. Pasamos por alto el rol del asesinato estatal en Su devenir Dios.

En cambio la práctica y la doctrina cristiana se extienden más atrás en el tiempo a las ideas de auto-sacrificio del dios, y van a concebir una sorprendente novedad al afirmar que Él murió por nuestros pecados. Se hace poco o nada mención y ciertamente ningún enfoque se ha centrado en las implicaciones de haber Él sido ejecutado por una potencia de ocupación foránea, ni en el hecho que las ejecuciones estatales tienden a generar magia, agregando eso a la magia del Estado, además de proveer todas las formas de tejidos y sustancias corporales para curar y dañar, e incluso matar, a otros.

Lo que fue alimentado por la Iglesia fue el cuerpo asesinado por el Estado romano en misteriosa concordancia con los designios propios de Dios. Un cuerpo vuelto espíritu de vida perpetua o sacudido de vuelta a la vida, como en el ritual católico de comunión, cuando en la misa los congregados tras el sacerdote beben de Su sangre y comen de Su carne.

Sin embargo necesitamos también considerar que la magia de los muertos, incluyendo ampliamente a aquellos ejecutados por el Estado, puede apuntar en una dirección diferente a la que el cristianismo ha considerado usualmente, esto es, en dirección de la magia de venganza, algo muy distinto a ofrecer la otra mejilla o a la doctrina donde los humildes heredarán la tierra.

Luego tendré que desarrollar esta idea de venganza, mágica y no mágica, como algo básico para la humanidad, pero quiero ofrecer aquí un impactante ejemplo de magia de venganza descrito por Todd Ochoa en su recuento de las prácticas de trabajo con los muertos por el Palo Monte afrocubano, en La Habana de la década del 90.[9] Cuando aquí digo muertos, me refiero tanto a los espíritus de los muertos como a los restos corporales robados de los cementerios habaneros.

La descripción del Palo Monte por Ochoa culmina con sus tres capítulos finales dedicados al uso de partes de un cadáver para

9 Ochoa, Todd Ramon. *Society of the Dead. Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba.* Berkeley: University of California Press, 2010.

matar enemigos el Viernes Santo después de medianoche, que se dice es cuando el dios cristiano descansa indefenso, clavado en la cruz. No se usa cualquier cadáver sino, específicamente, partes del cadáver de un judío robado de un cementerio judío, o mejor aún, partes del cadáver de un chino. Estos cadáveres judíos y chinos son considerados poderosos porque no han sido bautizados. Pero mas fuerte aún es el cadáver de un asesino que ha sido ejecutado.

No estoy evocando aquí el Palo porque piense que el uso del cadáver para matar a su asesino en Colombia occidental tenga alguna relación directa con el Palo. ¡No! Más bien, el Palo provee un caso destacado de lo que puede ser la magia del cadáver, un límite exterior si se quiere, de la espiritualidad material y la materialidad espiritual del cadáver, intimamente ligada, nótese, al aspecto clave del cristianismo, la crucifición.

Tanto el Palo como el uso del cadáver que he descrito para Colombia occidental sugieren la radicalidad de la comprensión de la magia del cadáver por el cristianismo, al usar el cadáver de Cristo no para matar a sus enemigos, ni para matar a sus asesinos, sino para practicar el amor.

Es perfectamente posible que, en consonancia con las posturas del Antiguo Testamento, la magia de venganza fuera practicada en Tierra Santa y en la antigua Roma mucho antes de la época de Cristo. Es posible también que esto haya implicado usar el cadáver del asesinado o partes corporales de la víctima para matar enemigos. El cuerpo de Cristo es parte de esas maniobras, solo que Él cambió el mecanismo. La venganza se lograría ahora a través del amor.

Esto me lleva a Hobbes y a Nietzsche. La historia de Hobbes sobre el origen del Estado dice que el pueblo entregó sus armas por razones muy utilitarias, cancelando así la guerra de todos contra todos mientras simultáneamente creaba el Estado. Hobbes se refiere a armas reales como lanzas y espadas, supongo, pero para ser consistente y eficaz esto debe haber incluido la cesión al Estado de la venganza mágica como la magia del cadáver. Aunque es más dificil hacer seguimiento del

uso de la magia de venganza que de la entrega de armas físicas. A lo poco entregado le fue sin embargo dado buen uso, en lo que se convertirá en magia del Estado.

Nietzsche tenía lo que a primera vista parece un argumento diferente, pero que realmente asciende a lo mismo. En el primer ensayo de *La Genealogía de la Moral*, declara extensamente que el judaïsmo y el cristianismo proveen al oprimido de poder sobre los fuertes, a través de la performance de su misma debilidad, instigada por la astucia nutritiva de los sacerdotes, mezclada de misticismo. De ahí que los humildes heredarán la tierra. En esta historia, lo que Nietzsche llama "vengatividad sublime" provee la base para una estrategia de conquista y control mediante el "amor", la humildad, y por sobretodo, el uso del disímulo derivado de lo que llama *resentimiento*, el que alude al poder creativo del resentimiento persistente.

Engrosar

Los narcorelatos presentados en las páginas anteriores entrañan cuerpos engrosados por la violencia, y lo hacen de una manera que aumenta mi cuerpo también, atrapado en un efecto de realidad a la vez alucinatorio y material, tan material que se vuelve espiritual.

Los primeros tres narcorelatos que presenté tratan en forma fáctica de eventos fantásticos, unidos a una falta de asombro que en efecto solo aumenta el horror. Esta falta de asombro indica cuanto las sensibilidades de clase media respecto a la extrema violencia difieren de aquellas de gente lumpen-rural como Vladimir. Con un guiño nos envuelve: "¡Oh! ¡No! Respondió. ¿Está seguro? Por supuesto estoy seguro". Está actuando la historia. Es cómico y sangriento a la vez. Mientras remontamos el Sucursal de Papayal, tributario del río Magdalena, el está adentro y afuera del cuento.

Es dificil imaginar cualquier cosa remotamente similar a esto en los volúmenes bien intencionados que documentan las masacres en Colombia, publicados por el eminente Grupo de

Memoria Histórica colombiano.[10] Historias como las de Vladimir serían censuradas del registro mediante otro acto violento.

¿Pero es el humor algo tan extraño a la muerte?[11] Estoy pensando en la película de Louis Malle, *Milou en mai* [Locuras de una primavera] (1990), enfocada en el cadáver sereno de la matriarca expuesto a la tormenta de su alborotada familia, la que debate al mismo tiempo en torno a su propiedad y a los eventos de mayo 68 en el cercano Paris.

Pensemos en la película de Hitchcock *The Trouble with Harry* [¿Quién mató a Harry?] (1955), cuyo problema es que él está muerto y nadie sabe que hacer con su cadáver. Es como si el cadáver así representado sujete la historia y el tumulto. ¿No es extraño que hablemos aquí de una persona muerta como si estuviera viva, y fuera dueña de "su cadáver", como si este fuera ahora un ítem separado, un pedazo de propiedad? Ahora muerto, ahora vivo, ahora yo mismo, ahora un pedazo ajeno de propiedad inmobiliaria. En parte fetiche, en parte embaucador, el cadáver es por excelencia propenso a la comedia, a pesar del hecho que nada puede parecer más blasfemo. De hecho Hitchcock ya había hecho muchas películas para televisión involucrando cadáveres. En Cuba, el famoso director Tomás Guttiérez Alea hizo dos películas hilarantes enfocadas en un cadáver, haciendo burla de la burocratización de la revolución: *La muerte de un burócrata* (1966) y *Guantanamera* (1995). Esta última como película de viaje [*road movie*] con una diferencia, al describir las aventuras de un grupo de personas que transportan un cadáver en un coche fúnebre desde el oriente de Cuba hasta La Habana. Es como si hacer una película sobre un cadáver, *especialmente* una película divertida sobre un cadáver, librara de las redes de la censura revolucionaria.

10 Ver por ejemplo *Las masacres de El Salado,* Taurus: Bogotá, 2009; y *Basta Ya! Colombia.: memorias de guerra y dignidad*: *Informe General, Grupo de Memoria Historica*, Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.

11 Hace años Rachel Moore llamó mi atención sobre esta conexión entre la muerte y el humor.

La intimidad de la muerte con la comedia conmovió a Georges Bataille de múltiples maneras, como en la referencia al *Finnegan's Wake* de Joyce. Pero hubiera hecho mejor, creo, al citar su otra obra, *Ulises*. "Hay que reírse a veces así que más vale hacerlo así", medita Bloom camino al cementerio detrás del cadáver de un amigo que va ser enterrado. "Enterradores en Hamlet", continúa. "Muestra el profundo conocimiento del corazón humano. No se atreven a hacer chistes con los muertos por lo menos en dos años".[12] Así, Shakespeare muestra un conocimiento profundo del corazón humano al poner los enterradores a bromear, pero luego "no se atrevan a hacer chistes con los muertos".

Nietzsche le da mucha importancia al gusto de matar en su *Genealogía de la Moral*, subrayando cuan necesario era incluir la tortura y la crueldad en los festivales para los dioses en el mundo antiguo, huellas de lo cual ve que estimulan a Calvino y Lutero.

¿Son los cómics para niños un residuo de esto hoy? Con las historias de niños y las películas de piratas y brujas, la cultura infantil de hoy es el repositorio de historias de otra manera indigeribles, historias que los adultos puede disfrutar una vez descartadas como "infantiles". En 1871, el "padre" de la antropología E.B. Tylor llamó a esto "sobrevivencias" [*survivals*]. En su libro sobre Aby Warburg, Georges Didi-Huberman muestra cuan importante e interesante son las sobrevivencias, de gran interés para nuestra reacción a la antropología del matar, en la siguiente sección.[13]

12 Joyce, James. *Ulises*. Trad. J.M. Valverde. Barcelona: Lumen/Tusquets, 1995 [1922], p. 179.

13 Tylor, Edward B. *Primitive Society. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2 volúmenes, 2010 [1871]; Didi-Huberman, Georges. *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada, 2009 [2002].

Cierta antropología del matar

Consideremos de qué manera el matar establece un vínculo entre el asesino y el asesinado, algo que surge en la caza de animales, en los sacrificios animales y humanos, y en la guerra.[14]

Africa del Sur: Tsonga

En *Life of a South African Tribe* [Vida de una tribu sudafricana], obra basada en treinta y dos años de vida entre los Tsonga, en el actual Mozambique, a la vuelta de los siglos XIX y XX, el misionero Henri Junod describe el peligro que recae sobre un guerrero que mata en combate.[15] Sujeto a tabúes de limpieza durante un período de cuarentena, el matador es "caliente" o "tóxico", y requiere de ritos específicos antes de reincorporarse a la sociedad.

El guerrero que ha matado se adorna de ropa vieja, come con una cuchara especial porque sus manos están "calientes". Se le impide beber agua. El sexo está prohibido. La locura amenaza. Puede volverse delirante y atacar sus camaradas. Es considerado "negro" y el negro debe ser removido con remedios e inhalaciones administradas por un especialista.[16] Junod explica que el matar expone al guerrero a "la misteriosa y mortal influencia del *nuru*". ¿Qué es *nuru*?

> *Nuru* es el espíritu del asesinado que intenta vengarse de su asesino. Lo atormenta y puede llevarlo a la demencia: sus ojos crecen, sobresalen y se inflaman. Perderá la cabeza, será atacado de vértigo y la sed de sangre puede llevarlo a tirarse

14 Ver Bataille, Georges. *Lascaux o el nacimiento del arte.* Madrid: Arena libros, 2013 [1955]; y Speck, Frank G. *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula.* Norman: University of Oklahoma Press, 1935, pp. 210-212.

15 Junod, Henri-Alexandre. *Life of a South African Tribe,* vol 1. London: Macmillan, 1927.

16 Ibid., pp. 478-81.

> sobre miembros de su propia familia y acuchillarlos con su *aasagay* [lanza].[17]

Vale la pena notar cómo la carne del enemigo muerto en combate es considerado el mas eficaz de todos los hechizos y será usada en cultivos, forja y caza. Hechas medicina, la carne y la sangre son untadas sobre las plantas para ayudar su crecimiento. Si el herrero no usa este fármaco, no obtendrá hierro sino escoria. El cazador se inocula a sí mismo con un polvo extraído de los tendones y huesos, untado sobre incisiones en sus muñecas y codos.[18]

Sudán: Nuer

Eso era en el sur de África. En el Sudán, centro-norte de África, Sharon Hutchinson describe la confusión que encontró en 1980-83, y de nuevo en 1990, respecto a los cambios en la magia de venganza de los Nuer, debido a la introducción de armas de fuego y a la guerra civil, distorsionando la idea tradicional de la polución espiritual generada por matar un hombre con una lanza.[19] Al matar con una lanza, existe lo que ella llama un misterioso vínculo de sangre que se fragua en el momento de la muerte, cuando "algo de la sangre de la víctima que muere se transfiere dentro del cuerpo del que mata, siendo impulsada hacia delante por algo como una misión de venganza".[20] Si el asesino comiera o bebiera antes de ser limpiado ritualmente por un Jefe Piel de Leopardo, moriría de una "contaminación altamente peligrosa y contagiosa", afectando tanto su familia como la de la víctima.

17 Ibid., p. 478.

18 Ibid., p. 476.

19 Hutchinson, Sharon E. *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*. Berkeley: University of California Press, 1996.

20 Ibid., p. 106.

No está claro cuanto de este misterioso vínculo de sangre sigue existiendo con las muertes por bala. De su texto entiendo que las armas de fuego disminuyen la probabilidad de polución contagiosa, pero hay otros factores al margen de las armas que pueden ser la causa de esto, como la creación de entidades estatales o cuasi-estatales en esta nueva nación rica en petróleo, la apropiación de formas comunitarias de justicia, la propagación del cristianismo, y la terrible e interminable guerra con el Estado musulmán del norte y con tribus vecinas como los Dinka.

Aún así, en la época en que ella escribía, la muerte por balas estaba asociada figurativamente con la muerte por relámpago, signo de la divinidad nuer (no cristiana), a pesar que esa divinidad abrió camino a las creencias cristianas. Lo que esta conexión figurativa realmente significa es una cuestión intrigante, y si recuerdo bien, Evans-Pritchard dice que la divinidad nuer existe en una esfera encumbrada lejos de los humanos, lo que calzaría con el anonimato del asesinato "a distancia" que se asocia con (casi) todas las armas de fuego. También calzaría con el pretendido rol del derecho moderno y del Estado moderno en intentar transformar el impulso dionisiáco de la magia de venganza en un raciocinio apolíneo.

¿Como podría relacionarse temáticamente esto con el poder estético y espiritual del sacrificio de ganado, descrito por Evans-Pritchard en base a su trabajo de campo de los años 1930 entre los Nuer? En esa época, el ganado era el ítem más importante del sacrificio, un acto central para la magia y la religión nuer, en el que el sacrificador –el hombre que mata el buey— se va a identificar con el buey. El asesinato del buey consolida esta unión, buscando la limpieza espiritual de una persona que ha descuidado los espíritus de los muertos, cometido adulterio, incesto u homicidio. Estas ofensas son contaminantes, afectando no solo a la persona que rompe el tabú sino también propagándose entre la familia y otros.

Me parece que debemos mirar la polución y el contagio cuando pensamos en la conexión específica entre el asesino y el asesinado. Esto no es culpa. Es una fuerza (llámese mágica

si se quiere), una fuerza que se propaga desde el acto de matar, como una tormenta, una perturbación de la naturaleza que se manifiesta en registros sociales y físicos.

Esto es lo que hay que tener en cuenta cuando se piensa en los asesinatos causados por la policía de los Estados Unidos. No si policías individuales o la totalidad del cuerpo policial sienten culpa (lo que parece improbable), sino algo bastante diferente y es que la contaminación se esparce a través de la sociedad y lo hace por vías inesperadas.

Hacia el final de su ensayo sobre la magia (1902), Marcel Mauss y Henri Hubert escribieron sobre el impacto de la conmoción [*shock*] en la sociedad como un todo, considerándolo una quietud galvanizadora, propicia al estallido de la fuerza mágica.

Walter Benjamin tuvo la misma idea en su último escrito mientras huía el Tercer Reich, las "Tesis sobre filosofía de la historia", en el cual propone un ritmo específico de pensamiento y de lo que podemos llamar "la vida misma", donde el flujo es suspendido por la detención. Sobre ese vacío podría advenir el Mesías, es decir, la ocasión revolucionaria para que algo del pasado estalle en el presente con incalculables consecuencias.

Mauss y Hubert parecen estar pensando en sociedades "premodernas" y respecto al tipo de conmoción [*shock*], su atención estaba dirigida a los cambios súbitos en el clima, la guerra, la economía e incluso al paso de un meteoro en el cielo nocturno. Esos eran acontecimientos que transformaban lo anormal en lo que llamaron *maná*, la irradiación a través de la cual se manifiesta la magia.[21]

La pregunta hoy es cuanto de esto sucede con los asesinatos policiales en los EE.UU, especialmente de gente de color, especialmente porque esos asesinatos ocurren en la impunidad, y porque existe ahora una buena posibilidad de que sean filmados con una cámara de teléfono móvil. ¿Se habrá vuelto tan frecuente el asesinato que la respuesta de la sociedad está

21 Mauss, Marcel y Henri Hubert. "Esbozo de una teoría general de la magia". En M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, pp. 146-47.

mitigada y ya no es mas la de la conmoción, ya no es mas un meteoro disparado en el cielo nocturno? Y si así fuera el caso ¿porqué los videos de los asesinatos se vuelven virales, como ese meteoro que es acaso el Mesías persiguiendo la negrura?

Noreste de Australia: Murngin

La fuerza contagiosa y visceral creada por un hombre matando otro hombre es descrita de forma inolvidable en la monografía *A Black Civilization* [Una civilización negra] del antropólogo W. Lloyd Warner, basada en su trabajo de campo en 1927-1929 con el pueblo Murngin en el remoto noreste de Australia.[22]

La primera frase dice: "Otra creencia enfocada en el matar como causa para la guerra es que el espíritu del hombre muerto entra en el cuerpo del matador y le da un doble poderío, y de hecho incrementa el tamaño de su cuerpo".[23]

La descripción detallada del autor continúa por al menos cuatro páginas. Se capta al narrador indígena persistiendo en el sonido de la lanza que mató al hombre, entrechocando con las piedras mientras que el alma del muerto camina hacia el asesino como para entrar en su cuerpo. El asesino puede incluso oir los sonidos que vienen de la herida del muerto. Cuando el asesino duerme, sueña que el alma del muerto le cuenta con todo detalle donde hay caza, ya sea de canguro o de tortuga. El asesino va hasta allí, clama el nombre del muerto, arroja su lanza y mata el animal, pero encuentra que el cuerpo de este ha crecido, al igual que el propio. De hecho ha crecido enormemente, demasiado pesado para levantarlo, y es sumamente sabroso debido a tanta grasa. Ninguna mujer puede comer esto. A veces un pájaro o una abeja rodea el asesino. Eso también es el espíritu del hombre muerto. El relato del antropólogo es de ritmo lento y desconcertante, como si esta historia fuera una iniciación a un

22 Warner, W. Lloyd. *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1969 [1937], pp. 152 y siguientes.

23 Ibid., p. 152.

misterio, no tanto revelado como azuzado y probado desde una variedad de ángulos que parecen no tener ni principio ni final.

El asesinato crea contagio. Se disemina desde el asesino y el asesinado hasta, por ejemplo, afectar animales. La herida hace ruidos. Parece como si el alma del hombre asesinado entra no solo en el cuerpo del asesino sino en lo que podríamos llamar el alma del mundo. Se podría decir que matar pone al mundo nervioso y junto con eso el Ser es magnificado. ¿Podría ser que de ese modo el homicidio aumentara el sentido de la vida y lo hiciera a un punto similar a lo que a veces la escritura antropológica sobre Australia menciona como "ceremonias de aumento", es decir, "ritos de fertilidad"? La culpa personal no parece ser la cuestión aquí, tan solo la perturbación del orden natural de las cosas.

Amazonía: Arawete

Eduardo Viveiros de Castro llamó a su principal trabajo etnográfico publicado en 1986, *From The Enemy's Point of View* [Desde la perspectiva del enemigo], pero podría haberlo igualmente titulado *From the Killer's Point of View* [Desde la perspectiva del matador]. En relación al pueblo Arawete de tronco Tupi-Guaraní, se encuentran en su libro fenómenos similares a los que he descrito arriba, pero con mayor elaboración en la identificación –la mimesis— entre el asesinado y el asesino.[24]

Los Arawete dicen que matan por venganza o "por el simple deseo de matar enemigos". Alguien que ya es un matador tiene ese deseo "dentro de su carne".[25]

Ahora parece que el mismo asesino muere. Yace en su casa como si estuviera inconsciente. Su estómago se llena de la sangre del asesinado y vomita continuamente. No come. Está en un verdadero estado de muerte. Imita la muerte. Se vuelve la muerte. Escucha los abejorros y las alas de los buitres batiendo. Se está pudriendo. Sus huesos se ablandan. Bebe el té usado

24 Viveiros de Castro, Eduardo. *From the Enemy's Point of View*. Chicago: University of Chicago Press, 1992 [1986].

25 Ibid., p. 239.

por las mujeres para la menstruación y el parto. Requiere una limpieza chamánica. Hay que sacarle sus armas porque el espíritu del asesinado está ahora dentro de él, exhortando a vengarlo matando a su propia gente. El espíritu del muerto no puede matar a su asesino porque eso sería matarse a sí mismo. El asesino no puede tener sexo con su esposa. El espíritu del muerto está dentro de él y sería el muerto que estaría teniendo sexo con ella.

El espíritu del asesinado va en búsqueda de canciones, las que transmite al asesino a través de sueños. Se hacen amigos y el muerto lo exhorta a bailar, a "levantarse", y este "levantamiento" es también como una metáfora para una fuerza vital renovada que el que ha sido muerto provee, porque él está "detrás" del matador como un doble mimético, en sus bailes y cantos y en mucho de lo que involucra no solo al matador sino a toda su comunidad. La extrañeza de la lógica es tal que el matador se ha vuelto el enemigo "porque el espíritu del enemigo nunca lo dejará", y los asesinos son por eso y a partir de entonces "considerados gente temperamental, susceptible de irse a los golpes cuando se irritan".[26]

Se puede ver ahora la relevancia del epígrafe de este libro, extraído de Heráclito:

> *Inmortales mortales, mortales inmortales*
> *Viviendo las muertes de cada uno,*
> *Muriendo las vidas de cada uno*

Esta es la pregunta para aquellos de nosotros hoy en las ciudades: ¿Qué es lo más temible, la magia del cadáver o la ausencia de esta magia?

[23 de febrero 2021]

26 Ibid., p. 245-46.

Bibliografía

Bataille, Georges. *Lascaux o el nacimiento del arte*. Madrid: Arena libros, 2013 [1955].

Bynum, Carolyn. *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval religion*. New York: Princeton University Press, 1991.

Canetti, Elías. *Masa y poder*. Trad. Horst Vogel, Buenos Aires: Muchnick, 1977 [1960].

Didi-Huberman, Georges. *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada, 2009 [2002].

Forman, James Jr. *Locking Up Our Own: Crime and Punishment in Black America*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2017.

Grupo de Memoria Histórica. *Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*: *Informe General, Grupo de Memoria Historica*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.

Hutchinson, Sharon E. *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Junod, Henri-Alexandre. *Life of a South African Tribe,* vol 1. London: Macmillan, 1927.

Grupo de Memoria Histórica. *Las masacres de El Salado*. Bogotá: Taurus, 2009.

Mauss, Marcel y Henri Hubert. "Esbozo de una teoría general de la magia". En M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, pp. 44-152.

Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Trad. J.C. Mardomingo, Madrid: Edaf, 2011.

Ochoa, Todd Ramon. *Society of the Dead. Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*. Berkeley: University of California Press, 2010.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia. *The People of Aritama*, London: Routledge and Keegan Paul, 1961.

Speck, Frank G. *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Norman: University of Oklahoma Press, 1935.

Steinberg, Leo. *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*. Chicago: University of Chicago Press, 1996 [1983].

Tylor, Edward B. *Primitive Society. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2 volúmenes, 2010 [1871]. Ed. castellana: *Cultura primitiva*, 2 volúmenes, trad. Marcial Suárez, Madrid: Ayuso, 1977.

Viveiros de Castro, Eduardo. *From the Enemy's Point of View*. Chicago: University of Chicago Press, 1992 [1986].

Warner, W. Lloyd. *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1969 [1937].

Ritos mágicos de venganza. Memorias de la desilusión.

Lilith Kraushaar Henríquez
Investigadora independiente

Resumen
En este artículo proponemos discutir algunas implicancias entre la venganza y el rito mágico, las que nos llevan a cuestionar lo que vamos a entender por venganza (sujeto-Estado/ sujeto-sociedad) y el camino que esta habilita desde o hacia el terreno de la magia. A partir de una selección de hechizos y solicitudes de "*trabajos*" relacionados a la venganza, sostenemos que las experiencias allí vertidas tienen expresión en narrativas temporales que reproducen una *memoria de la desilusión*. Esto porque el rito mágico proporciona mecanismo y producción de la conexión temporal que registra la venganza. Ese enlace entre el pasado y el futuro, que la venganza activa por la ausencia de justicia en el presente, pasa a ser un anhelo que toma forma y acto en el rito mágico. Precisamente en ese tránsito de tiempo y de sentimientos, la venganza y el rito mágico desencadenan la voluntad de ser poseído y de poseer, de comunicar lo no dicho, de hacer donde no hay acción alguna y de darle muerte ceremonial al enemigo, como registros de salida contra el olvido.
Palabras claves: ritos de venganza, memoria, difuntas, enemigos, "trabajos"

Abstract
I propose to discuss here some implications between revenge and magic rites, that leads to question what we understand by revenge (subject-state/ subject-society) and the path it enables from or towards the field of magic. From a selection of spells and requests for "*trabajos*" [witchcraft works] related to revenge, I argue that the experiences therein are expressed in temporal narratives that reproduce a *memory of disillusion*. This is because the magical rite provides the mechanism and the production of the temporal connection that register revenge. That link between the past and the future—that revenge activates because of the absence of justice—

becomes a longing that takes form and act in the magic rite. Precisely in this transit of time and feelings, vengeance and the magic rite unleash the will to possess and be possessed, to communicate the unsaid, to act where there is no action, and to give ceremonial death to the enemy, as exit registers against oblivion.
Keywords: rites of revenge, memory, decedent, enemies, "*trabajos*"

El ponerse en juego, como identificación ambigua entre un bien y un mal y la búsqueda de lo sagrado que atrae, surge como una nueva significación fuera de la confusión.
Georges Bataille, *Teoría de la religión*

Introducción. ¿Qué entendemos por ritos mágicos de venganza?

La venganza reproduce el lugar de los conflictos, de aquello que gatilla los sentimientos de odio, celos, envidia, constituyendo una potencia auxiliar y paralela al poder otorgado al Estado, que se manifiesta finalmente en el poder o capacidad particular de pagar una muerte por una muerte. La misma fuerza social o predeterminación colectiva negativa es entregada al mago para hacer (rito) y decir (articular discurso) aquello que está oculto o prohibido.[1] El mago evoca en el rito de maleficio las fuerzas espirituales presentes que se manifiestan en asociación y cercanía con el mundo de muertos, de entidades y de sustancias que le permiten acceso y obtención de sus poderes de muerte y de vida.[2] Esta fuerza social prohibida la encontramos en los ritos

1 Siegel, James. *Naming the Witch*. Sanford, Ca.: Stanford University Press, 2006, p. 46.

2 Mauss, Marcel y Henri Hubert, "Esbozo de una teoría general de la magia". En Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971 [1902-1903], p. 131; y Siegel, op.cit., pp. 63-64.

mágicos, el poder del mago y las alianzas con espíritus para modificar un estado determinado o producir transformaciones.[3] No obstante la magia puede estar gatillada por sentimientos de odio hacia otro, esta actúa independientemente de estos sentimientos. Pero la venganza por medio de los actos rituales del mago y de los espíritus auxiliares, adquiere forma y fuente de potencia mágica utilizable para causar efectos mágicos negativos. El carácter imperativo y predeterminado colectivamente de la venganza y la creencia en el rito mágico manifiestan un oculto poder antisocial.[4]

Si la venganza está fundada, como lo plantea Spinoza,[5] en el *anhelo frustrado*[6] de un daño sufrido por los afectos de resentimiento,[7] o por la misma especificidad del odio dirigido a la aniquilación de su objeto,[8] el deseo de venganza como fuerza se posiciona de acuerdo a su valoración social, en un lugar diferenciado opuesto, no suprimido pero conservado por el Estado.[9] La venganza, una de las pasiones tristes según Spinoza, puede ser utilizada por un Estado vengador para posibilitar la violencia legal y para proscribir su ejercicio individual por la forma coercitiva que esta adquiere.[10] Como el Estado, al igual que los individuos, son conducidos por los afectos pasivos más que por la razón, con inclinaciones particulares a la envidia y al odio,

3 Mauss y Hubert, ibid., p. 121.

4 Siegel, op.cit., p. 88.

5 Spinoza Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico.* Madrid: Trotta, 2000 [1677], p.154.

6 Jaquet, Chantal. "O acordo afetivo da multidão. O desejo de vingança como princípio do corpo politico". *Discurso* 45 (2), 2015, p. 47.

7 Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial. 1972 [1887], p. 50.

8 Kolnai, Aurel. *On disgust*. Chicago: Open Court Publishing Company, 2003 [1929], p. 55.

9 Jaquet, op.cit., p. 53.

10 Ibid., p. 49.

un daño sufrido en común puede concitar la asociación en un cuerpo político basado en la aspiración de venganza.[11]

Según Jaquet, Spinoza distingue entre el anhelo frustrado de venganza (*desiderium*), el que implica un acuerdo, y el acto en sí de hacer mal (*cupiditas*) con igual afecto a quien nos infligió daño.[12] Ninguna de las dos definiciones de venganza que hace Spinoza parten de un deseo de justicia. Ambas requieren de un acto de alianza o conspiración generado en el anhelo de venganza. La venganza planteada como derecho nos muestra los límites de la potencia individual,[13] por eso la importancia de comunicar a la sociedad el derecho a vengarse y de persuadir para la alianza basada en una aspiración común de venganza. Este cuerpo político vengador[14] podemos reconocerlo como uno de los atributos constitutivos en los ritos de venganza que analizaremos, tanto en la voluntad y discurso que genera la promoción de alianzas con los muertos, como en el acto que produce las fuerzas necesarias para su ejecución.

El *desiderium,* de acuerdo a Jaquet, implica una forma de *pesar* marcada por su connotación temporal, relacionada al pasado –en cuanto recuerdo de la cosa querida, recuerdo de aquellas cosas que la excluyen de su existencia–, y el deseo presente de poseer la cosa en un futuro posible.[15] Con *cupiditas,* en cambio, se da cumplimiento al afecto activo, afirmado por la ausencia de justicia, la frustración y la tristeza que moviliza

11 Ibid., p. 57.

12 El *desiderium* como anhelo frustrado de venganza puede o no ser realizado, como una apetencia contrariada que continua en espera de ser satisfecha, "el deseo de hacer pagar por un daño, contrariado por las causas que excluyen su satisfacción". Según Jaquet esto es lo que conduce a los individuos a unirse y asociarse "porque ese proyecto haría desaparecer la representación de las causas que se le oponen" (ibid, p. 57). En cambio, el *cupiditas*, "como un esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho" (Spinoza, op.cit., Escolio 2, p.154), como "una determinación que impulsa a realizarlo" por odio recíproco (Jaquet, op.cit., p. 58), conlleva a hacer el mal que nos perjudicó.

13 Jaquet, op.cit., p. 53.

14 Ibid., p. 48.

15 Ibid., p. 56.

una reparación impotente. El odio recíproco nos incitaría a este deseo en acto de devolver el daño. Como veremos, el odio es incitado en el rito mágico, como una determinación interna que nos empuja a su realización, marcada por su carácter articulador de acción y de temporalidad.

Los sentimientos de enemistad ligados al infortunio, en cuanto a la materialización de una lógica extraña, según el planteamiento de James Siegel en torno a la brujería, permiten hacer aceptables el odio, así como la rivalidad y la envidia, y dan lugar al conflicto. Pero es el accidente –según Siegel, el evento singular clasificado dentro de los otros eventos singulares asociados a los efectos de la brujería—el que implica un desbalance, el que irrumpe en la vida social. Por eso la brujería se sitúa como una «institución extraña», que nos lleva a esperar lo contrario a lo normal, como un intento de hacer expresable algo que ordinariamente no podía ser sospechado.[16]

El rito mágico se entiende como un acto creativo y de acción al mismo tiempo que fenómeno de imaginación y de transferencia de efectos.[17] En esa dirección, Wittgenstein refiere a la magia que se apoya en la idea del simbolismo y del lenguaje: "La representación de un deseo, expresa un deseo".[18] Los actos mágicos usualmente están compuestos de una declaración verbal y de manipulación de objetos, constituyendo así un acto ritual que se vuelve un acto "performativo", por el cual una propiedad es transmitida imperativamente al objeto recipiente o a la persona, en una base analógica.[19] Si, como propone Tambiah, estos actos mágicos intentan producir un efecto de transferencia, están orientados a alcanzar efectos prácticos, y proporcionan un método social y cultural de actuar en el mundo, ellos permiten

16 Siegel, op.cit., p.78 y 101.

17 Tambiah, Stanley J.. *Culture, thought, and social action*. Harvard University Press, 1985, p. 50.

18 Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos, 1992 [1967], p. 56.

19 Tambiah, op.cit., p. 60.

intervenir y determinar comportamientos sociales, extender significados, anticipar el futuro, y racionalizar el pasado, afectando los resultados de los mismos.

Los rituales de venganza, entendidos como magia negativa o punitiva por los teóricos clásicos de la antropología, responderían a las amenazas o sospechas en situaciones límites, como único medio o última medida frente a las amenazas que afectan a la coherencia de una comunidad.[20] Sin embargo, la venganza fundada en el odio o envidia forma parte de los sentimientos sociales, que nos señalan precisamente la quebradiza coherencia de un grupo o sociedad.[21] Y es precisamente en esa in-habilidad de la transformación social y de la relación propia con los otros que se facilita la asociación e intercambio en prácticas mágicas con magos y espíritus. Las amenazas manifiestas por accidentes, expresadas junto a la rivalidad, muestran la necesidad de alianzas con fuerzas auxiliares y medios utilizables para producir una fuerza o potencia mágica y así provocar cambios y efectos mágicos.[22]

En los estudios contemporáneos de magia y de brujería, al igual que los ritos de venganza, se describen por sus propiedades de fluidez y de ambigüedad, porque sus distinciones son subvertidas y excedidas generalmente en la práctica mágica.[23] La ambivalencia entre el razonamiento y las prácticas mágicas en las condiciones de la modernidad posibilitan las desigualdades e diferencias sociales del capitalismo poscolonial,[24] las que marcadas por un odio social[25] expresan nuevas represen-

20 Evans-Pritchard, Edward E.. *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press. 1976 [1937], p. 492; y Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós, 1995, p. 209.

21 Siegel, op.cit, p. 215.

22 Mauss y Hubert, op. cit., p 77.

23 Geschiere, Peter. *The Modernity of Witchcraft. Politics and occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville, Vi.; University Press of Virginia, 1997. p. 21

24 Bubandit, Nils, "When in doubt…? A reply". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1), 2016, pp. 519-530.

25 Geschiere, Peter. *Política de la pertenencia. Brujería, autoctonía e intimidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012; Comaroff, Jean y John (eds.). *Modernities and*

taciones políticas y nuevos modos de la magia para lidiar con los nuevos y viejos conflictos de las relaciones sociales y de las formas de subjetividad.[26]

En los análisis de las acusaciones de brujería propuestos en los trabajos de Siegel y de Rosalind Morris, estas no nos explican un razonamiento alternativo, ni el control instrumentalizado de sus fuerzas por alguien, como tampoco los aciertos o ansiedades sobre la muerte, sino que proporcionan figuras y formas narrativas para dirigirse y reproducir las opacidades y las ambivalencias sociales,[27] visibilizando la incoherencia o el fracaso de lo social o de la sociedad en lidiar con lo inadmisible, lo incomprensible.[28] En este sentido las prácticas mágicas de venganza expresadas en distintos registros y experiencias con espíritus o muertos configuran, como plantea Stephan Palmié un contexto político e histórico común en distintos procesos culturales.[29]

Los ritos mágicos de venganza no sólo otorgan un valor como medio o fuerza, sino que en el conflicto que revelan expresan el carácter diferencial de las fuerzas. Las fuerzas como diferencias, en relación a la forma y a la significación, según propone Derrida, es fuerza performativa, en "situaciones paradójicas en que la mayor fuerza y la mayor debilidad se intercambian extrañamente", manifestando discursos oblicuos sobre la medida de lo *justo* y lo injusto, del *hacer justicia*, de la exigencia de justicia. Pese al aspecto místico de la exigencia de justicia, esta guarda una huella, una memoria de esa experiencia de inadecuación, la inscripción del exceso o una incalculable desproporción, en una

its malcontents. Ritual and power in poscolonial Africa. Chicago: University of Chicago Press, 1993; Siegel, op.cit.

26 Morris, Rosalind. *In the Place of Origins. Modernity and its Mediums in Northern Thailand*. Durham/London: Duke University Press, 2000, p. 156

27 Morris, Rosalind. "Deconstruction´s doubt". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1), 2016, pp. 511-518.

28 Siegel, op.cit., p. 57.

29 Palmié, Stephan. *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition.* Durham/London: Duke University Press, 2002.

memoria de indecibilidad.[30] Los ritos de venganza se entienden entonces como mecanismos de un proceso de circulación de memoria, memoria de venganza como memoria de identificación de los enemigos, de confirmación de odios que unen, de complicidad y permanencia de la retaliación.[31] La memoria de venganza, articulada y producida en los ritos mágicos, conecta y transmite aquello que *pesa* y que no se puede olvidar.

Algunos ritos mágicos de venganza. Las alianzas con los difuntos contra los enemigos

La alianza con espíritus implica el rompimiento de lazos cercanos,[32] pero también implica nuevos lazos de parentesco con los muertos.[33] Particularmente en la magia de venganza y maldiciones contra enemigos revisadas en este texto, las alianzas se realizan con difuntas y difuntos condenados o malditos, los que requieren especial atención por el cumplimiento riguroso de deberes y atendimientos basados en acuerdos o negociaciones establecidas previamente y que deben ser cumplidas. Esta idea del acuerdo que se establece, no trata sólo del interés de las partes, sino más bien de un entrelazamiento y relacionamiento de deberes recíprocos, que conllevan formas particulares de entender y ser en el mundo.[34] En este

30 Derrida, Jacques. *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2008, pp. 44-46.

31 Carneiro da Cunha, Manuela y Eduardo Viveiros de Castro. "Vingança e temporalidade: os Tupinamba". *Journal de la Société des Américanistes* 71, 1985, pp. 191-208.

32 Geschiere, *Modernity,* op.cit. p. 47.

33 Palmié, Stephan. "Thinking with *Ngangas*: reflections on embodiment and the limits of 'Objectively necessary appearances'". *Comparative Studies in Society and History* 48 (4), 2006, p. 862. [Traducción al castellano en este volumen de *Escrituras Americanas*].

34 Espírito Santo, Diana y Ruy Blanes (eds.). *The Social Life of Spirits*. Chicago: University of Chicago Press, 2013; Kerestetzi, Katerina. "Thanatos et Eros. Les morts au service des relations amoureuses dans la religion Palo Monte (Cuba)", *Terrain* 62, 2014, pp. 100-119; Espírito Santo, Diana, Katerina Kerestetzi, Anas-

entendimiento intersubjetivo de sí mismo, de los efectos y de las experiencias de los practicantes y de las dinámicas de procedimientos, tecnologías y fuerzas, todo entra en conveniencia y en acción, como unidad y como parte en el acto ritual.[35]

En investigaciones sobre rituales afrocubanos y andinos relacionados con la magia de venganza, se señala que cuando se trata de solicitar encargos contra enemigos, el culto a los muertos es indispensable por lo que estos representan en cuanto a la fuerza que se requiere para actuar. De ahí las ofrendas rituales especiales que se solicitan para contar con su presencia y apoyo.[36] Los estudios de Gerardo Fernández e Ina Rösing acerca de las

---

tasios Panagiotopoulos, "Human substances and ontological transformations in the African-inspired religious complex of Palo Monte in Cuba", *Critical African Studies* 5 (3), 2013, pp. 195-219.

35 Rösing, Ina. *Defensa y perdición: la curación negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2008; Fernández, Gerardo. "Ofrenda, ritual y terapia: Las mesas aymaras". *Revista española de antropología americana* 25, 1998, pp. 153-180; Kerestetzi, Katerina. "Pénétrer le monde des morts. La constitution du sujet initiaque du Palo Monte (Cienfuegos, Cuba)". *Ateliers d´antropologie* 28, 2014, pp. 1-26; Cabrera, Lydia. *Regla de Congo, Palo Monte, Mayombe*. Miami: Ediciones Universal, 1986; Figarola, James Joel. *Cuba, La gran Nganga*. La Habana: Editorial José Martí, 2000, y *La Brujería Cubana: El Palo Monte, Aproximación al Pensamiento Abstracto de la Cubania*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2006; Ochoa, Todd Ramón. "Version of the dead. *Kalunga*, Cuba-Kongo Materiality, and ethnography". *Cultural Anthropology* 22 (4), 2007, pp. 473-500; McAlister, Elizabeth. "Serving the Spirits Across Two Seas: Voodoo Culture in New York and Haiti". *Aperture* 126, 2001, pp. 40-47.

36 Estas mesas se preparan en caso de afecciones o enfermedades que pueden deberse a la pérdida, rapto o apresamiento del "*ánimo*", ya que este sería el resultado de una maldición o brujería debido a enemistades o peleas, celos, robo o engaño. Cf. Albó, Xavier. "Muerte andina, la otra vertiente de la vida", en J. A. Flores y L. Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 137-154; Berg, H. van den. "La Celebración de los Difuntos entre los Campesinos Aymaras del Altiplano". *Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística* 84, 1989, pp. 155-175; Fernández Juárez, Gerardo, "Ñatitas, 'almas' y 'condenados'. Trasiego de osamentas en los Andes, siglo XVI-XX", en R. Izquierdo Benito y F. Martínez Gil (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglo XIV-XVII*. Madrid: Silex ediciones, 2011, pp. 229-253.

mesas rituales andinas elaboradas contra enemigos,[37] muestran el envolvimiento que alcanzan los y las practicantes con sus peticiones. Entre las mesas *kallawaya,* destinadas al ritual de curación y de "contra" realizadas por médicos kallawayas o conocedores de la curación ritual, se encuentran las mesas "para" generar circunstancias positivas, las "afuera" para rituales de rechazo y purificación, las "atrás" para devolución de daño, y las "contra" para ruina y muerte del enemigo.[38]

Las mesas para la "contra" –la "yana mesa" o "mesa negra"– se usan, según Ina Rösing, para rituales de "curación negra", que pueden incluir rituales de brujería o encantamientos para causar daño.[39] Estas mesas se preparan en caso de afecciones o enfermedades que pueden deberse a la pérdida, rapto o apresamiento del "*ánimo*", ya que estos serían el resultado de una maldición o brujería causadas por enemistades, peleas, celos, robo o engaño. Los tres elementos rituales centrales de las mesas negras son: (1) la preparación de platos con malos deseos concentrados; (2) el impedimento, rapto y apresamiento del alma del enemigo; y (3) el ritualismo de la calavera.[40] Este último ritual de la "yana mesa" utiliza la presencia de calaveras porque se trata de solicitudes especificas para que ese difunto haga "oído" a quejas, demandas de justicia, y castigo a los enemigos. Cuando se solicita la muerte del enemigo, el requisito de la calavera es fundamental para la "mesa calavera",[41] la que

37 La relación con la muerte y los muertos en las regiones andinas (Ecuador, Perú, Bolivia y Chile) se expresa en una convivencia cotidiana y excepcional, a través de diversos intercambios individuales y comunales, de celebraciones y de procesos rituales específicos, y las ofrendas y/o pagos andinos, a través de las llamadas "mesas" rituales se elaboran para fortalecer o recuperar los *ayni* o acuerdos o convenios con entidades tutelares o protectores sagrados, seres maléficos, abuelos o antepasados que habitan en distintos espacios conocidos u olvidados. (Fernández, "Ofrenda", op.cit., p. 160)

38 Rösing, op.cit., p. 359.

39 Ibid., p. 32

40 Ibid., p. 348

41 Ibid., p. 379

a su vez requiere de una salida, que "se pone en camino" a través de la mesa blanca, para "hacer un lado" los efectos oscuros que conlleva su práctica.

En el contexto transcultural e histórico de los lenguajes rituales continuos, desde la enfermedad a la curación, de los conflictos a los arreglos en las relaciones sociales, de los rituales cotidianos a los especializados, de las solicitudes-rituales al pago-ofrenda, hay una amplia y creativa interconexión entre diversos agentes y sustancias envueltas en estas prácticas rituales con el fin de reafirmar el poder social. De acuerdo a Siegel, este poder se apoya en la creencia sobre la fuerza que empuja a realizar ciertas situaciones que regularmente las personas no realizarían,[42] por eso la brujería continúa vigente en las diversas culturas para asimilar lo inadmisible. En el concepto del *mayombero* en Cuba, todo lo que nos rodea esta dotado de alma, y en la Regla Conga en específico, todo está basado en los muertos o *ngangas* y en los tratos que se establecen con ellos.[43] La *nganga* es el cuerpo del *nfumbi* o muerto, pero no sólo contiene el espíritu *nfumbi*, sino que considera todo lo que lo cualifica como ser viviente, y debe ser alimentado con ofrendas y sangre animal. Este proceso de fijación del difunto es realizado por un "padre" o "madre" (dueña) de la *nganga* o "prenda", por medio de un complejo ritual de selección, acuerdos y ofrendas al muerto, en el cual cada etapa se concreta en la producción de la "prenda" para que pueda cumplir con los

42 Siegel, op.cit., p. 217.

43 El muerto es capturado en un caldero ("*nganga*" o "prenda") que encierra este espíritu junto a las fuerzas de todos los reinos de la naturaleza. El control sobre el espíritu de un muerto en la "prenda" o "nganga" se obtiene luego de una negociación en orden de emplear sus poderes para fines de curar o destruir. Pese que esta relación de intercambio esta basada en principios de apropiación o captura, el palero es a su vez poseído o "montado" por el espíritu o "*nfumbi*". Así el palero adquiere la fuerza y el espíritu actúa estando éste poseído. Para poder tener acceso a estas fuerzas el palero también tiene que ponerse al servicio de la "prenda". Cf. Palmié, Stephan. "Thinking with Ngangas", op.cit., pp. 862-863; Kerestetzi, "Pénétrer le monde des morts…", op.cit.; Cunha, Ana Stela de Almeida. "Cantando para os mortos: ceremonias fúnebres e diversidade religiosa em Cuba". *Revista Pós Ciências Sociais* 8 (16), 2011, pp. 37-54.

"trabajos" encomendados.[44] Dentro del *mayombe,* dice Lydia Cabrera, existen dos ramas: una trabaja para el bien de la gente y la otra para reventar a quien se quiera.[45]

Los "trabajos" de daño pueden estar relacionados con enemigos y traiciones, y pueden incluir maldiciones o encargos de otros "trabajos" de Palo Monte. Si le están echando brujería, para "salvarlo hay que acabar con esta persona",[46] maldecir al enemigo o volverlo loco. Los maleficios o trabajos malos tienen por objeto según Cabrera, "desunir conyugues o amantes, fomentar discordias, ocasionar desgracias, accidentes, muertes o en talismanes para pleitear con éxito, escapar de la justicia, enamorar, etc.".[47] En estas magias agresivas o defensivas como le llama Cabrera, se le consulta a la "prenda", se le llama y pregunta si es efectivamente el enemigo, si la brujería que se está haciendo va surtir efecto, y se le pide u ordena a la "prenda" que conteste, en una operación mágica compleja de signos y firmas, explosiones de montoncitos de pólvora, cantos y rociamientos de aguardiente, humo de tabaco y otras necesidades que implique el trabajo, dependiendo del padre o madre *nganga*.

Para la solicitud de *trabajos* se consideran los difuntos y las difuntas más abandonadas y marginadas, las que por sus historias de sufrimiento e injusticia han sido dotadas con el poder de la revancha. Según Freitas los marginados socialmente en vida y asechados por una muerte disruptiva e injusta producen la inversión colectiva o *indigesta* social que los posesiona en la historia de la comunidad local.[48] En esta operación hay un proceso colectivo, influenciado tanto por las costumbres como por las experiencias personales en el contexto de necesidades

44 Kerestetzi, "Fabriquer…", op.cit., p. 21.

45 Cabrera, op.cit., p. 121.

46 Ibid., p. 144.

47 Ibid. p. 145.

48 Freitas, Elaine T. "¿Cómo nace un santo en el cementerio? Muerte, memoria e historia en el noroeste de Brasil". *Ciencias Sociales y Religión* 9, 2007, pp. 59-90.

grupales e individuales que responden a momentos y lugares donde se constituyen su culto. El culto a las *animitas* en Chile, "para que no se olviden" difuntas y difuntos, es con nombre propio y se realiza generalmente en los lugares marcados de sus muertes. La variedad y la dinámica de las prácticas rituales de solicitud y de agradecimientos de pedidos que se realizan a estas "animitas" se caracteriza tanto por su culto colectivo como por la apropiación individual de estos rituales y de las concepciones de lo sagrado para sí mismo.

En el culto a Botitas Negras, mujer asesinada en 1969 en Calama, relacionada al ambiente nocturno de esta ciudad minera, y reconocida como "patrona de los pobres", identificamos algunas prácticas mágico-religiosas relacionadas con amor-odio, las que le designan y la distinguen de otras animitas de Calama. Específicamente nos referiremos a las peticiones de odio y venganza que constituyen parte de las imágenes de poder que evoca Botitas Negras, por estar asociadas a su pasado y a la muerte trágica que tuvo. Estas mismas imágenes son utilizadas para dar cumplimiento a las solicitudes de odio y venganza.[49]

Las cartas a Botitas Negras de venganza por daño sufrido

A partir de la reproducción y análisis de un corpus de cartas dirigidas al altar de Botitas Negras y acumuladas en distintos momentos entre el año 2006 y 2010, seleccionamos algunos pedidos de acuerdo al interés que concita el presente texto.[50]

49 Sobre Botitas Negras, se puede consultar Kraushaar, Lilith. *Botitas Negras en Calama. Género, magia y violencia en una ciudad minera del norte de Chile.* Santiago: Ceibo ediciones, 2016.

50 El corpus que trabajamos está constituido por 204 cartas de diversa extensión, algunas firmadas y otras anónimas, en distintos soportes. Algunas pueden incluir dibujos, fotografías y objetos, y son depositadas en lugares específicos, las que luego serán reunidas en distintos recipientes o eliminadas por quienes limpian y reorganizan una y otra vez el altar. Las cartas no son el único medio en que se comunican con Botitas Negras: las paredes y objetos también están escritos con solicitudes, reconocimientos, pagos, agradecimientos, saludos, etc.

Estos pedidos que llamamos *de amor* o "amor romántico" pueden extenderse a una serie de relaciones amorosas de conquistas y de encuentros,[51] las que a su vez están íntimamente ligadas a aquellos pedidos en que se solicita deshacer relaciones de pareja, el fracaso de la pareja o de uno de sus miembros, o el alejamiento de dos personas. En un continuo que va del amor al desamor, nos situamos al final de la gradiente para analizar las relaciones de aquello que denominamos de "odio" o de venganza. En los pedidos de olvido, odio y venganza, al igual que con las peticiones "de amor", los conjuros establecen atraer o convocar al ser amado, y la fuerza mágica se orienta a alejar, maldecir, o dejar encantado a quien provocó el daño, para que sufra.

La fuerza de la intención, la desdicha y el deseo de comunicar la dolencia es apenas lo que soporta la escritura de estas cartas. Y mayor es la complejidad cuando se intenta distinguir entre el remitente y el receptor final de la misiva, así como también sucede con todos los destinatarios que dicho mensaje contempla, porque involucran una red mayor de relaciones que a la persona causante del "daño". Precisamente, estos pedidos nos muestran el nexo indivisible entre quien solicita y Botitas Negras, cuando se reconoce la necesidad de ayuda, de escucha y de intermediación de sus poderes, para conectar en una sola trama los deseos y los efectos que se quieren ejecutar en el reconocimiento a su figura. Aunque se utiliza distintos mecanismos para asimilar y diferenciar las relaciones de poder entre quien solicita y quien puede actuar. Estas conexiones y extensiones nos indican mas bien la maleabilidad de la posición en que se ubican –en base a sus juicios sobre lo adecuado, lo inadecuado o el exceso del daño causado– y los medios que requieren las solicitantes para producir las transformaciones frente a sus aliados y a sus oponentes.

51 Entre estos pedidos podemos destacar aquellos que expresan los deseos de encontrar un(a) compañero(a) íntimo(a) o recuperar una pareja. Junto a estos pedidos de amor romántico están los pedidos de placer erótico, el cumplimiento de amores irrealizables, así como los que se consideran de consumación (a través del casamiento o de tener un hijo) y que generalmente se manifiestan tanto por fracasos anteriores como por desilusiones.

La clasificación que instauran los juicios mágicos o juicios de valor, como los llaman Mauss y Hubert, marcan en estas peticiones las líneas de influencia o límites de aislamiento como herramientas para afirmar o llevar a la práctica estos sentimientos. Podemos considerar, según las cartas que veremos, al menos dos formas en que las solicitantes buscan y se sitúan para ajustar el perjuicio recibido. En una de estas formas se indica lo equivalente, *la medida de lo justo*, lo que debería semejarse o revertirse con la misma intensidad o fuerza; y en la otra forma se indica la desproporción que supone un castigo o enseñanza, y que implica un daño mayor o distinto al causado. Ahora bien, la práctica escrita como rito mágico se produce en la forma de una fijación de la palabra.[52] La carta impresa como instrumento de intención y de ejecución del pensamiento y del grabado, traza la invocación y la consagración de la palabra como acto. El acto de devolver, el *contra*, es sancionado en la escritura, el odio es establecido, es decir los afectos y los efectos son mediados a través de la figuración mimética de Botitas Negras.

En las tres peticiones a Botitas que revisaremos, establecemos diferencias entre estas, pese a la sobreposición que presentan entre ellas: *para que le suceda lo mismo o que experimente lo mismo; para que padezca algo peor, la supresión o la muerte como único alivio*; y *para el sometimiento, dejar cautivo o oprimido a quien causó el daño*. Esto con el objetivo de enfatizar las condiciones que se establecen en la búsqueda de fuerzas, y para identificar las formas que se reproducen en la ejecución de estas peticiones.

> Con todo mi corazón botitas negras vengo a pedirte otro favor cumplamelo botitas negras tu ere milagrosa con las niñas que trabajamos en la noche: quiero que mi ex marido se vaya de aca de calama y que no encuentre trabajo nunca y si lo ace que le vaya muy mal en todo el fue muy malo conmigo se porto mal conmigo y con su hija

52 Marquilhas, Rita. "Orientación mágica del texto escrito". En Antonio Castillo Gómez (comp.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 120.

> el es W.C.P.S.- tambien que a su mujer nunca le vaya bien por haberse metido con el sabiendo que vivia conmigo se burlo de mi hija la perra que nunca sean felices, que algun dia le agan burla tambien a ella x haberse burlado de mi. Ella – L.E.S.M – los dos que se vayan de aca y que sean unos fracasados te lo pido de corazon botitas negras cuidame a mi de todo mal en mi trabajo que me vaya bien te lo pido de corazón tu que estas allá en los altos y ves todo cumple este pedido botitas negras. Que dios te cuide y te proteja y te tenga en sus benditas manos.[53]

En una lectura inicial de esta solicitud podemos identificar que se busca aumentar el daño sufrido de quien produjo el daño, en equivalencia al dolor experimentado. El deseo de sufrimiento se expresa de manera que produzca una fuerza tal, que no sólo aleje sino que tampoco encuentre trabajo (el trabajo es la razón por la cual la mayoría de las personas inmigran a Calama), lo que significará la miseria de quien inicialmente infligió el daño, para garantizar que no haya alegría ni logro, sino sólo frustración. Este castigo al parecer traería el recuerdo del daño producido a quienes lo efectuaron, se haría consciente. La solicitud expresa varias dimensiones de esta idea de equivalencia, al causar pesadumbre por daño sufrido, en el sentido de ajuste de cuentas, pero también en la devolución de este mal, que pudiendo ser accidental, ofrece una certeza de las personas causantes y de las identidades involucradas, a las que se les traspasa esta relación de odios. En una especie de liberación de esa negatividad, esta se redirecciona: por un lado se devuelve socialmente, y por otro se «institucionaliza la brujería»[54] a través de Botitas, como una manera de encerrarla y mantenerla en

53 Carta del 09/10/2008. Los nombres propios han sido eliminados de todas las cartas citadas (reemplazados por iniciales) para proteger a las personas aludidas.

54 Siegel, op.cit., p. 106.

un lugar fuera de la normalidad. Se habilita aquí una voz que narra las causantes que determina el juicio y reconocimiento de lo vivido, así como la aceptación de la apetencia de la desgracia futura de los causantes del dolor. La comprensión y reconocimiento a la figura de Botitas pueden entenderse porque se posiciona al igual que quien no puede soportar y responder el daño recibido, logrando traer bienestar y abundancia en su nuevo status. Pero en el mismo relato las posiciones luego se diferenciarían porque se requiere configurar, más allá del posible pasado común de dolor, la capacidad de Botitas para generar un futuro sufrimiento y padecimiento de quien así lo merezca. Así el recuerdo se liga al futuro en la viabilidad de transformación, de cumplimiento y de consagración por odio.

> Querida votitas negras yo se que tu me escuchas sabe yo no doy mas con todo esto de vivir este calvario te pido que me ayudes no tengo a nadie que me ayude no tengo a nadie con quien hablar y contarle todo lo que me pasa estoy sola y aburrida de llorar sola de vivir con el hombre que no amo que solo lo odio y cada dia lo odio mas es mi desgracia la vida me dejo como estoy ahora una mujer amargada sola desgraciada desnuda por todo lo que hace, por eso yo busco amor alguien que me escuchara, me ayudara y poder contarle mis cosas pero no fue así, fue peor porque sufrí mas, tengo mucho dentro de mi corazón y no tengo aquien decirle, el asegura que yo tuve un cria que no es de el.
> Y por eso no se que hacer lloro callo todo […] por favor ayúdame se lo pido aveces me dan ganas de matarme con mi hijo por se que yo nunca voy a ser feliz y este desgraciado nunca se ira de casa. Si el no se va que hago donde me voy, la unica solución en mi mente es morir. A lomejor ayúdame dale la muerte a el me cae bien […]

> llevale que se enamore de otra, no lo quiero ver más me da asco, que me toque no siento nada, no me gusta que me busque lo odio a muerte al desgraciado porfavor votita ayúdame dame una señal para ver que puedo hacer. [55]

La desesperación en la búsqueda de escucha en esta solicitud parece desbordar al odio que no puede ser dicho. La expresión de mudez aquí indica la anulación de alguien, del acto, de la vida. El silencio, la inacción y la frustración consumen de a poco a la solicitante, pero no niegan la necesidad de escucha, de buscar forma e indicación sobre qué hacer, alguna voz que pueda manifestarse, una fuerza para concebir, aunque sea lo último que se pueda hacer. La alianza con Botitas se manifiesta como expectativa final para poder proveer un destino distinto a la incomprensión que la condena y la persigue. A la figura de Botitas se le asigna la claridad y el juicio para que pueda tomar cuenta y acción contra quien reprime. Aquí no hay equivalencia al daño sufrido, y no hay otro dolor comparable o mayor. No hay espera de una conciencia, sólo la exclusión de uno u de otro que se expresa como recurso posible de sobrevivencia. La desilusión conecta el pasado y el presente, y se extiende a todos los que forman parte de los intentos fallidos que no permitieron crear futuro. La eliminación del enemigo es el futuro, o la muerte como garantía para vivir.

> Querida votita negra,
> te escribo para contarte algo mio
> todo hallan que eres milagrosa y que ayudas a las mujeres.
> Por favor ayudame estoy mal te cuento y te pido que porfavor
> me ayudes quiero vengarme de ese desgraciado que me hizo tanto daño.

55 Carta del 09/10/2008.

jugo con migo yo me enamore de el y hasta tube un bebe con el pero yo la tonta le creia todo el es un desgraciado lo odio por eso te pido de corazon ayudame votitas negras yo no creo en los milagros pero se que tu los haces por eso te pido que me ayudes y lo que yo quiero que el nunca en su vida se olbide de mi que siempre yo este en su mente.
A.A.M.A, de 21 años ese desgraciado que jugo que nunca me olvide cada dia cada minuto segundo noche piense en mi y cuando tenga sexo con ella piense en mi que yo solo se lo ago rico y que ello lo saque deje en un ollo el llore sufra como yo A.A.M.A sufras ahora si estas con ella, piensa en mi jamas en su perra vida te olvidaras de mi ayudame por favor votitas negra que el sufra cada dia, cada segundo noche piense y que el me buscara igual pero voy [ilegible] no sera este mes o el otro me buscara.
Sufre desgraciado jamas olbides an pasado 3 año y pasaran mas y nunca en tu perra vida te olbidaras de mi te arrepentirás de averme dejado me pediras perdon. Ayuda con o que te pido ire a ver domingo por medio le llevare velita y yo de corazón te lo pido la vida que le [ilegible] pero que ese desgraciado que me hizo sufrir y jugo.
Gracias votitas negra.
Te lo agradecere de corazón[56]

En esta carta el conjuro nos muestra con claridad la fórmula de los requerimientos para el qué hacer, y lo que se requiere para obtener los resultados esperados. Todo en primera persona, sin división entre quién solicita y a quién se le solicita, incluyendo en esa unión o institución a todas fuerzas que permitan deter-

56 Carta del 09/10/2008.

minar el destino de quien causó daño. Aunque la intención y el acto de esta solicitud parecen buscar una equivalencia por el daño sufrido a través del sometimiento del otro, la disconformidad de ese sufrimiento en los mismos términos no sería suficiente, y se revierte esa equivalencia por un dominio arbitrario y sin límites de tiempo. La alianza y superposición con Botitas, otorgada por una complicidad en los sentimientos de odio, desengaño y despecho en común, sentarían la base para producir la fuerza que se requiere para actuar. El favor de Botitas para someter la voluntad del otro implica la acción de doblegar y doblegarse, la que parece actuar en una lógica de acumulación para lograr reunir en una sola voluntad figura y acción. Botitas Negras es la convención o el cuerpo político, la autorización para validar ese poder de integrar una voz.

En estas tres peticiones hay distintas formas de situarse y de disponer las relaciones de poder por daño sufrido, en la necesidad de expresar y utilizar la fuerza de esos sentimientos de odio y de venganza. En la búsqueda de alianzas con Botitas, se manifiesta lo que no puede quedar en el olvido, y al igual que en la muerte de la "patrona", las solicitantes requieren ser encontradas, requieren ser escuchadas, entendidas y respondidas. Por eso que la carta confiere un poder de ejecución, en su carácter imperativo e identificatorio, al registrar y asegurar la interpelación a ser atendida, replegando a su vez la voz de autoridad en la institución de Botitas, en su continuidad y en su consagración. El deseo de venganza y la necesidad de acción presente crean estos registros que forman parte de una memoria al servicio del destino. En una extensión del tiempo que mas allá de la exposición del conflicto, estos ritos dan forma y lenguaje al odio y la venganza contra lo social.

Narrativas rituales y objetos textuales

Existe una amplia gama de hechizos y sanaciones populares propiciadas por especialistas o conocedores de la conexión entre el mundo natural y el hum ano, los que requieren del acto

mágico para darles una dirección específica. En los estudios del folclore chileno hay distintos registros que describen hechizos, maleficios y curaciones, y nos referiremos específicamente a los relacionados con amores incumplidos, deseos sexuales no correspondidos, agravios y venganzas, los que se pueden encontrar en el libro de Julio Vicuña Cifuentes, *Mitos y Supersticiones* (1915). Junto a estos registros revisaremos noticias sobre hechizos y maleficios denominados sexuales que fueron publicados por la prensa local de Calama en el año 1985 y que reencontramos en un trabajo de campo realizado en el año 2010. En estos ritos mágicos nos interesa reconocer las fórmulas utilizadas para nombrar y rememorar algunas de las atribuciones asociadas al status o poder del "trabajo" y a la puesta a prueba de los objetos mágicos seleccionados**,** clasificados y especializados en estas materias. Podremos así conocer parte del proceso de creación de significados y de producción de narrativas por medio de estos rituales en distintos momentos y recorridos.

Los *trabajos* al igual que los hechizos forman parte de un complejo de relaciones y de acciones, es decir, de una fuerza material del acto mágico[57] y del pensamiento mágico,[58] los que buscan en el ejercicio de fuerzas y poderes imponer un cambio. Estos rituales mágicos requieren la afirmación de discursos y la manipulación de objetos, junto a una variedad de condiciones simples y complejas, en las que agentes, cosas e utensilios son "consagrados en el sentido religioso de la palabra, al menos se encantan, es decir, se revisten de una especie de consagración mágica".[59] Esos procesos de producción y de combinaciones analógicas de los rituales mágicos consisten precisamente en un afianzado entrelazamiento del discurso (en la forma de pronunciamientos y encantamientos) y de la acción (consistente en la manipulación de objetos).

57 Tambiah, op.cit., p. 78.

58 Morris, "Deconstruction…", op.cit., p. 506.

59 Mauss y Hubert, op.cit., p. 74.

El conocimiento popular acerca de las prácticas mágicas permanece en las costumbres y se expresa en una fuente inagotable de significados y de transferencias, dentro de una rica cultura material en la que las personas toman el control y se apropian de teologías y creencias en los distintos contextos sociales donde se ubican. En el empleo de objetos y sustancias por agentes y por alocuciones específicas, en momentos y lugares determinados, se logra el efecto de transferir y orientar fuerzas para alcanzar resultados prácticos, por eso el ritual impone significado.[60] El acto le da el peso a la palabra y la palabra se hace acto, y en su transmisión articula, como plantea Obyesekere, significados culturales con experiencias personales.[61]

En el texto de Vicuña Cifuentes se hace referencia a los brujos, hechiceros y hechicerías como individuos que hacen el mal, y las médicas y brujas que saben hacer y sacar el daño por hechicería a enemigos, casas y negocios. Las prácticas mágicas para hacer daño se describen sucintamente y en tono usual, en el sentido que su conocimiento y su acceso (a quien pueda realizarlas o a quien reconozca sus efectos) aparentan ser conocidas.[62] Sin embargo, cuando se trata de las fórmulas para protegerse y para hacer daño en respuesta a otro brujo o bruja, no queda mas remedio que "ganarse la protección de otras brujas".[63] Vicuña distingue así entre situaciones cotidianas y excepcionales para

60 Basándose en que las declaraciones son actos (*sensu* Austin, 1965), Tambiah (op. cit. p. 63) plantea que la pronunciación y la acción pueden ser analizadas analógicamente sobre la base de similaridad y diferencia para transmitir significado. Esta interrelación entre palabras y actos puede combinarse de diferente forma: por un lado es "predicativa" (designa la propiedad o la relación de la acción principal) y referencial, y por otro lado es "ilocucionaria" o performativa. En los términos de predicación y referencia de las palabras operan las asociaciones analógicas, comparaciones y transferencias (a través de símil, metáfora, metonimia, etc.) y la fuerza u poder ilocucionario, por el cual la acción es dirigida y representada (a través del uso de las palabras autoritaria, de orden, de persuasión, etc.).

61 Obeyesekere, Gananath. *Medusa`s Hair. An essay on personal symbols and religious experience*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, p. 33.

62 Vicuña Cifuentes, Julio. *Mitos y supersticiones. Recogidos de la tradición oral chilena*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1915, p. 203.

63 Ibid., p. 201.

el uso de estos ritos mágicos, los cuales podemos reconocer en algunas de las combinaciones posibles de prácticas y objetos en sus usos más actuales. ¿Qué permite entonces que algunas de estas prácticas y objetos mágicos mantengan su valor mágico? Pareciera ser que el énfasis de esta pregunta estuviera puesto en la calificación mágica, pero nos refiere más bien a las relaciones que se establecen entre objetos, actos y creencias en las que operan sentimientos, y la situación particular que establece una disposición cultural sobre odio y venganza, la que serviría para interpretar personal y grupalmente las posibles transformaciones o adaptaciones. Esto nos dirige por cierto al complejo modo relacional que plantea MacGaffey[64] sobre los objetos y su expresión en los ritos mágicos, en el que se puede identificar lenguajes, materialidades, creencias, experiencias, acciones y ejercicios de fuerzas y poderes. Entonces lo que podemos aspirar a entender aquí, siguiendo al autor, es una representación de representación de las practicas y su relación con objetos mágicos, pero cuya indicación no busca mayor pretensión que señalar una pequeña parte de un aparato material y ritual más complejo.

En el capítulo sobre "hechizos y hechicerías", Vicuña proporciona un excelente índice de actos y objetos mágicos para hacerse querer y para someter a la persona deseada, relaciones que se conocen y exponen de manera colectiva pero que se ejecutan de manera individual**.** La realización de estos ritos implica una serie de componentes y alianzas, tiempos y lugares específicos para llevarlos a cabo. Su realización y recreación formó y continúan formando parte de prácticas mágicas que se ejecutan junto a fórmulas propias y especializadas en relación a "males impuestos" y para vengar "amores y amoríos" (ver los extractos en anexo a este artículo). Esta combinación de objetos,

64 MacGaffey, Wyatt. "Magic, or as We Usually Say, Art. A Framework for Comparing European and African Art." En Enid Schildkrout y Curtis A. Kei (eds.). *The Scramble for Art in Central Africa*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998, pp. 217-35.

animales, secreciones y partes del cuerpo que se contactan y validan en los actos rituales pareciera emplearse en conexión con la tradición y la asimilación creativa de ideas o representaciones asociadas a ritos mágicos para el amor y el desamor. Sin embargo, la excepcionalidad moral y la aceptación social que activan el principio mágico de estas prácticas relacionadas a la atracción del deseo sexual y el control de sentimientos, habilita su acción y transmite sus propiedades contra los tabúes sociales. La aceptación de la conducción y del compromiso con estos actos mágicos, suministran las bases y significados del juicio mágico.[65] Desde el procedimiento de solicitud hasta la curación de estos males y otros relacionados al odio y la venganza, en una apropiación de viejas y nuevas ideas y conexiones que, aprobadas e incorporadas constantemente a estos rituales, actualizan la fuerza mágica de su práctica, propiciada primeramente por la represión y la prohibición social de estas pasiones, y luego por la necesidad de ejecución de estos rituales.

Las imágenes, agujeros, secreciones, descomposiciones, contaminaciones tienen un papel específico entre las prácticas mágicas y las representaciones sociales del desamor y de la venganza, porque conllevan a la debilidad física y sicológica del otro, a su enfermedad y en definitiva a su debilitamiento para su sometimiento. La manipulación de objetos mágicos y alocución de hechizos para causar daño puede o no ser especializada, pero su curación demanda de expertos y expertas porque se reconoce el desconocimiento de sus alcances y de los o las rivales que se tienen, ya que parte importante de los hechizos se tienen que combatir con otros hechizos y males liberados entre brujas o brujos para neutralizar o terminar con un mal impuesto.

65 Lambek, Michael. *Ordinary Ethics. Anthropology, language, and action*. New York: Fordham University Press, 2010, p. 20.

El poder de los "trabajos" de las niñas del "ambiente" para hacer y deshacer relaciones

En algunas publicaciones sobre brujería en la prensa de los años ochentas y en entrevistas con bailarinas y *copetineras* en Calama (años 2008-2010), nos fue posible comprobar una variada gama de prácticas mágicas vinculadas al ambiente bohemio: amuletos, brebajes, sortilegios y *trabajos* con distintos propósitos personales –para destacar, para protegerse, para obtener beneficios o cualidades específicas, para enamorar, etc.– y grupales –para lograr el éxito de una casa o negocio, para que lleguen clientes, para que los clientes gasten mucho y para que no se vayan, etc.–. No podemos decir que la especificidad y transmisión de estas prácticas sean características propias al trabajo sexual, pero si podemos circunscribir su aplicación a lugares como la ciudad de Calama, afectada por su proximidad a la zona estratégica de explotación minera y la división sexual del trabajo que producen las empresas y el Estado para establecer la mano de obra de la minería. Queremos destacar de estos registros las atribuciones asociadas al poder del "trabajo", tanto en la lectura de los efectos de estas prácticas mágicas para el dominio sobre alguien o su mal, como en las declaraciones de quienes solicitan estos *trabajos*.

La afamada vinculación entre las trabajadoras sexuales y los denominados "trabajos" nos dirige hacia las condiciones que sostienen esta especialización, entre las que podemos identificar aquellas que caracterizan al trabajo sexual como otros trabajos informales y precarios, en los que se desarrolla una labor competitiva y desprotegida, y que demandan alguna forma de protección y de ayuda especial por parte de quienes se encuentran en perjuicio. Pero también existen otras características que podrían ser más propias de esta labor, relacionadas a las experiencias y conocimientos desarrollados en las prácticas y materias de los relacionamientos amorosos, eróticos y sexuales, el manejo del cuerpo, los sentimientos y los recursos económicos. Estas, como otras representaciones acerca de la

administración del placer y los efectos que pueden traer consigo, han sido utilizadas para su conexión con la brujería.

Las experiencias que conocimos acerca de solicitudes de *trabajo* realizadas por mujeres del ambiente nocturno, se hicieron a través de la contratación de los servicios de una *señora* o *bruja* conocida o recomendada, la que en general era muy bien remunerada. Estos servicios se podían solicitar de forma personal o a distancia, y su duración podía ser permanente o por situación o momento, dependiendo del presupuesto que se tuviera. El *trabajo* para enamorar y para lograr la exclusividad o preferencia de parejas o de clientes requería, no sólo de las capacidades de la *bruja,* sino también de una tarea de la *cliente* o solicitante para llevar a cabo durante el periodo de encantamiento los propósitos y atributos necesarios para prolongar sus efectos. Esto siempre y cuando no hubieran interferencias en el camino, ya que la mayoría de los casos se enfrentaba a otros *trabajos* realizado por otras brujas o brujos. Por eso la selección de las especialistas era muy importante: "el saber tirar, es saber hacer daño"; "el saber sacar, es saber curar el daño causado por otros o por ellas mismas (Brujas)".[66] La bruja debe saber hacer y saber combatir los efectos de otras hechicerías o *reversas* por parte de quien o quienes resulten afectados.

En dos entrevistas realizadas por la prensa local a personas consideradas especialistas y que realizan *trabajos,* se hace referencia a la necesidad de protección que se crea específicamente cuando se trata de rivales mujeres, y del poder que tendrían las mujeres que trabajan en el ambiente de la ciudad. Los objetos para dominar y maldecir que se describen en estas prácticas mágicas son similares a los que describe Julio Vicuña en su acápite sobre el "mal impuesto" por parte de hechiceras: prendas íntimas, partes de pelo, secreciones corporales, fotografías, muñecos, a los que se suman las acciones de velar y de fumarse a quien se quiere. También se destaca la importancia que tiene el dinero para mantener atrapado o vengarse

66 Vicuña, op.cit., p. 201.

de alguien. La dependencia del dinero en la transacción entre *clientes* y *trabajos* en los hechizos, al igual que en los trabajos formalizados de faenas complejas, requieren de procedimientos de alta concentración de tiempo e ingenio, para ejecutarse estratégicamente en ciertos lugares y con exigencias particulares que permitan mantener los efectos del hechizo en el tiempo.

En la entrevista de un periodista de *La Estrella del Loa* con Lautaro Anticoy Lepin, "brujo araucano", hijo de una *machi* de Carahue que se encontraba de paso realizando unos *trabajos* en Calama, este refiere a cómo detectar si se padece un maleficio.

> - ¿Y como llega el mal hasta las personas…?
> - A través de fotografías. Los que "trabajan" a las personas usan las fotos. Usted empieza a sentir dolores de cabeza, en diversas partes del cuerpo, empieza a bajar de peso sin que sepa porqué, tiene decaimiento…
> - ¿Existen otras formas de hacer mal…?
> -También se lo "fuman"… escriben su nombre en tres cigarrillos y los fuman al mismo tiempo… eso lo hacen casi siempre las mujeres cuando quieren hacer daño a las que les quito a su amor, por ejemplo… […]
> - ¿De qué forma se puede eliminar el mal?
> - Llamándolo a uno. Yo llevo mis sahumerios y primero reviso la casa, pieza por pieza. Digo mis oraciones en mapuche y prendo vela. Con la vela recorro todas las habitaciones hasta que se apaga… eso significa que ahí está el mal… Una vez que lo encuentro me pongo a trabajar para "limpiar" la pieza…[67]
>
> Dos casos: […] Anticoy cuenta que "lo que pasó con ese matrimonio es simplemente que alguien

67 *La Estrella del Loa*, "Para combatir a quienes nos hacen mal debemos protegernos con las 'contras'", 22 de junio 1984, p.3.

> les hizo mal y buscaron 'trabajarlos' para lograr que se separaran. La gente es muy mala. Estuvieron apunto de lograrlo pero yo pedí a mis espíritus que ayudaran a esa mujer a deshacer el conjuro". El segundo caso se refiere a un claro síntoma de impotencia sexual en un hombre. […] Sobre el caso, Anticoy dijo que "esos problemas uno puede curarlos con el consentimiento del afectado. La verdad es que todo tiene remedio. En este caso se trataba de alejar un 'trabajo' que una mujer despechada le hacía al pobre joven. Terminada la *contra* y mejorado el joven todo volvió a ser normal".[68]

En las distintas observaciones que podemos leer en las declaraciones de Anticoy acerca de *el trabajo, los que trabajan, el trabajado* o *los trabajados*, la imagen física y las características que esta puede adoptar para el afectado parece ser imprescindible para estos hechizos. Hacia la imagen del cuerpo o parte de esa imagen del cuerpo, y con las que tiene conexión ropa, costuras etc., se dirigen todos los procedimientos y se focaliza la fuerza del sentimiento para transmitir los juicios y declaraciones. Aquí el *trabajo* parece estar en la capacidad de separar, de dividir en partes o elementos que luego pueden ser enlazados al mismo cuerpo o a otros. Así como en *el trabajo* se establece el lugar del sí mismo y del otro, el yo conocido y un yo extraño para uno mismo y para los otros. El individuo *trabajado* no vuelve a lo que conoce sino a lo desconocido, a lo excepcional, otros vínculos, otra vida. Liberado de su antigua vida, no tiene conciencia de estar *trabajado*, por más miserable o placentera que se haya transformado su vida mientras dure el *trabajo*. El *trabajado*, sea por una maldición o venganza, no añora ni tiene deseo de volver a otra vida distinta a la que tiene, por mas que su opción

68 *La Estrella del Loa*, "Esposa infiel y joven aquejado de impotencia fueron sanados ayer", 27 de junio 1984, p. 5.

produzca dolor y miseria en los que dicen que lo conocen. En otra entrevista de prensa, una vidente y cabalista de Calama plantea que cuando estos hechizos vuelven loco, la familia busca ayuda para recuperar a las personas que se vuelven extrañas:

> Por el momento no quiero dar mi nombre, para proteger a quienes vienen a consultarme, pero les puedo asegurar que las niñas dedicadas a la prostitución hacen grandes cantidades de dinero consultando a los espíritus o bien atrayendo a hombres con mágicas y terribles fórmulas, llevándolos incluso hasta desesperarse por estar con ellas […] es verdad que existen formulas mágicas para que un hombre se quede enredado para siempre al lado de una mujer, o también separarlo de su lado. Así es como muchas familias calameñas y chuquicamatinas están consientes de que cosas muy raras han sufrido esposos, hermanos o convivientes que eran dulces corderos, pero que de la noche a la mañana se transformaron en apasionados hombres dispuestos a seguir al fin del mundo a la mujer que los encantó […] todo eso producto sólo de la brujería, de los sistemas y fórmulas que se emplean para llegar a conseguir algo tan difícil… por eso no desprecien el tremendo poder de las niñas que se dedican a la prostitución.

La nota continúa señalando "La cabalista indicó, luego de observar varias fotografías de hombres con una venda en sus ojos, o bien con los bolsillos cocidos e incluso con costuras a la altura de los órganos genitales que,

> 'aquí tienen un ejemplo de lo que estoy revelando. Todas esas personas, en su mayoría hombres, están siendo 'trabajados' para que sean

> de la mujer que lo ha solicitado. Las niñas del ambiente vienen muy seguido a consultarme y a pedir tal o cual favor… Yo ayudo a todo el mundo y también les cobro por ese servicio. Y creo que no sólo yo lo estoy haciendo en Calama… también hay otras personas con tremendos poderes que trabajan en esto y que la igual que yo obtiene éxitos increíbles […] Nadie sabe por ejemplo que las mujeres de vida en el ambiente andan con protección de diverso tipo y que son muy supersticiosas. Ellas prácticamente son intocables, porque son capaces, al igual que las gitanas u otras adictas a la magia, a lanzar terribles maldiciones contra quienes las persiguen y hostilizan. Estas maldiciones a veces rebotan en las generaciones futuras de quienes las atacan o que las hacen sufrir sin haber motivo'."

La nota termina destacando que "La misteriosa mujer mostró unas curiosas fotografías de todos tamaños con colocados entre dos velas: 'esto se llama velar a estos fulanos… permite que estas personas comiencen a sentir terribles enfermedades o bien les comience a ir mal en los negocios y en su profesión. En esto también participan las mujeres del ambiente. Ellas también tienen sus peleas particulares para quitarse tal o cual hombre, pero siempre de por medio está el dinero'…".[69]

Los efectos de estar *trabajado* señalados por la quiromántica parecieran implicar la exclusividad, el dominio tanto por amor como por odio a través de la división, por la pasión que provoca, por el desprecio de la vida que se conoce y por todos lo que se conocían. De manera que podemos pensar, como en el *potlatch* analizado por Bataille,[70] que el *trabajo* nos muestra una

69 *La Estrella del Loa*, "Misteriosa cabalista revela maleficios sexuales: Calama", 21 de febrero 1985, p. 5.

70 "El *potlatch* es, como el comercio, un medio de circulación de riqueza, pero excluye el regateo. Frecuentemente consiste en la donación solemne de riquezas considerables,

ambigüedad fundamental: la liberación de energía que produce la dilapidación sólo podría tener lugar si entra en el orden de la ganancia, el juego que se establece pone a disposición la pérdida que permite adquirir poder, "la acción ejercida sobre otro constituye justamente el poder del don, que se adquiere por el hecho de perder".[71] La reproducción que establece el *trabajo* trata aquí de deshacer, de borrar para rehacer las relaciones de poder y de apropiación que se establecen bajo el mecanismo de la fuerza de trabajo pero sin una utilidad, sino de derroche. Y justamente lo que se busca en los hechizos es la variación de potencia o transformación de la diferencia de poder en las relaciones, llevando al límite los sentimientos para lograr su consumación-realización. El testimonio de un hombre que dice haber sido objeto de un *trabajo* es publicado en la prensa con el propósito de prevenir a otras personas, se difunde en el marco de una seguidilla de publicaciones sobre embrujamientos sexuales en Calama en los años ochenta.

> Yo conocí a Flora una noche en una fiesta de amigos que duró más de lo conveniente, desde los primeros minutos noté que yo le gustaba y que me hacia objeto de sus miradas y sonrisas. Mi mujer estaba en casa enferma […] Pero esa vez tenía ganas de tomarme un trago […] Cuando vi a esta mujer [...] sólo me pareció simpática. Conversamos con un trago en la mano y luego incluso bailamos. Pero yo sin ninguna intención. Al rato ella me dijo que tenía que irse y si yo podría acompañarla a su casa porque vivía cerca y le daba miedo la noche. Yo me azoré un poco pensando que dirían mis amistades, pero acepté.

ofrecidas por un jefe a su rival a fin de humillar, de desafiar, de obligar... El don no es la única forma de *potlatch*: un rival queda desafiado por medio de una destrucción solemne de riquezas". Bataille, Georges. *La parte maldita.* Barcelona: Icaria, 1987, p.103.

71 Ibid. p. 106.

Nos marchamos y por el camino ella me pidió que le aceptará un café en su casa. 'Yo soy sola, trabajo y no tengo que darle cuenta a nadie', me dijo. A mi me pareció lo más normal así es que la acompañé. Entramos a su casa y al rato me explicó que sólo arrendaba una pieza porque el trabajo no le daba para más. Me sirvió un café y luego comenzó a sacarse la ropa. Tenía una cama detrás de un biombo. Me sentí un poco raro. Como excitado al verla, aunque eso es natural en un hombre y me dije que [no] tendría nada de malo seguirle el juego. Total, me estaba todo resultando en bandeja. Esa noche me quedé con ella, aunque hizo cosas que todavía me parecen muy extrañas.

De partida me pidió una foto mía. Como yo no tenía le dije que no, solo que a la mañana siguiente descubrí que había sacado la foto del carnet. También me cortó un mechón de pelo y me pidió algo de mi fuerza vital, todo lo cual lo guardó. Recuerdo que cuando tuvo esas cosas se puso a dar extraños quejidos. Se ponía de rodillas y lloraba, gemía, gritaba y se tomaba la cabeza como si tuviera convulsiones. Yo le pregunté si estaba enferma. Si le pasaba algo malo. La verdad es que me asusté. Pero ella me dijo que la dejara así que luego se le pasaría. Y así fue. Se quedó dormida mientras me levantaba y me iba a casa con un gran sentimiento de culpa.

Me empezó a llamar por teléfono a la oficina. Yo al principio lo consideré como algo natural, pero después me empezó a gustar y, cuando no me llamaba me sentía extraño, vacío, como le dijera… algo así como celoso de que me olvidara. Nada me parecía extraño. Todo era natural. Diría que lo raro me parecía mi mujer. Porque

> la empecé hallar odiosa, mal genio y siempre gritándome. Ella decía que yo no la quería y que algo me pasaba. Yo le negaba todo. Pero las cosas empezaron a ir más allá. Sobretodo cuando me di cuenta que necesitaba a Flora conmigo, que me satisfacía mucho […] Fue una tarde después de una discusión con mi mujer. Me fui violentamente apenas con un par de camisas, zapatos y un terno. Flora me esperaba sonriente en su living como si estuviera cierta que iba a llegar. Lo terrible es que me percaté que ella estaba muy segura de mí […] Al día siguiente vi que Flora tenía dos pasajes sacados para Santiago. Así es que nos fuimos. […]
> Un día descubrí en su billetera que había dejado por descuido en el baño mi foto carnet cruzada con hilos rojos y mi vista vendada. Además, tenía en ella una llavecita con la que cuidaba celosamente un cajoncito de joyas. Con ella abrí el cofre y dentro –para mi asombro— tenía un muñequito de cera que tenía una peluquita con mi mechón de pelos. Estaba amarrada por todos lados y boca abajo. Además, tenía unas colillas de cigarrillos consumidas con su nombre y el mío…[72]

Los *trabajos* para el enamoramiento y para el desagravio de un amor no correspondido tienen en común la expresión clara del deseo de doblegar la voluntad del otro. Pero al mismo tiempo el *trabajo* implica tal dedicación y sometimiento a la labor que este requiere para el cumplimiento de estos ritos mágicos, que la satisfacción no parece ser alcanzada sino hasta después de su develamiento, ya como parte de un recuerdo. La finalización de los *trabajos* requiere regularmente de una especialista, y ponerles término involucra realizar el *contra* del hechizo, el que

72 *La Estrella del Loa*, "Descubrí en un cofre un muñeco hecho de cera con mi pelo amarrado", 23 de febrero 1985, p. 3.

en algunas ocasiones envuelve enfrentamientos entre quien realiza el hechizo y quien lo quiere deshacer o devolver, los que pueden no concluir.[73]

El *trabajo*, en cuanto dedicación insuperable hacia la imagen del otro, lo que Bataille refiere como "consumición por otro" soportando la propia consumición, envolvería el "sentimiento de adquirir un poder, el poder de vencer".[74] La dominación y la maldición entre rivales conocidos y desconocidos conlleva a esta manipulación del desdoblarse, del dividirse, del dañarse y dañar, del matar y del morir como sentimientos de realización en la pérdida total. El encuentro de *trabajos* en el mismo terreno mágico plantea esta disputa de poder, en que las alianzas y los pagos exhortan mayores compromisos para quienes están dispuestos a arriesgarse para competir. En entrevista con una bailarina, ella nos relata su experiencia con los *trabajos* y a la vez estar siendo *trabajada*:

> - Mi cuerpo era natural, es natural mi cuerpo, nunca me llamó la atención, de… verdad. Habían mujeres estupendas claro que sí, pero a mí nunca me importó, total, mis pechitos está todo bien. Y como era así flaquita, flaquita, yo usaba talla 38. Pero como era yo y bailaba y de repente les decía "vamos a bailar" y el escenario y los cabros que gritaban: "Tania, Tania" y como llevada yo. Después tenía una señora que me hacía trabajos a mí, para que llegaran los clientes, y yo le pagaba a ella, cincuenta...
> - ¿Por fuera?
> - Por fuera, yo iba a ver unas brujildas, "sabes que yo trabajo en un cabaret y necesito que usted me trabaje para que los clientes lleguen a mí".
> - Pero ¿eso era en Santiago?

73 Vicuña, op.cit., p. 202.

74 Bataille, *La parte,* op.cit., p. 106.

- En Santiago y… yo daba una llamada, necesito que me trabajes.
- ¿Pero ella también le buscaba clientes a otras niñas?
- No.
- ¿Solo a ti?
- Solamente a mí, […] era una vecina que me crió de chica, y no sabía que hacía trabajos, hace trabajos muy buenos, como puede ser buena, también puede hacer la maldad. Había un hombre que me hizo mucho daño y lo dejó totalmente en la ruina, aquí en Calama… había un hombre que me trabajó mucho tiempo acá, que se llamaba Luis, Lucho, y me acuerdo que quería cafichearme, quería ganar plata y empezó a trabajarme, no quería que yo ganara más plata, que tuviera más cosas. Ella llegó de Santiago, vino para acá, y lo cachó al tiro así ¡puf!, yo estaba con los ojos cerrados, lo echó a la mañana. Yo le dije: "porque me haces estas cosas, porque me haces daño, yo no quiero estar contigo, si tú me consigues con trabajos, no me vas a conseguir por sentimiento, es que yo tengo un carácter muy pesado".
- ¿Él estaba muy enamorado de ti?
- Muy enamorado y tenía unas fotos él y entremedio de las fotos estaba un vidrio arriba y el otro vidrio al lado, y ahí tenía el trabajo, y ella vino y…
- ¿Y supo altiro?
- Estuve un año viviendo con él, una parte en que no trabajaba tanto.
- Pero él no era cliente tuyo, él trabajaba contigo.
- No, él trabajaba en… que queda aquí en Miranda, que queda en Derco, él trabajaba como mecánico y él trabajaba por una miseria, yo ganaba cinco, siete, ocho, diez veces lo que

ganaba él, pero no sé qué me pasa que yo estaba a ojos cerrados con él, hubo cariño.
- ¿Cómo lo conociste, era cliente?
- En el local, era cliente, y empezamos a andar, me hacía cariño, a andar, hasta que al final, yo dije, es como mucho esta cosa y me quiso levantar la mano y yo me defendía pero con patás y combos, hasta que llegó ella y lo echó ¡PUF!, me dijo: "Tania, ¿qué vamos hacer?", "este concha de su madre, este concha de su madre, a mí nadie le va a pegar a la H.", me llamo H., "lo voy a agarrar a este huevón baboso, va a perder pega, y que ande con las babas colgando y que lo tenga siempre" y hasta ahora, diez años…
- Y ¿nunca ha querido volver a molestarla?
- No, porque ella nos separó por molestar, pero quedó en la mente el que no se puede olvidar de mí, pobre de ellos. No, si el hombre, como la mujer hace la maldad, el hombre también hace maldad. Y ella me dijo: "no te preocupis", me dijo, "vamos a empezar los trabajos". Y yo le daba plata y ella me hacia trabajos y empezaba a trabajar, yo estaba en un trabajo y de repente Puf, hacían las llamas y yo decía: "llega cliente" y humo y humo. Uno cuando hace trabajos, cuando yo estaba ahí presente, se formaban caras, cara del cliente, para que me llegaran. Después cuando entraba al salón y empecé a ganar plata y empecé era todo. Todos son trabajos arreglados y ella me hizo este cuerpo, yo era tan flaca, me puso pecho, me puso teta, y estos pechos son míos, es que yo no tenía ni teta, era plana, no tenía, ni poto, ni teta.[75]

75 Entrevista de bailarina H. por L. Kraushaar, Calama, febrero 2011.

Las formas de hacer y las necesidades de transformación parece encontrar camino en las posibilidades que la magia activa, la interacción que esta habilita con la disponibilidad de fuerzas utilizables y sus procedimientos analógicos reproducen las diferencias de poder que se enfrentan. El anhelo de venganza y el *trabajo* implican acceder a un hacer no individual, sino dentro de una combinación de alianzas que posibilita un discurso de acción. La bruja, los y las afectadxs y la o el solicitante, se unen para afirmar las ideas y creencias acerca del poder de transformación de sus realidades por estos actos mágicos. Lo que denominamos como ritos mágicos de venganza puede expresar entonces la activación de una cronología que viabiliza el lenguaje entre intención y acto, a partir de registros unidos a una memoria de la desilusión. En ese puente de tiempo y de sentimientos, la atribución de cualidades y de clasificaciones a cosas y a figuras para producir fuerza colectiva o fuerza mágica, se disponen en las imágenes de reposición a través del daño, la idealización de una equivalencia falsa que finalmente requiere una ardua tarea y sometimiento para el control de la voluntad del otro. Así entendemos que la memoria por daño sufrido conjuga el quehacer y la transmisión de esa ilusión, que se nutre en la fuente de poder antagónica, ungida por el odio, por el desborde, donde el perdón no tiene cabida. En el anhelo de devolver, de reproducir la imagen del tiempo, nos damos el permiso de ejecutar, enlazar, adoptar las formas de aquello que no es permitido socialmente, por eso el poder del rito.

En estas narrativas de desilusión o desengaño se develan las imágenes que atentan contra un enemigo,[76] que puede resultar de la capacidad mimética[77] para capturar el espíritu del otro o el poder otro, en la relación de sí mismo en el otro, y esta relación replicada a un individuo y a su comunidad, o a la comunidad y a un extranjero o extraño en el contexto desde

76 Siegel, op.cit., p.78.

77 Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.

donde se establecen estas relaciones. Las prácticas rituales de magia de venganza pueden ser entendidas en las condiciones generadas por momentos históricos y lugares específicos que dan paso a la incertidumbre y a los registros de desengaño o de desilusión, manifestados en estructuras y mecanismos del modelo económico y político, a partir de los medios y relaciones del trabajo enajenado y precario. Las condiciones de disciplinamiento y de control del trabajo en la vida social llevan a ver estas políticas de acción y de autodeterminación para el odio y la venganza, movilizadas por el enfrentamiento y la tensión de las formas de organización de las relaciones entre individuos y de los individuos con el Estado. Por eso las prácticas mágicas de venganza se anticipan y se aceptan socialmente por su eficacia para rechazar la desgracia.

Figura 1: "El brujo afirma que cura cáncer", *La Estrella del Loa*, 21 de junio, 1984, portada.

Figura 2: "Brujo revela nuevos secretos contra el mal", *La Estrella del Loa*, 22 de junio, 1984, portada.

Figura 3: "Para combatir a quienes nos hacen mal debemos protegernos con las "contras", *La Estrella del Loa*, 22 de junio, 1984, p.3.

Figura 4: "Esposa infiel y un joven aquejado de impotencia fueron sanados ayer", *La Estrella del Loa*, 17 de junio, 1984, p.3.

Figura 5: "Misteriosa cabalista revela maleficios sexuales: Calama", *La Estrella del Loa*, 21 de febrero, 1985, p.5.

Figura 6: "Secta de brujos sexuales", *La Estrella del Loa*, 22 de febrero, 1985, portada.

Figura 7: "Descubrí en un cofre un muñeco hecho de cera con mi pelo amarrado", *La Estrella del Loa*, 23 de febrero 1985, p.3.

Figura 8: "Esposa infiel y un joven aquejado de impotencia fueron sanados ayer", *La Estrella del Loa*, p.3

Figura 9: Altar de Botitas Negras, Cementerio de Calama, 10 de septiembre 2008.

Figura 10: Altar de Botitas Negras, Cementerio de Calama, 18 de enero 2012

Figura 11: Altar de Botitas Negras, Cementerio de Calama, 15 de octubre 2010

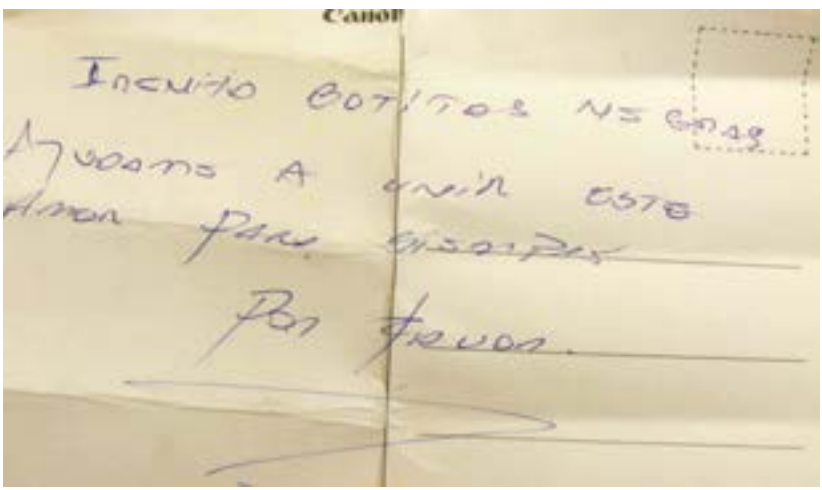

Figura 12: Altar de Botitas Negras, Cementerio de Calama, 15 de octubre 2010

Figura 13: Altar de Botitas Negras, Cementerio de Calama, 15 de octubre 2013

Figura 14: Sala de cerveza, Calama, 2011

Bibliografía

Albó, Xavier. "Muerte andina, la otra vertiente de la vida". En J. A. Flores y L. Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 137-154.

Cunha, Ana Stela de Almeida. "Cantando para os mortos: ceremonias fúnebres e diversidade religiosa Cuba". *Revista Pós Ciencias Sociais* 8 (16), 2011, pp. 37-54.

Bataille, Georges. *La parte maldita*. Barcelona: Icaria, 1987.

Berg, H. Van Den. "La Celebración de los Difuntos entre los Campesinos Aymaras del Altiplano". *Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística* 84, 1989, pp. 155-175.

Bubandit, Nils. "When in doubt…? A reply". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1), 2016, pp. 519-530.

Cabrera, Lydia. *El Monte*. La Habana: Editorial Si-Mar, 1996.

Cabrera, Lydia. *Regla de Congo, Palo Monte, Mayombe*. Miami: Ediciones Universal, 1986.

Carneiro da Cunha Manuela y Eduardo Viveiros de Castro. "Vingança e temporalidade: os Tupinamba". *Journal de la Société des Américanistes* 71, 1985, pp. 191-208.

Comaroff, Jean and John Comaroff (eds). *Modernities and its malcontents. Ritual and power in poscolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2008.

Espírito Santo, Diana y Ruy Blanes. *The Social Life of Spirits*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Espírito Santo, Diana, Katerina Kerestetzi, y Anastasios Panagiotopoulos. "Human substances and ontological transformations in the African-inspired religious complex of Palo Monte in Cuba". *Critical African Studies* 5 (3), 2013, pp. 195-219.

Evans- Pritchard, Edward E.. *Witchcraft oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1937].

Figarola, James Joel. *Cuba, La gran Nganga*. La Habana: Editorial José Martí, 2000.

Figarola, James Joel. *La Brujería Cubana: El Palo Monte, Aproximación al Pensamiento Abstracto de la Cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2006.

Fernández Juárez, Gerardo. «Ofrenda, ritual y terapia: Las mesas aymaras». *Revista Española de Antropología Americana* 25, 1995, pp. 153-180.

Fernández Juárez, Gerardo. "Ñatitas, 'almas' y 'condenados'. Trasiego de osamentas en los Andes, siglo XVI-XX". En Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil (coord.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglo XIV-XVII*. Madrid: Silex ediciones. 2011, pp. 229-253.

Freitas, E. Tania. «¿Cómo nace un santo en el cementerio?. Muerte, memoria e historia en el noroeste e Brasil». *Ciencias Sociales y Religión* 9, 2007, pp. 59-90.

Geschiere, Peter. *Política de la pertenencia: Brujería, autoctonía e intimidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Geschiere, Peter. *The Modernity of Witchcraft. Politics and occult in poscolonial Africa*. Charlottesville, Vi.: University Press of Virginia, 1997

Jaquet, Chantal. "O acordo afetivo da multidão. O desejo (*desiderium*) de vingança como princípio do corpo político". *Discurso* 45 (2), 2015, pp. 41-62.

Kerestetzi, Katerina. "Thanatos et Eros. Les morts au service des relations amoureuses dans la religion Palo Monte (Cuba)". *Terrain* 62, 2014, pp. 100-119.

Kerestetzi, Katerina. "Pénétrer le monde des morts. La constitution du sujet initiaque du Palo Monte (Cienfuegos, Cuba)". *Ateliers d´antropologie* 28, 2013, pp. 1-26,

Kolnai, Aurel. *On disgust*. Ed. por Barry Smith y Carolyn Korsmeyer. Chicago: Open Court Publishing Company, 2003 [1929].

Kraushaar, Lilith. *Botitas Negras en Calama. Género, magia y violencia en una ciudad minera del norte de Chile. Santiago: Ceibo ediciones, 2016.*

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural.* Buenos Aires: Paidós, 1995.

Marquilhas, Rita. "Orientación mágica del texto escrito". En Antonio Castillo Gómez (comp.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 111-129.

MacGaffey, Wyatt. "Magic, or as We Usually Say, Art. A Framework for Comparing European and African Art." En Enid Schildkrout y Curtis A. Keim (eds.), *The Scramble for Art in Central Africa.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998, pp. 217-35.

McAlister, Elizabeth. "Serving the Spirits Across Two Seas: Voodoo Culture in New York and Haiti". *Aperture* 126, 1992, p. 40-47.

McAlister, Elizabeth. "Love, Sex, and Gender Embodied: The Spirits of Haitian Voodoo". En Joseph Runzo y Nancy Martin (eds.). *Love, sex and gender in the world religions*, Oxford: Oneworld, pp. 129-145.

Mauss, Marcel y Henri Hubert. "Esbozo de una teoría general de la magia". En Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971 [1902-1903].

Morris, Rosalind. *In the Place of Origins. Modernity and its Mediums in Northern Thailand*. Durham/London: Duke University Press, 2000.

Morris, Rosalind. "Deconstruction´s doubt". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1), 2016, pp. 511-518.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1972 [1887].

Obyesekere, Gananath. *Medusa`s Hair. An essay on personal symbols and religious experience*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Ochoa, Todd Ramón. "Version of the dead. *Kalunga*, Cuba-Kongo Materiality, and ethnography". *Cultural Anthropology* 22 (4), 2007, pp. 473-500.

Palmié, Stephan. *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban modernity and tradition.* Durham/London: Duke University Press, 2002.

Palmié, Stephan. "Thinking with *ngangas*: reflections on embodiment and the limits of 'Objectively necessary appearances'". *Comparative Studies in Society and History* 48 (4), 2006, pp. 862-863 [versión en castellano en este volumen].

Rösing, Ina. *Defensa y perdición: la curación negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2008.

Siegel, James. *Naming the Witch*. Stanford, Ca.: Stanford University Press, 2006

Spinoza Baruj, Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid: Trotta. 2000 [1677].

Tambiah, Stanley J.. *Culture, thought, and social action*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1985.

Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.

Vicuña Cifuentes, Julio. *Mitos y supersticiones. Recogidos de la tradición oral chilena*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1915.

Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos, 1992 [1967].

Anexo: fragmentos de Julio Vicuña Cifuentes, *Mitos y supersticiones. Recogidos de la tradición oral chilena*, Imprenta Universitaria, Santiago de Chile, 1915.

[12-14] *Los Brujos* […]

Los Brujos son poderosos, pero no omnipotentes, pues sobran los medios para contrarrestarlos, como tendremos ocasión de verlo más adelante. Por regla general, los Brujos sabios pueden más que 1os Brujos ignorantes; los viejos más que 1os jóvenes; los que lo son de abolengo, más que los que proceden de familias extrañas a la brujería. El mal causado por un Brujo puede ser combatido por otro que sepa más que aquél.

Los Brujos atentan contra la vida de las personas, ya enviándoles una *rociada*, especie de maldición que las hiere de una manera fulminante, si no tienen algún amuleto que las defienda, ya sometiéndolas al martirio lento pero seguro del *daño* o *mal impuesto*. La rociada, llamada también mal tirado, porque se causa desde lejos, sin que intervengan figuras ni objetos materiales de ninguna clase, constituye en sí misma la manifestación más formidable de la ira y del poder de los Brujos, como que es un medio que casi siempre éstos reservan para vengar injurias propias, no para satisfacer rencores de otros. Para esto último está el *daño* o mal impuesto, que los Brujos obran comúnmente por cuenta ajena,

sin odio a la víctima, a la cual las más veces no conocen ni necesitan conocer, pues operan indirectamente. Los procedimientos para causar el mal impuesto son muchos; describiremos sólo algunos.

a) La persona que quiere *dañar* a otra, lleva a la Bruja, pues son mujeres las que ordinariamente se dedican a este ramo de la hechicería, una prenda intima de su víctima: un cadejo de pelo, un pedazo del vestido, cualquier cosa, y además un perrillo, a1 cual la operadora arranca el corazón, que luego envuelve, simulando que es el de la persona en quien va a recaer el *daño*, en la prenda que tiene de esta, hiriéndolo furiosamente con un alfiler y pronunciando horribles conjuros. Con sólo esto, el mal queda producido.

b) Hay Brujas que trabajan con dos maniquís, uno macho y otro hembra. El cliente coloca por sus manos en el maniquí que corresponde la prenda de su rival, clavándola con un alfiler sobre el sitio preciso en que quiere que se e produzca el daño; la Bruja hace sus conjuros y el asunto queda terminado, previo el pago del servicio, pues si no se llena este requisito, la ceremonia no tiene validez alguna, y aún puede ser que el mal que la persona buscaba para otra, se vuelva, por esta causa, contra ella.

c) La Bruja echa a hervir en una caldera llena de agua, un sapo, una lagartija y un murciélago, sabandijas que generalmente se encarga de llevarle el cliente, previendo la posibilidad de que a la hechicera se le haya agotado la provisión. Cuando la cocción está en el punto necesario, la Bruja le agrega la maraña de pelo, el diente cariado, los recortes de uñas, el objeto, en fin, que el que solicita el daño le ha entregado en calidad de prenda intima de la víctima; pronuncia en seguida sus conjuros, acompañándolos con visajes extrafios y movimientos convulsivos, y da por terminada la operación, derribando la caldera de un puntapié.

Cualquiera de estos procedimientos, que admiten, ya se sabe, numerosas variaciones, sirve eficazmente para producir el daño, del que la victima casi siempre no se da cuenta sino cuando está muy avanzado, pues comienza de manera poco sospechosa, por dolor de costado no muy intenso, por intolerancia del estómago para recibir los alimentos, por debilidad de los miembros motores, etc., y sigue lentamente su curso hasta agotar la naturaleza del paciente, que muchas veces cree morir de una vulgar consunción.

Muchos y muy diversos son los medios que se recomiendan para averiguar si una persona es Bruja, pero ninguno tan eficaz, a1 decir de las gentes, ni que esté más difundido, que el sencillisimo de poner bajo la silla en que se sienta el individuo sospechoso de hechiceria, unas tijeras abiertas en cruz. Si el sujeto es Brujo, no podrá alzarse del asiento mientras estén ahí las tijeras.

Para defenderse del *mal tirado*, que es el más peligroso, es útil llevar colgado al pecho un crucifijo de plata, el cual se ennegrece cada vez que el que lo lleva recibe una rociada, que, por este medio, resulta inofensiva para la víctima.

El *daño* o *mal impuesto* puede evitarse guardando en el bolsillo la colilla de un cigarro fumado por el mismo individuo en día Viernes, o un dientecillo de ajo, planta que inspira horror a los brujos, los cuales no entran jamás a las casas en que lo hay, ya sea en cultivo o en ristras. Pero si llega el caso de que el daño se ha producido, el paciente debe proceder sin demora a buscar una gallina negra que no haya conocido gallo, para humedecer con su sangre la parte afectada por el mal. Este remedio, aplicado a tiempo, es infalible.

[201] *Hechiceros y hechicerías* […]

270. Hay médicas que saben *tirar* y no saben *sacar*, y otras que saben tirar y sacar; las últimas son necesariamente Brujas. El "*saber tirar*", es saber hacer *daño*; el "*saber sacar*", es saber curar el *daño* causado por otros o por ellas mismas. Cualquiera puede *dañar*, ejercitando uno de los muchos medios conocidos; curar el daño es lo difícil, y esto sólo lo hacen los Brujos, halagados por la paga o compelidos por el temor. Aún hay daños cuya curación está reservada únicamente a los Machis (p. 76), que tienen más poder que los Brujos y mandan en ellos. De las médicas que, además de curar las enfermedades comunes, saben *sacar*, se dice que "curan de todo mal", entendiéndose por esto que son aptas para combatir cualquier achaque, así natural como maléfico. (Talagante).

271. Al que llega a cerciorarse de que una Bruja le ha hecho daño, no le queda otro recurso que ganarse con dádivas la protección de otra Bruja que sepa más que aquélla. El mal causado por la primera no desaparecerá [202] del todo, pero la Bruja amiga podrá remediarlo en parte, y anular toda nueva tentativa. (Talagante).

La comunicante me refirió el caso siguiente, de cuya veracidad responde por haberlo presenciado de cerca:
"Un marido abandonó a su mujer y se fue a vivir con la querida, la cual, no conforme con esto, hizo daño a su rival por intermedio de una Bruja. La esposa abandonada, al sentirse mala, comprendió de donde le venía el golpe, y solicitó el auxilio de otra Bruja, con fama de muy sabida, la que, merced a un trabajo constante, ha logrado neutralizar hasta cierto punto el daño anterior y repeler los nuevos ataques, pues la lucha continúa. Entre los medios más terribles de que la Bruja enemiga se ha valido para aniquilar a la pobre mujer, está el lanzarle al asalto de su habitación un verdadero ejército de *Chonchones* (vide p. 42), que se estrellaban furiosos contra las puertas y ventanas, sin lograr abrirlas. La lucha, como ya he dicho, continúa, y la infeliz mujer se ve obligada a trabajar sin descanso, más que para subvenir a sus modestas necesidades, para gratificar los servicios de la Bruja que la protege".

272. El que quiera purificar una casa que ha sido dañada por Brujos, deberá sahumarla con romero, palma bendita, nido de pajarillo y una yerba cuyo nombre no pudo recordar la comunicante, aunque yo más creo que el olvido fue un subterfugio para truncar la fórmula, tanta era la inquietud que la pobre mujer manifestaba al hablar de los temidos hechiceros. (Talagante).

273. Para que los Brujos no puedan entrar a una casa, es conveniente colgar del lado de adentro de la puerta, unas tijeras abiertas en cruz. Si hay algún Brujo escondido en la casa, no podrá salir tampoco mientras estén ahí las tijeras. (Talagante). Compárese: Cardoso, *Folclóre da Figueira da Foz*, II, 61, n. 5.

274. En los jardines y huertos no debe faltar la ruda, pues defiende la casa y los árboles de los maleficios de los Brujos. (Santiago). [203] Compárese: Cardoso, *Folclore da Figueira da Foz*, II, 63, n. 11:85; A. de Gubernatis, *La mythologie des plantes*, II, 327; Sébillot, *Le Folklore de France*, III, 483, 484.

275. En la casa donde crece la sávila no entran los Brujos. (Iquique. Serena).

276. La planta llamada contrarrayo defiende de los Brujos la casa en que se le cultiva. (Talagante).

277. Una de las maneras más eficaces para hacer daño a una persona, en su salud o en sus intereses, es derramar aceite en la puerta de su casa. (Talagante).

278. Para hacer daño a una persona, se hecha un sapo dentro de su bacinica con orines, se tapa el tiesto y se le entierra al pie de un árbol. Desde ese momento comienza a enflaquecer la persona a quien se ha hecho el daño, y muere hética cuando el líquido ha concluido de evaporarse y el sapo se ha momificado. (Santiago. Curepto).

279. Si se le quiere hacer mal a un negocio (tienda), basta con untarle las puertas y el piso, con aceite y sal, mezclados; si es posible, lanzar el compuesto con rabia y tirar puñetes, como si fueran personas, a las mercaderías y las puertas. (Cuadra Silva, *De antaño y ogaño*, 28).

[241] *Amores y Amoríos* […]

491. Para encariñar y retener a un hombre, se recomienda a las mujeres introducir medallas entre el relleno de la almohada. (Santiago).

492. También es útil para el objeto señalado, clavar alfileres en la alfombra del dormitorio. (Santiago).

493. Para el mismo objeto se aconseja poner detrás de la cabeza del querido, un espejo y una vela encendida. (Santiago).

494. No es menos eficaz para el caso, colocar tijeras abiertas en cruz, en el fondo de un lavatorio lleno de agua. (Santiago).

495. Para vengar agravios de amor sin matar al querido, pero si introduciendo en su economía una enfermedad cr6nica incurable, basta con que la mujer esconda una vertebra de cordero entre el relleno de la almohada. (Santiago). Compárese: Cardoso, *Folclore da Figueira da Foz* II, 84.

496. Para que una persona se desviva por otra y no la olvide nunca, se pone el retrato de la que se desea su amor, debajo de la planta del pie, pero con la media o los calcetines puestos, y en la noche se coloca el retrato de bajo de la bacinica, con lo cual se consigue que esta persona del retrato se humille, ame y no olvide. (Cuadra Silva, *De antaño y ogaño*, 7).

497. Para hacerse querer de una persona, se le prende al lado del coraz6n una aguja enhebrada con seda roja y manchada con la sangre de una lagartija verde, cogida viva, a la cual se le haya atravesado con ella entrambos ojos, dejándola luego en libertad. (Santiago). Compárese: Adriao, "Trad. pop. do Cadaval", en *Rev. Lusitana* VI, 106, n. 65.

Pensando con *ngangas*: Reflexiones sobre la encarnación y los límites de las «apariencias objetivamente necesarias»[1]

Stephan Palmié
Universidad de Chicago

Resumen
A partir de la discusión teórica y etnográfica en torno a las nociones de persona, cuerpo y cosa, tanto en religiones afrocaribeñas como en la medicina de implante o el derecho civil, el ensayo proporciona algunas bases histórico-críticas para futuros esfuerzos orientados hacia una teoría más generalizable de sujetos y objetos como posicionalidades fluidas e históricamente mutables dentro de matrices o redes específicas de inteligibilidad contextual. Se sugiere que las interpretaciones de los efectos de las fuerzas del mercado como agresión mística fueron completamente coetáneas con las nociones de libertad personal que los especuladores ilustrados del capitalismo esclavista vieron como producto de tales fuerzas. Se propone considerar que el desarrollo del mercado en el capitalismo crea formas "modernas" de personalidad individual en la metrópoli, mientras consignaba a millones de seres humanos de lugares lejanos a formas de objetivación hasta entonces desconocidas, siendo ambos procesos históricamente vinculados y hoy en vías de colapso.
Palabras claves: Persona, cuerpo, cosa, nganga, bioética, mercado

1 Traducción de Jaime Donoso. Este artículo fue previamente publicado como "Thinking with Ngangas: Reflections on Embodiment and the Limits of 'Objectively Necessary Appearances'", *Comparative Studies on Society and History* 48 (4), 2006, pp. 852-886. El ensayo está dedicado a Bonno Thoden van Velzen, a cuyo trabajo debe más que una inspiración superficial. También me gustaría agradecer los comentarios y críticas ofrecidos por Greg Beckett, Jeannie Rutenburg, Erwan Dianteill, y los tres lectores anónimos de CSSH, y a Jaime Donoso por su trabajo de traducción.

Stephan Palmié

Abstract
Based on ethnographic and theoretic discussions on the notions of person, body and thing, either in Afro-Caribbean religions as in implant medicine or civil law, this essay provides some of the historical-critical groundwork for future efforts geared to a more generalizable theory of subjects and objects as fluid and historically mutable positionalities within specific matrices or networks of contextual intelligibility. It is suggested that interpretations of the effects of market forces as mystical aggression were entirely coeval with notions of personal liberty that enlightened speculators of slavery capitalism saw as the products of such forces. It is proposed to consider that the market created "modern" forms of personhood in the metropole, while consigning millions of human beings to hitherto unknown forms of objectification in far-off places, and that both linked processes are currently collapsing into each other.
Keywords: Person, body, nganga, thing, bioethics, market

Como señaló Marcel Mauss las sociedades occidentales trazan una "marcada distinción" entre la ley real y la personal, entre las cosas y las personas".[2] Escribiendo en el apogeo del modernismo occidental autoconsciente de principios del siglo XX, Mauss se esforzó en señalar que fueron "sólo nuestras sociedades occidentales las que recientemente convirtieron al hombre en un animal económico",[3] y que tal distinción fue, históricamente hablando, una elaboración contingente.[4] Al comentar estas ideas de Mauss, James Carrier[5] habla de

2 Mauss, Marcel. *The Gift*. New York: W. W. Norton, 1967, p. 46.

3 Ibid., p. 74.

4 A pesar del tono y la estructura evolucionista de su famoso ensayo, Mauss claramente no vio tal distinción como el descubrimiento final de cualquier relación "natural" (y por lo tanto "real" o "veraz") entre las formas de existencia humana y no humana, la sociedad y la naturaleza, simplemente ocultas a la vista de las etapas anteriores del desarrollo cultural, o "primitivos contemporáneos".

5 Carrier, James G. *Gifts and Commodities*. London: Routledge, 1995, p. 30.

"una creciente des-socialización de los objetos, su creciente separación de las personas y sus relaciones sociales" y del desarrollo de concepciones de "alienabilidad e impersonalidad de los objetos y las personas en las relaciones de mercancía" como característica de este momento.[6] Pero Carrier no está del todo satisfecho con el uso que hacen los estudiosos de las sociedades occidentales de tales conocimientos. Su intención, más bien, es calificar la famosa distinción de Mauss entre formas de representar relaciones de objeto como relaciones sociales moldeadas por modos muy contrastantes de obsequio o intercambio de mercancías. Carrier, por lo tanto, gasta mucha energía en exponer hasta qué punto los "intercambios bloqueados",[7] "bienes singularizados",[8] las concepciones de " inalienabilidad del mercado"[9] y las "posesiones inalienables"[10] no son supervivencias precapitalistas aleatorias que perduran fortuitamente dentro de las culturas occidentales, sino constitutivas de formas de socialidad indispensables para ellas. Por supuesto, Carrier se preocupa en gran medida por disipar las ficciones economistas de las formas de discurso "occidentalista" que proyectan sistemáticamente un lenguaje normativo de las funciones y fallas del mercado en las prácticas sociales que producen regularmente, en lugar de simplemente arrojar accidentalmente, lo que los economistas llaman "externalidades" que inhiben las asignaciones óptimas del mercado. Sin embargo, llama la atención que tanto Mauss como la mayoría

6 "En las relaciones mercantiles", escribe Carrier, "el vínculo entre las partes se basa en atributos alienables, mientras que en las relaciones de obsequio se basa en identidades inalienables" (ibid. p. 33).

7 Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983.

8 Kopytoff, Igor. "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process". En Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 64–91.

9 Radin, Margaret Jane. "Market-Inalienability". *Harvard Law Review* 100, 1987, pp. 1849–1937.

10 Weiner, Annette B. *Inalienable Possessions*. Berkeley: University of California Press, 1992.

de sus críticos (Carrier es simplemente un ejemplo) dan por sentada una distinción ontológica principal entre personas y cosas. Como resultado, tratamos con conjuntos de representaciones contrastantes de cómo las culturas (capitalistas u otras) interpretan esas realidades fundamentales en diferentes configuraciones de sujetos y objetos, de modo que las mistificaciones de una formación social u orden cultural iluminan las de la otra, para finalmente probar un punto cartesiano.

Este momento se hace muy obvio en otro famoso conjunto de exploraciones de los límites entre las personas y las cosas: la teoría del fetichismo. Ya sea en los términos de Marx o de Freud, sea lo que sea el fetiche, está hecho para realizar el trabajo de una palanca epistemológica por medio de la cual el analista separa y desquicia las ficciones que dirigen y canalizan la circulación de valor (o deseo) entre sujetos y objetos en el mundo del fetichista. Ya sea rutinaria en la práctica neurótica individual o institucionalizada en formas sociales de cosificación, la ilusión fetichista se basa en formas sistemáticas de reconocimiento erróneo que analíticamente pueden exponerse como instancias de errores categoriales, de modo que está claro que el zapato no es (o "no realmente") el falo femenino ausente, o que la mercancía representa una mera mistificación del trabajo humano objetivado y expropiado, olvidado como tal, y en cambio circulando como valor de cambio. Los productos de tales análisis son obvios y bien conocidos. Así como el fetichista sexual invierte eróticamente el tipo de objeto incorrecto (es decir, inanimado) con un valor inapropiado (es decir, personalizado), el fetichista de las mercancías trata erróneamente las relaciones entre personas como relaciones entre cosas. No menos obvias, sin embargo, son las suposiciones que subyacen a tal crítica fetichista, quizás la más crucial es que existe una línea ontológica divisoria radiante entre las cosas y las personas que simplemente se ha oscurecido o distorsionado en el razonamiento y el deseo fetichistas.

Se pueden y se han planteado numerosas objeciones contra tales apelaciones a una realidad fundamental bajo la superficie

de las representaciones fetichistas, y sería inútil ensayarlas aquí. Porque en el caso presente, estoy más interesado en la productividad de la distinción común tanto a la crítica como a la contra-crítica, esto es, la noción de que de alguna manera deberíamos poder decir dónde terminan las cosas y dónde comienzan las personas.[11] Como Bruno Latour,[12] me inclino a pensar que esta noción —así como las estrategias discursivas de purificación categorial que hacen que los dones y las mercancías, las personas y las cosas sean mutuamente contradictorios y excluyentes— está en el centro del problema que hace al fetiche pensable como problemático antes que nada. Me gustaría explorar este tema *centrándome no en lo que oscurece al fetiche, sino en lo que saca a la luz con respecto a ciertas contradicciones en el manejo de las personas y sus cuerpos en la economía, el derecho y la medicina de principios del siglo XXI.*

Argumentaré que tales contradicciones se hacen claramente visibles en el caso de un complejo ritual afrocubano centrado en la manipulación de objetos personalizados. Pero ellos también irrumpen cada vez más en contextos más ostensiblemente racionalizados en la realidad muy concreta y a menudo palpable de los híbridos conceptuales convertidos en carne y hueso. Lo que ambos casos parecerían problematizar es la noción completamente naturalizada de una coincidencia de cuerpos (unidades materiales) y personas (conjuntos de derechos). Esta noción no es solo constitutiva de esas comprensiones de sentido común de la individualidad y la encarnación *[embodiment]* sobre las que se basa la praxis social rutinaria en las sociedades occidentales contemporáneas, sino que es fundamental para aquellas teorías sociales y económicas que, desde

11 Cf. Bynum, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption*. New York: Zone Books, 1991; Charo, R. Alta. "Dusk, Dawn, and Defining Death: Legal Classifications and Biological Categories". En Stuart J. Youngner, Robert M. Arnold, and Renie Schapiro (eds.), *The Definition of Death*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 277–292; Sharp, Leslie. "The Commodification of the Body and Its Parts". *Annual Review of Anthropology* 9, 2000, pp. 287–328.

12 Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

al menos el siglo XVIII, han tratado de racionalizar, habilitar, y dirigir tal práctica.

Lo que voy a argumentar es que leer tales prácticas y racionalizaciones a través del lente de lo que, a primera vista, parecería un ejemplo exótico de pensamiento y agencia "fetichistas", no solo revela su notable compatibilidad a través de lo que parece ser una profunda división entre diferentes formas de racionalidad (un clásico truco de prestidigitación etnográfica). Más importante aún, creo que también pone de relieve su origen común en una constelación histórica singular de la que ambos emergieron en paralelo, por así decirlo. Como han señalado una gran cantidad de académicos, incluidos Max Horkheimer y Theodor Adorno, Aimé Césaire, William Pietz y Paul Gilroy (aunque de maneras muy diferentes), hay buenas bases para argumentar que las nociones de modernidad occidental, razón, autonomía individual y así sucesivamente, no se volvieron pensable sólo en contraste con las antítesis conceptuales emergentes: tradición no occidental, irracionalidad, dependencia, etc. Más bien, y por la misma razón, las condiciones históricas concretas de posibilidad para tales distinciones no residen decididamente en reflexiones filosóficas abstractas, sino en esos violentos escenarios atlánticos donde la deshumanización sistemática y la mercantilización de Otros no occidentales no sólo generó nociones verdaderamente novedosas de egoísmo, individuación y subjetividad occidental, sino también sistemas no occidentales de analizar y racionalizar precisamente los mismos tipos de momentos y experiencias históricas.[13] Los dos, eso sostengo, fueron cortados del mismo paño, y ambos giraban, al menos en parte, en torno a un objeto verdaderamente fantasmático: el ser humano que es, para usar el lenguaje de Aristóteles, "una cosa poseída" por un poder extraño. Un cuerpo incautado y transformado en lo que puede ser el bien más asombroso de todos: un esclavo. Dicho esto, permítanme pasar a algunas observaciones superficiales sobre los cuerpos y los egos en la tradición intelectual de la

13 Palmié, Stephan. *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition.* Durham: Duke University Press, 2002.

que este ensayo necesariamente forma parte, y considerar el cuerpo como el fetiche primario, como lo que emerge en la teoría económica clásica, una cosa poseída por una mente y un yo.

Agencia de mercado, auto-posesión e individuo ligado por la piel

Permítanme comenzar sugiriendo que la noción del cuerpo como un lugar integral y objetivo de identidad individualizada, autocontrol y personalidad, más que como un ejemplo de nexo volátil e incluso partible de relaciones y prácticas sociales,[14] no es una idea que René Descartes simplemente se forjó en una pensión alemana del siglo XVII. Si ese fuera el caso, ni siquiera sabríamos su nombre, o lo consideraríamos un simple matemático. Que esto no sea así, que podamos hablar de distinciones cartesianas entre sujetos y objetos, cuerpos y mentes, sin embargo, tiene menos que ver con la brillantez de sus intuiciones que con las condiciones bajo las cuales tal configuración que desencantó y des-socializó el cuerpo, como mero vehículo y herramienta del yo consciente autónomo, se volvió culturalmente relevante y, debería agregarse, económicamente significativa en las sociedades europeas. Esta transición, por supuesto, fue al menos desigual y prolongada.[15] Y era menos una condición previa, que un síntoma de, un nuevo orden económico que amanecía en el horizonte de las sociedades en las que las transacciones entre objetos mercantilizados comenzaban a remodelar los contornos de la individualidad y la subjetividad jurídica. Sus condiciones de posibilidad —y credibilidad— estuvieron fuertemente ligadas al surgimiento y la institucionalización exitosa de la concepción de la sociedad

14 Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.

15 Por ejemplo, Sahlins, Marshall. "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology". *Current Anthropology* 37, 1996, pp. 395–428.

como mercado.[16] Como lo expresa el historiador J.G.A. Pocock[17] con respecto a los dilemas del siglo XVIII sobre la naturaleza del hombre "económico", antes de lo que Polanyi[18] describió polémicamente como la transformación de la sociedad humana en un accesorio teórico del sistema económico, el mercado era prácticamente el dominio del triunfante "héroe conquistador masculino" que en la imaginación del siglo XIX fantaseaba con haber superado la dependencia y logrado la individuación incondicional.[19] Más bien, en un sentido muy importante, se habló de tal criatura en el curso del desarrollo de una forma particular de "retórica de la auto-creación" centrada en aislar "al individuo con piel como el sitio principal de control moral",[20] e investirlo con lo que Locke[21] identificó como propiedad primaria e inalienable de "todo hombre": un yo, o un cuerpo autocontrolado, estructurado racionalmente, que maximiza los intereses y, lo más importante de todo, que se encarna de manera autónoma .

La primacía de esta formulación de conceptos de auto-posesión corporal, y el control racional del sujeto sobre un cuerpo objetivado que es *sui iuris* (de propio derecho, aquel que no se encuentra sometido al mando de los otros), difícilmente

16 Agnew, Jean-Christophe. *Worlds Apart*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

17 Pocock, J.G.A. "The Mobility of Property and the Rise of Eighteenth-Century Sociology". En Anthony Parel y Thomas Flannagan (eds.), *Theories of Property*. Waterloo: Wilfried Laurier University Press, 1978, p. 153.

18 Polanyi, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 1968 [1944], p. 75.

19 "El hombre económico como héroe conquistador masculino", escribe Polanyi, "es una fantasía de la industrialización del siglo XIX (el *Manifiesto Comunista* es, por supuesto, un ejemplo clásico). Su predecesor del siglo XVIII fue visto en general como un ser feminizado, incluso afeminado, todavía luchando con sus propias pasiones e histerias y con las fuerzas interiores y exteriores desatadas por sus fantasías y apetitos, y simbolizado por diosas del desorden, arquetípicamente femeninas" (ibid. p. 153). Compare el tratamiento ahora clásico de estos temas por Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

20 Battaglia, Deborah. "Problematizing the Self: A Thematic Introduction". En D. Battaglia (ed.), *Rhetorics of Self-Making*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 5.

21 Locke, John. *Two Treatises on Government*. Cambridge: Cambridge University Press. 1963, p. 328 y sigs., Es decir, el libro II §27.

puede exagerarse. Esto concierne no solo al tema del manejo adecuado de las necesidades y deseos corporales (incluida la renuncia a su satisfacción por razones de obligación política o interés económico propio).[22] Más bien, el prerrequisito para la personalidad en las concepciones lockeanas (o hegelianas, para el caso) de la sociedad civil es habitar un cuerpo capaz de sacar objetos de un "estado que la naturaleza ha proporcionado", mezclar el trabajo de uno con ellos, e incorporarlos en uno mismo como calificativos adicionales de personalidad social, es decir, propiedad, o alternativamente, disponer de ellos de una manera igualmente interesada, elegida por uno mismo, es decir, contractual. El cuerpo, por tanto, se convierte en la herramienta principal del yo propiamente individualizado, un medio objetivado de producción de propiedad adicional, el motor arquetípico de la generación de la utilidad y la satisfacción que la posesión trae al yo.[23]

Esta proposición de autocontrol corporal implica una separación conceptual entre mente y materia, sujeto y objeto, yo y cuerpo. Es fundamental para cualquier idea de trabajo libre, es decir, la entrada voluntaria en un arreglo contractual que consiste en la contratación de capacidades incorporadas

22 La visión de los seres humanos como criaturas de necesidad y deseo es, por supuesto, un elemento antiguo de las antropologías occidentales (cf. Appleby, Joyce Oldham. "Consumption in Early Modern Social Thought". En John Brewer and Roy Porter (eds.), *Consumption and the World of Goods*. London: Routledge, 1993, pp. 162–73; y Sahlins, op.cit. 1996).

23 Este no es el lugar para explicar cómo tal concepción eventualmente se fusionó en el mundo occidental moderno: culturas con visiones post-cartesianas de una dualidad mente-cuerpo, por un lado, y la visión del cuerpo como una máquina funcionalmente optimizable para la autoproducción humana (expresada en su forma más escandalosa por el embaucador ilustrado de la Mettrie en su *L'Homme machine* 1994 [1747]), por el otro, y que continúa informando nuestra cultura popular actual sobre la salud (cf. Martin, Emily. *The Woman in the Body*. Boston: Beacon Press, 1987). Pero es importante señalar que, a pesar de las afinidades entre las teorías políticas del individualismo económico y la visión mecanicista de la corporeidad humana, obvia como nos parecen hoy sus diversas ramificaciones, esta fusión fue prolongada y de ninguna manera fácil (cf. Easlea, Brian. *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy*. Sussex: Harvester Press, 1980;;Merchant, Carolyn. *The Death of Nature*. San Francisco: Harper and Row Meyers, 1980).

para la creación de valor por un tiempo y un precio específicos.[24] Pero también es una proposición sin la cual la mayoría de las concepciones modernas de la individualidad humana y la condición de persona social siguen siendo incomprensibles. Tan indispensable es esta proposición para la filosofía política y económica occidental, y de hecho, para el sentido común, que la idea de la encarnación propia, como un requisito previo de la capacidad de apropiación en tanto determinante de la personalidad social, ha llegado a proporcionar los cimientos de la mayoría de las teorías clásicas de los derechos cívicos, incluido, lo que es importante, el derecho a enajenar la propiedad personal.[25] Por

24 Por el contrario, cuando Marx critica la alienación del trabajo objetivado como fuente de distanciamiento en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, también argumenta desde una posición en la que el "ser de la especie sensorial del hombre" ("*Gattungswesen*") se centra en una concepción de las capacidades encarnadas para la creación de valor, es decir, el trabajo (p. ej., en Marx, Karl. *Early Writings*. New York: McGraw-Hill, 1964, pp. 106 y siguientes). Claramente, ni las concepciones marxistas de alienación ni las formas «idealistas» de predicar a la persona en la subjetividad abstracta (por ejemplo, en Kant, o en el hombre de paja neohegeliano de Marx, Max Stirner) eran incluso pensables antes que las formas de dualismo mente-cuerpo se convirtieran en el tropo antropológico reinante en los círculos intelectuales europeos (y mucho menos entre la población en general en la sociedad occidental).

25 Cf. Radin, Margaret Jane. "Property and Personhood". *Stanford Law Review* 34, 1982, pp. 957–1015; y Engelhardt, H. Tristram. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996, pp. 154–166. Esto se vuelve inmediatamente claro una vez que se considera el caso de categorías de personas sistemáticamente discapacitadas a través de la operación de tales criterios: esclavos, niños o mujeres bajo cobertura legal contraídas a través del matrimonio, por ejemplo, habitando cuerpos marcados como claramente no aptos para sostener y ejercer tales derechos. Dado que el despliegue de sus capacidades corporales para la creación de valor ya estaba implicado en los derechos de propiedad de otra persona (amos o maridos, padres y custodios legales), sus personas fueron subsumidas bajo las capacidades de apropiación de otros que —legalmente hablando— las representaban o las implicaban "corporativamente". Compárese la discusión de Radcliffe-Brown (Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press, 1952, pp. 32-48) sobre los derechos "reales" e "*in personam*" en la que se basa una buena parte de la teoría del linaje corporativo, pero que él, en una parte significativa, amplió a una afirmación de los Estados nacionales modernos que recaen sobre las personas de sus ciudadanos (por ejemplo, al exigir la extradición). Los derechos "reales" pueden, por supuesto, crear sus problemas especiales, como la paradoja característica que se elude arduamente en la mayoría de los códigos de esclavos del Nuevo Mundo de que el estado de propiedad mobiliaria de los esclavos les imposi-

lo tanto, la "bisagra" wittgensteiniana —ese elemento de un juego de lenguaje sobre el que gira la duda, pero que en sí mismo no está abierto a la duda— de la formación del sujeto moderno (burgués, por así decirlo) no era en última instancia el "cogito" abstracto cartesiano, arrojado simple y accidentalmente a un caparazón físico individual (literalmente hablando), socialmente capacitado para producir y apropiarse. Era un tipo de persona social afligida por la necesidad y dominada por el deseo (como en las teorías clásicas y neoclásicas de la utilidad), o al menos encarnada (como en las teorías marxistas del valor del trabajo), y ciertamente un tipo de persona social marcada por el género y la raza que podría haber consistido en más de un ser humano.[26] Si esto nos parece peculiar hoy en día, es porque el liberalismo económico y político de los siglos XIX y XX liberó de manera gradual, pero bastante completa, a poblaciones previamente mal encarnadas de la incapacidad[27] y las consiguientes discapacidades legales para participar en las relaciones de

bilitaba cometer un robo en la propiedad de su amo (cf. Lichtenstein, Alex. "'That Disposition to Theft with which They Have Been Branded': Moral Economy, Slave Management and the Law". *Journal of Social History* 21, 1988, pp. 413–440). Otro caso podría verse en las concepciones del trabajo doméstico femenino como trabajo no remunerado que se origina en los derechos consuetudinarios "*in personam*" establecidos a través del matrimonio, aunque los derechos legales formales de los maridos "*in rem*" ya no existen (pero, ver McClintock, Anne. "Screwing the System: Sexwork, Race, and the Law." *Boundary 2* 19, 1992, pp. 70–95, para una perspectiva que pone en primer plano la recontextualización de tales concepciones en el contexto de la prostitución).

26 Un caso ilustrativo de este tema se refiere al llamado "compromiso de las tres quintas partes" alcanzado en los debates entre los delegados de los estados esclavistas y no esclavistas en la Constitución de los EE.UU. (Convenio nacional de 1787) sobre la cuestión de si los esclavos deben contarse en la población con el fin de determinar la representación en la Cámara baja del Congreso. La solución que finalmente se acordó fue contar a los esclavos como "las tres quintas partes de un hombre". Por supuesto, dado que la emancipación fue anticipada a priori por consideraciones de propiedad, el absurdo de esta construcción difícilmente se registró en el idioma en el que se llevaron a cabo estos debates. Al igual que la Trinidad católica, un propietario de esclavos del Sur que poseyera cinco esclavos habría estado representado en el Congreso como un solo ciudadano, compuesto por una persona y tres individuos. La inspiración para este ejemplo proviene de mi ex colega Jeannie Rutenberg.

27 Appleby op.cit, p. 166.

mercado. Por mucho tiempo que haya tardado en alcanzar el estatus hegemónico, lo que MacPherson[28] llamó "individualismo posesivo" se ha vuelto hoy en día pensable como una condición a la que todos los miembros adultos de la especie humana pueden (o deberían poder) aspirar legítimamente.

De la misma manera, como argumenta Nancy Fraser,[29] si el mercado ha llegado a engullir categorías de personas que habitan en cuerpos que anteriormente las marcaban como no poseídas por sí mismas (mujeres, esclavos no blancos, etc.), la continuidad de funcionamiento de un discurso de individuación agonista ha hecho que las identidades económicas no basadas en la participación plena en el mercado (sino, digamos, en la dependencia del estado de bienestar) estén sujetas a cargas extraordinariamente pesadas de autojustificación. De hecho, una amenaza infringida por aquellos que no están a la altura de tales discursos de autonomía individual en las sociedades occidentales del capitalismo tardío es una patologización absoluta. A través de la hipóstasis cada vez más sistemática del desamparo económico como una propensión personal a renunciar a la individualización social total, al depender de un medio de vida administrado por el Estado, lo que Sen[30] podría llamar privación social de oportunidades para generar derechos de intercambio, es decir, pobreza estructural, se transforma en una enfermedad que no solo afecta a los cuerpos sin auto-control, sino que aflige a la sociedad en general a través de la redistribución de ingresos organizada por el Estado. Entonces, paradójicamente, a medida que un discurso sobre los derechos individuales ha proliferado desde su núcleo de élite masculina blanca del siglo XVIII, la auto-creación ya no es un privilegio conferido por la ciudadanía. En su lugar, debe ser visto, quizás de manera más realista, como una obligación contraída a través

28 MacPherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. London: Oxford University Press, 1962.

29 Fraser, Nancy. *Justice Interruptus*. New York: Routledge, 1997.

30 Sen, Amartya. *Poverty and Famines*. Oxford: Clarendon, 1981.

de la pertenencia formal al cuerpo político de los Estados de bienestar occidentales "post-socialistas".[31]

Por supuesto, como deja en claro Fraser, esas "enmiendas al problema de Hobbes" de finales del siglo XX (como podría decir MacPherson), como sus predecesoras, tienen una relación normativa más que mimética con las realidades que pretenden reflejar. Como su principal organizador, la idea del mercado existe principalmente en un discurso sistémicamente empoderado que evoca más que describe. Porqué sus efectos de realidad tienden a socializar a los individuos constituidos a través de su operación en sus propios roles como ejecutores de sus funciones es, lógicamente, una consideración secundaria.[32] Tal como dice Zizêk,[33] esos puestos de sujeto ejecutivo y el caos palpable que pueden causar sus titulares se basan en la desautorización sistémica (más que individual). Si como sostiene Sahlins,[34] "en la cultura occidental

31 Si la retórica del mercado del individualismo posesivo como una disposición humana natural se ha vuelto nocionalmente disponible para todos, entonces realmente no queda otro lenguaje para explicar el fracaso en encarnar la imagen del hombre económico que un lenguaje médico de deficiencia individual, de autocontrol y/o autonomía psicológica. Como dejó muy en claro Emily Martin (op.cit.), uno de los resultados es que las mujeres, condicionadas durante mucho tiempo para ver sus cuerpos como insuficientemente autocontrolados o como sitios deficientes de producción social y biótica, se enfrentan ahora a otra forma de reducción impuesta socialmente. Particularmente si no son blancas, están embarazadas y son legalmente menores de edad, parecen amenazar críticamente con minar la vitalidad (por no decir la virilidad) del cuerpo político económico norteamericano, creando externalidades aparentemente incontrolables para un estado de bienestar que es cada vez más visto como imponer cargas "antinaturales" a sus ciudadanos "productivos".

32 Heinzelmann, Kurt. *The Economics of the Imagination*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1980. Nancy Hartsock (*Money, Sex, and Power*. Boston: Northeastern University Press, 1983, p. 109, et passim) lleva este tema a su conclusión lógica al argumentar que "a un nivel epistemológico definido por o incluso influenciado por el intercambio de mercancías" las suposiciones sobre la naturaleza de la vida individual y/o social no pueden llegar a término con el hecho de que el poder es inherente no sólo a las limitaciones estructurales, sino a las formas de conciencia también producidas mediante la implicación práctica de tal restricción.

33 Zizêk, Slavoj. *A Plague of Fantasies*. London: Verso, 1997.

34 Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press. 1976, p. 211.

la economía es el lugar principal de producción simbólica", no debería esperarse menos.[35]

Sin embargo, las concepciones de la individualidad "atada a la piel" son un terreno complicado sobre el que establecer la personalidad moral y jurídica. Por la "prodigiosa expansión del capital en áreas hasta ahora no comercializadas" que Frederic Jameson[36] identifica como un elemento crucial de la "lógica cultural del capitalismo tardío" han vuelto una vez más la relación entre encarnación o corporalidad, individualidad y personalidad, por decir lo mínimo. Como resultado, y de acuerdo con lo que algunos de nosotros pensamos que es un predicamento posmoderno, la vieja cuestión filosófica occidental de tener y ser un cuerpo está siendo revisada en una variedad de prácticas para las cuales no existe ninguna justificación moral o intelectual coherente (o al menos hegemónica), o siquiera aparece a la vista en la cultura occidental. Si la naturalización de la agencia de mercado individual encarnada autónomamente fue una consecuencia de la difusión masiva de "tecnologías de intercambio" monetizadas y previamente marginales (o, al menos, marginadas ideológicamente), capaces de establecer, como dice Kopytoff,[37] "límites dramáticamente más amplios a la máxima mercantilización factible", entonces el cambio tecnológico sugiere hoy en día, una vez más, la necesidad de un vocabulario novedoso para reclamos de personalidad y expresiones de socialidad en una economía que se ha vuelto tecnológicamente habilitada para definir el cuerpo humano como un recurso capaz de ser transformado en un bien consumible. Dicho de otra manera, lo que enfrentamos es un retorno de lo reprimido que se centra en una interferencia inesperada de la encarnación con proyectos centrados en concepciones abstractas de la individua-

35 "La singularidad de la sociedad burguesa", continúa Sahlins, "no radica en el hecho de que el sistema económico escapa a la determinación simbólica, sino en que el simbolismo económico es estructuralmente determinante" (ibid. p. 211).

36 Jameson, Frederic. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991, p. 36.

37 Kopytoff, op.cit., p. 72.

lidad económica.[38] Los resultados son novedosos y dan lugar a formas complejas de ambigüedad respecto de los límites entre personas y cosas.

Ngangas en el closet

Un ejemplo de mi propio trabajo puede servir para introducir los tipos de confusión entre personas y cosas que, en lugar de retroceder hacia el pasado o hacia el horizonte etnográfico, se están volviendo más o menos prevalentes, tanto en la realidad social occidental como en los discursos orientados a reflejarla o remodelarla. Cuando comencé mi trabajo de campo sobre la religión afrocubana en Miami el año 1985, entré prontamente en contacto con una de las autoridades locales sobre los aspectos más sombríos de las prácticas rituales afrocubanas: el médico forense adjunto del condado de Dade, Dr. Charles Wetli. Afable fumador de pipa y experto en materias de la muerte, Wetli me presentó una colección bastante notable de objetos que habían sido confiscados en el curso de investigaciones policiales. En bolsas de papel color café escondidas en armarios y archivadores había montones de parafernalia ritual afrocubana, así como una profusión de fotografías de altares domésticos tomadas en escenas de crímenes. Para Wetli, las piezas principales de su colección de etnografía forense eran un número de cráneos humanos y huesos largos recuperados de un tipo de sacro (hueso

38 Por supuesto, incluso hablar de un "retorno de lo reprimido" se acerca peligrosamente a implicar una concepción última de las relaciones sujeto-objeto, la personalidad y la coseidad en el fondo ontológico de tales formaciones históricamente cambiantes. Esto, confío en que el lector se habrá dado cuenta a estas alturas, no es mi objetivo. Por supuesto, las configuraciones semióticas que llamo "personas" y "cosas" (escindiendo cerca del lenguaje cotidiano y la terminología jurídica occidentales del siglo XXI) exigen un análisis más exhaustivo del que razonablemente puedo dedicar a tales cuestiones aquí. Sin embargo, como mínimo, espero proporcionar algunas de las bases histórico-críticas para futuros esfuerzos orientados hacia una teoría más generalizable de sujetos y objetos como posicionalidades fluidas e históricamente mutables dentro de matrices o redes específicas de inteligibilidad contextual.

santo o sagrado) afrocubano conocido como "nganga".[39] Estos habían sido recolectados en el curso de operaciones policiales de rutina (redadas de drogas, registros de las instalaciones de los sospechosos, incluso investigaciones de custodia de menores, si mal no recuerdo), y puestos en conocimiento de la oficina de Wetli, generalmente en medio del clamor público vociferante sobre la subversión de los valores estadounidenses por las salvajes prácticas africanas de las poblaciones inmigrantes del Caribe.

Obviamente, la posición de Wetli en el sistema de justicia estadounidense lo obliga a investigar de forma rutinaria los orígenes de los restos humanos encontrados fuera de entornos regulados públicamente, como hospitales, funerarias o cementerios.[40] Aún así, para él y Rafael Martínez (su coautor en varias publicaciones), los contextos bastante inusuales de los hallazgos los convirtieron en una categoría aparte. Considérese la siguiente descripción de caso:[41]

> Un agricultor tuvo un altercado con un inquilino cubano por el mantenimiento de la propiedad y la falta de cuidado de los animales del inquilino (cabras, cerdos y gallinas). A la mañana siguiente, el granjero encontró en su porche un pollo decapitado (la cabeza fue metida en la cloaca), un coco partido y 14 centavos envueltos en tela. El granjero fue

39 Cabe señalar que aquí (como en el siguiente) el predicado "afrocubano" no pretende evocar nociones de identidad racial. En Cuba, está documentado que las tradiciones religiosas de origen africano han sido practicadas por individuos "socialmente blancos" desde al menos mediados del siglo XIX (cf. Palmié, *Wizards and Scientists*, op.cit, y "The View from Itía Ororó Kandé". *Social Anthropology* 14, 1, 2006, pp. 99–118).

40 Los Estatutos de Florida (§872) exigen actualmente una división del trabajo entre médico forense y arqueólogo estatal, el que asume el cargo cuando el primero determina que los restos en cuestión indican una muerte ocurrida hace más de setenta y cinco años y que no involucró actividad delictiva.

41 Wetli, Charles V. y Rafael Martinez. "Forensic Science Aspects of Santería, a Religious Cult of African Origin". *Journal of Forensic Science* 26, 1981, p. 507.

> inmediatamente a la choza del inquilino donde vio un extraño altar. En el centro había un caldero de hierro lleno de tierra. Encima de eso había un cráneo de cabra que sostenía un cráneo humano empapado de sangre que a su vez sostenía una cabeza de pollo. Una cadena cubría la parte frontal del cráneo. A la izquierda del cráneo había una pequeña muñeca con una espada del tamaño apropiado perforando su pecho. Detrás del cráneo había astas de ciervo (cubiertas con una cinta roja), una espada de apariencia antigua y un machete. También se clavaron dos cuchillos en la tierra del caldero. Había velas encendidas dentro y alrededor del caldero, y algunas (en el suelo) tenían la representación de Santa Bárbara. Al frente había una tabla de madera contrachapada con un glifo dibujado con tiza, un pollo decapitado y una sección de un riel de tren.

Y en su descripción va en una desconcertante letanía de yuxtaposiciones de objetos aparentemente dispares dispuestos de una manera completamente extraña y aparentemente ominosa: hay cosas que cuelgan del techo, más calderos, otras tablas con inscripciones de glifos, esqueletos de plástico, rosarios, astas, cuchillos, sangre y suciedad. La escena, podríamos decir con Mary Douglas,[42] rebosa de materia seriamente «fuera de lugar» con respecto a las normas estéticas que gobiernan la esfera pública norteamericana. El mero efecto visual de tales *tableaux vivants* (¿o *morts*?) compuestos de restos humanos y animales mezclados con sustancias naturales y objetos producidos industrialmente confunde no solo los estándares de propiedad y limpieza, sino que revuelve una estética mercantil que se basa en imágenes de separación ordenada de dominios de objetos. Visualmente al menos, para la mayoría de los que no practican "palo monte",

42 Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

una *nganga* sugiere la subversión violenta, incluso siniestra, de las concepciones occidentales convencionales sobre qué tipos de sustancias y objetos deben encontrarse en las proximidades inmediatas unas de otras. En términos de Mary Douglas, es un ejemplo de contaminación elevada a la categoría de método.[43]

Una lectura etnográfica de esta descripción, por supuesto, sugiere una interpretación bastante diferente. Lo que la policía contempló en la escena no fue un desastre ominoso, sino un intrincado paisaje ritual o, mejor tal vez, un entorno artificial funcionalmente diferenciado habitado por un ser poderoso: una forma de vida constituida a través de la acción ritual. Rodeada de objetos que documentan o dirigen sus acciones pasadas o futuras (*trabajos* , es decir, "obras"), la entidad que habita en este entorno —una *nganga* o prenda afrocubana— tiene su origen en complejos rituales mediante los cuales los practicantes de *palo monte, mayombe*, u otras tradiciones religiosas afrocubanas conocidas colectivamente como "reglas de Congo" ganan control sobre los espíritus de los seres humanos muertos, con el fin de aprovechar sus poderes con fines curativos o destructivos. «Una *nganga*», escribe Lydia Cabrera, «se construye, ‹montado› o ‹cargado› por el brujo [literalmente 'hechicero', es decir, especialista religioso] con un muerto [espíritu de una persona muerta], un *kiyumba* [cráneo], ramas de arbusto, enredaderas, *nfita* o *bikanda* [hierbas], tierra y animales. Por regla de asociación, el recipiente que contiene las fuerzas sobrenaturales concentradas en los huesos, palos, plantas, tierras y animales, y que son utilizados por el especialista en rituales

43 Este es un hecho del que la mayoría de los paleros que he llegado a conocer, tanto en Estados Unidos como en Cuba, son muy conscientes. Como resultado, pero también de acuerdo con las prohibiciones rituales contra la proximidad cercana entre los santuarios dedicados al culto de los muertos en Palo Monte y los pertenecientes a las deidades (*orichas*) en la "regla de Ocha" o santería (otra tradición religiosa practicada por muchos paleros), los *sacra* visualmente menos "transgresores" pertenecientes al culto de los orichas tienden a exhibirse con orgullo en los espacios primarios de residencia de las personas, mientras que los objetos *nganga* tienden a estar escondidos en armarios, habitaciones separadas o cobertizos en el patio trasero (cf. Palmié, *Wizards and Scientists*, op.cit.).

se llama *nganga, nkiso [nkissi]* o prenda. Es en esta mezcla de materiales diversos donde entra el espíritu cuando se le pide. Es donde vive".[44]

El conjunto completo constituye más que la suma de sus partes. Dentro del objeto total, sus diversas y abigarradas partes entran en relaciones sinérgicas. El «trabajo» realizado por una *nganga* es una función de la interacción de sus partes animadas y mutuamente animadas. Recuerda concepciones de interdependencia funcional orgánica, o incluso imágenes de la socialidad humana, incluidas las relaciones de dominación y subalternidad. Como he argumentado en otra parte,[45] tales imágenes por razones históricas juegan con el tropo de la producción de plantaciones, una empresa que se basa en el acoplamiento productivo de humanos objetivados con objetos deshumanizantes como las fábricas de azúcar impulsadas por vapor, cuyos molinos y hervidores literalmente devoraron capital[46] humano fijo: primero, esclavos sobrexplotados y mal alimentados, y luego trabajadores contractuales que consintieron en acuerdos de hiperexplotación en ausencia de alternativas económicas viables.[47]

Los manipuladores sacerdotales de tales objetos se conocen popularmente como «paleros», pero se les llama más propiamente «*tata nganga*». Se sirven de tales espíritus porque han llegado

44 Cabrera, Lydia. *El Monte.* Miami: Edición del Chicherekú en el Exilio, 1983, p. 118.

45 Palmié, *Wizards and Scientists,* op.cit.

46 Como Marx lo expresó en los *Grundrisse*, "una totalidad de manifestación de energía, como capacidad de trabajo, él [el esclavo] es una cosa [*Sache*] perteneciente a otro y por ende no se comporta como sujeto ante la manifestación de su energía particular o ante la acción viva de trabajo [...] En el régimen esclavista el trabajador no es otra cosa que una máquina viva de trabajo, que por lo tanto tiene un valor para otro o, más bien, es un valor" (*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, vol. 1, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 426 y siguientes). Encadenadas al trabajo muerto encarnado en la tecnología del ingenio azucarero, las capacidades encarnadas del esclavo eran "*verwertet*" [valorizadas] en lugar de "*verwirklicht*" [realizadas] (ibid.: 423), desperdiciadas en el proceso de creación de valor, más que realizadas.

47 Cf. Martinez, Samuel. *Peripheral Migrants.* Knoxville: University of Tennessee Press, 1995.

a poseer restos corporales o sustancias conectadas con el cuerpo que el espíritu habitó una vez, como la tierra de una tumba. Establecer tal posesión implica negociaciones con el espíritu y da como resultado una relación con él que es a menudo explícitamente contractual. Para esta concepción son cruciales dos suposiciones incuestionables. La primera es que existe un vínculo indisoluble entre el espíritu *(nfumbí)* y los restos del cuerpo que antes habitaba. Sin embargo, esto por sí solo no permite el silogismo *pars-pro-toto* clásicamente frazeriano, según el cual la mera apropiación de restos humanos conferiría *eo ipso* poder sobre el espíritu conectado a tales restos. Porque el segundo factor que entra en juego es la noción de que tal apropiación de partes corporales sigue siendo inútil a menos que el espíritu haya expresado su consentimiento. Un palero de Miami me dijo que la clave para la realización de una nganga–objeto era «estafar a un espíritu que quiere salir de su tumba».[48] Independientemente de que los restos humanos hayan sido extraídos de una tumba o comprados a un minorista comercial, uno tendrá que cantarle incluso a una mera cucharada de tierra extraída de la tumba. Las ofrendas de licor, tabaco, dinero y sangre deben hacerse incluso a una calavera obtenida de forma anónima a través de los servicios de un proveedor médico. Porque, a pesar de Frazer, no hay nada mecánico en esta operación de hacerse con el control de un *nfumbí*. A menos que el espíritu esté voluntariamente bajo el mando de un operador sacerdotal, el conjunto de materiales resultante seguirá siendo exactamente lo que los policías del caso denunciado por Wetli y Martínez pensaban que tenían ante ellos: un revoltijo sin sentido, un lío sangriento.

En la comprensión de los practicantes de Palo Monte, un objeto nganga se origina así en la conclusión de un contrato (trata) entre el espíritu y la persona de quien se convertirá en familiar. Para lograr este fin, el palero (practicante de Palo

48 La idea subyacente aquí deriva de concepciones espiritistas sobre el anhelo de los "espíritus terrenales" (es decir, los espíritus de humanos que llevaron una vida moralmente corrupta o murieron de una mala muerte) por cercanía a los humanos que les darán "paz y luz".

Monte), en esencia, simula ritualmente una situación de mercado en la que hace al espíritu una oferta que este no puede rechazar. La idea es que el espíritu se venda a sí mismo por un precio negociado con un futuro empleador de su capacidad para dar poder a los "trabajos" emprendidos al servicio del propietario/manipulador sacerdotal del conjunto de objetos que el espíritu consiente en habitar. Es un arreglo compatible, en un nivel semántico, con la comprensión del salario del trabajo como traspaso voluntario del título sobre las capacidades corporales personales a una segunda parte, en condiciones de mercado. En consecuencia, una vez que se han completado "obras" específicas, el espíritu es pagado con los sacrificios apropiados de sangre, alcohol, comida o tabaco. Sin embargo, dado que el espíritu solo se encarna (y, por lo tanto, es capaz de realizar tales labores) a través de la acción ritual, el especialista en rituales que construye el objeto nganga, también, actúa de acuerdo con los principios liberales clásicos de apropiación. Es decir, al mezclar su voluntad con recursos que de otro modo no se utilizarían, el palero transforma en una especie de propiedad el espíritu que consintió en ser objetivado en una nganga. En consonancia con las ambigüedades semánticas del concepto hegeliano de *"Besitzergreifung",* es decir, la «incautación» de algo como propiedad, la "trata" aparentemente contractual constituye un momento de captura.[49] Esto crea una situación paradójica, porque el

49 Los propios paleros a menudo toman precauciones contra la apropiación póstuma de sus restos por parte de cualquiera que no sean sus asociados más cercanos. En Miami, un palero me presentó una vez una nganga (a todas se les trata como "personas" individualmente nombradas y que exigen respeto por parte de los extraños) que —o eso afirmó mi informante— contenía el cráneo del chino que una vez lo inició en Palo Monte en Cuba, y cuyos restos había desenterrado y contrabandeado a los Estados Unidos. Apropiadamente, un plato de arroz frito se sentó frente a la nganga que, como explicó el palero, se había recién alimentado la noche anterior. Leyendas cuentan que el famoso cubano babalao (sacerdote del oráculo de Ifá) y palero Eulogio Rodríguez (Tata Gaitán, 1861-1944), pidió a sus "ahijados" (los miembros más jóvenes de su grupo de culto) decapitar su cadáver y enterrar su cabeza separada de su cuerpo debidamente sepultado, para no ser alistado póstumamente en los servicios de otros paleros. Tal y como me dice Pedro Cosme Baños, director del Museo Municipal del corregimiento de Regla, La Habana, preocupaciones similares son la razón por la que el pueblo de Regla, hasta el día de hoy, ha dejado sin marcar la tumba de

ser híbrido resultante es de hecho un esclavo. No sólo es el espíritu incapaz de separarse de la forma de realización que ha recibido a través de la acción ritual del palero. El espíritu se convierte en una extensión del yo de su dueño hasta un punto en el que el *tata nganga* puede ser poseído (montado, literalmente "montado") por el *nfumbí* con el fin de ver a través de los ojos numinosos del espíritu y alcanzar el conocimiento de los movimientos de sus enemigos (o los de un cliente), u observar la destrucción que el espíritu les inflige al evitar o devolver sus ataques místicos.

Además, como extraña mezcla de persona objetivada y objeto animado por el espíritu, una nganga no solo representa figuras en la constitución del grupo de culto de su propietario, a través de la iniciación de neófitos humanos que por lo tanto se vuelven capaces de incorporar su fuerza al ser poseído. También se vuelve capaz de reproducción (asistida) de posesiones similares: al construir nuevas ngangas para los miembros más jóvenes de su grupo de culto, un palero no solo «sembrará» tales objetos con partes del contenido del objeto original (que generalmente tenía precedentes similares). También frotará materiales derivados de su objeto nganga en incisiones en los hombros, el pecho y las muñecas del futuro poseedor de un nuevo nganga. Por lo tanto, una vez construidas, las ngangas no solo asimilan nuevos espíritus en relaciones con nuevos «poseedores» humanos, quienes, a su vez, pueden ser poseídos por ellos. Con el tiempo se ramifican a través de una forma de espacio social concebido como extensión a ambos lados de la tumba, en un patrón rizomático[50] que da crédito ideológico (aunque no necesariamente histórico) a las palabras de un informante de Lydia Cabrera que afirmó: "desde que el primer barco esclavista aterrizó allí... el primer congo que pisó suelo cubano cortó ramas, desenterró a los muertos y empezó a trabajar

Remigio Herrera (Adechina), el último babalao nacido en África y activo en Cuba, que murió allí en 1904.

50 El término me lo sugirió Erwan Dianteill.

con su [nganga] y a enseñar a sus descendientes a hacerlo también".[51] Ngangas-objetos, en otras palabras, se condensan y expresan la ramificación histórica de las relaciones sociales que crecen dentro y en contra de lo que Marx llamó un "monstruoso" mundo de mercancías,[52] constituido originalmente por uno de los más abiertamente violentos mecanismos de apropiación del capitalismo, la esclavitud. De hecho, el asombroso poder y la violencia potencial que emanan de estos objetos revela una visión de despersonalización a través de la acción de las cosas, que vuelve sobre sí misma la fantasía del control total sobre los objetos humanos.[53]

Visto desde este ángulo, los cráneos en los estantes de Wetli documentan lo que los paleros considerarían actos tan perversos y de consecuencias tan horrendas para prácticamente todos los involucrados, que los vuelven casi inconcebibles. Normalmente, las ngangas se desmontan sólo tras la muerte de su dueño, y sólo si el espíritu acepta ser «liberado» (la frase que se suele emplear es «darle camino al nfumbí»). Están emancipadas en formas de aniquilación de su identidad y sus poderes recordando —como gran parte de lo que en otro lugar he llamado el "complejo nganga afrocubano"— un pasado violento de deshumanización bajo las formas de producción en plantaciones impulsadas por el trabajo esclavo. Extendiendo esta madeja metafórica hacia abajo en el tiempo, hacia los cráneos de sacos marrones extraídos de las ngangas «vivas» en el curso de las investigaciones policiales, su destino recuerda el de los esclavos jubilados que fueron manumitidos precisamente porque el costo de su mantenimiento físico excedía sus

51 Cabrera, op.cit., p. 147.

52 "Monstruoso mundo de las mercancías" es mi paráfrasis de "*ungeheure Warensammlung*", un término que Marx usa en la primera página de *Das Kapital* para caracterizar su propia formación social. La traducción estándar como «inmensa colección de mercancías» (Marx, Karl. *Capital*. Vol. 1. New York: Vintage Books, 1977, p. 125) no transmite el sentido de monstruosidad y extrañeza que es una parte muy importante del original alemán, semánticamente mucho más ambiguo.

53 Palmié, *Wizards and Scientists*, op.cit.

capacidades de producción excedentaria. Porque así como los ancianos liberados se habrían encontrado en gran parte desprovistos de medios para asegurar su sustento en áreas rurales dominadas por un modo de producción centrado en una división casi absoluta entre las actividades productivas realizadas por cuerpos negros esclavizados y los actos de apropiación realizados por personas blancas libres, entonces —se podría argumentar— los cráneos en la oficina del médico forense del condado de Dade representan una trágica anomalía categorial. No se les restituye ni a una existencia intencionada (si es que alienada), ni se los relega al olvido generalizado prescrito teóricamente para los espíritus que antes habitaban los objetos ngangas desmantelados. Su difícil situación es oscilar perennemente entre modelos culturales: el del Palo Monte y el del sistema legal estadounidense que ahora se ha convertido en su amo involuntario, inconsciente de sus deseos e incapaz de satisfacerlos.

Huelga decir que ninguna de estas consideraciones puede entrar en el discurso legal que informa cómo la fuerza policial del condado de Dade y la oficina de Wetli pueden convertir tales "hallazgos" en evidencia. Según los términos del derecho civil o penal de los EE. UU., poco de lo que reveló el informe policial citado anteriormente podría interpretarse como legalmente procesable. Aunque están bajo la custodia del sistema legal estadounidense y sus instituciones ejecutivas, los cráneos de Wetli están claramente más allá de su alcance semántico. Como resumen Wetli y Martínez, los resultados de la investigación realizada posteriormente al hallazgo inicial en el caso citado, "el cráneo parecía ser el de un hombre negro de mediana edad. El inquilino (vestido todo de blanco, típico de un santero) sacó un recibo de la calavera. Fue comprado en una botánica local [una tienda que vende parafernalia ritual] por US$ 110. El recibo indicaba además que era de un hombre africano de 39 años y se vendió con fines educativos. Aunque el estado de Florida

no prohíbe la posesión de un cráneo, sí tiene estatutos que prohíben el tráfico de restos humanos".[54]

El desenlace afirmaba así la máxima *"ex turpi causa non oritur actio"*: el arrendatario cubano finalmente fue acusado de crueldad contra los animales por causas totalmente ajenas a la presencia de restos humanos en la propiedad arrendada. Se consideró que los animales vivos pertenecientes al inquilino cubano estaban mal cuidados. No se formularon cargos contra la botica, ni hubo una investigación sostenida sobre el origen último del cráneo.

No sé si el cráneo en cuestión terminó en los estantes de la oficina de Wetli (junto con la media docena de otros cráneos y «restos humanos desconocidos» similares que se habían acumulado allí en 1985) después de que su departamento lo hubiera examinado en busca de rastros que indicaran una muerte violenta y se hubieran convencido de que, como en la mayoría de los humanos, el material óseo utilizado como muestra médica en los Estados Unidos era, con toda probabilidad, de origen extranjero. Como me señaló Wetli,[55] desde un punto de vista legal, la mayoría de los restos humanos descubiertos en entornos religiosos afrocubanos nunca llegan a constituir evidencia forense. Aunque los robos de tumbas se han relacionado con prácticas religiosas afrocubanas, la gran mayoría de los "restos humanos desconocidos" encontrados en sitios asociados con prácticas rituales afrocubanas y que han llamado la atención habían sido comprobadamente comprados o, al menos, llevaban marcas visibles de lo que Wetli considera un origen tercermundista (como las caries dentales masivas no reparadas en los cráneos de adultos, o las deformaciones óseas inducidas por enfermedades inmunodeficientes). Para Wetli, incluso en ausencia de prueba de una compra, esos signos indican de manera plausible un origen en la práctica de importación de muestras médicas. El asunto

54 Wetli y Martinez. "Forensic Science", op.cit., p. 509.

55 Así como por escrito: ver Wetli, Charles V. y Rafael Martinez. "Brujería: Manifestations of Palo Mayombe in South Florida". *Journal of the Florida Medical Association* 70, 1983, pp. 629–634.

se convierte en una cuestión relativa a leyes federales sobre comercio internacional en vez de involucrar estatutos locales sobre pruebas forenses, regulación del almacenamiento o disposición de restos humanos no enterrados o eliminación controlada de desechos biomédicos.[56]

Empolvándose en la oficina de Wetli, los cráneos extraídos de contextos rituales parecen caer en una categoría de objetos peculiar y evidentemente híbrida. Junto con otras partes del cuerpo no reclamadas o tejidos separados permanentemente de la persona en cuyo cuerpo se originaron, no constituyen legalmente propiedad de nadie.[57] Dado que la muerte extingue a la persona como sujeto de derecho en la mayoría de los sistemas legales occidentales, tales objetos quedan en el limbo. De hecho,

56 Aunque la "Uniform Anatomical Gift Act" de los Estados Unidos de 1987 excluye la venta de restos humanos por parte de ciudadanos estadounidenses, no parece restringir la circulación comercial de especímenes anatómicos que se originan fuera del país.

57 Como, por ejemplo, amígdalas, apéndices o tumores extraídos quirúrgicamente, todos los cuales son legalmente "desechos biomédicos" y, por lo tanto, están bajo la jurisdicción de los códigos de salud pública. Según Maynard-Moody (*The Dilemma of the Fetus*. New York: St. Martin's Press, 1995, p. 84), en la práctica clínica estadounidense, los fetos abortados legalmente son igualmente tratados en gran medida como otros «subproductos tisulares de los servicios quirúrgicos legales», sobre los cuales la persona que se somete a tales procedimientos generalmente abdica de todos los derechos posteriores. Como sostiene Morgan ("'Properly Disposed Of': A History of Embryo Disposal and the Changing Claims on Fetal Remains". *Medical Anthropology* 21, 2002, pp. 247–274), esta concepción se desarrolló a partir de las alianzas médico-legales pragmáticas de principios del siglo XX que ahora se están rompiendo de forma patente bajo el impacto del debate desatado por la investigación de las células madre y la clonación no reproductiva por un lado (p. ej., Sparks, Amy, E. T. "Human Embryo Cryopreservation: Benefits and Adverse Consequences". En Robert F. Weir (ed.), *Stored Tissue Samples: Ethical, Legal, and Public Policy Implications*. Iowa City: University of Iowa Press, 1998, pp. 66–81; Gottlieb, Karen. "Human Biological Samples and the Laws of Property: The Trust as a Model for Biological Repositories". En Robert F. Weir (ed.), *Stored Human Tissue Samples: Ethical, Legal, and Public Policy Implications*. Iowa City: University of Iowa Press, 1998, pp. 182–197; Outka, Gene H. "The Ethics of Human Stem Cell Research". *Kennedy Institute of Ethics Journal* 12, 2002, pp. 175–213; Fitzpatrick, William. "Surplus Embryos, Nonreproductive Cloning, and the Intend/Forsee Distinction". *Hastings Center Report* 33, 2003, pp. 29–36); y la creciente influencia política de los defensores de la personalidad fetal, por el otro.

como las leyes estadounidenses que se remontan a 1872 han sostenido una y otra vez,[58] la teoría de la propiedad de Hegel como una de ocupación ("*Besitzergreifung")* –exigiendo pruebas de la mezcla con, o la presencia en, el objeto de la voluntad del propietario—[59] puede respecto a los cadáveres, en el mejor de los casos conducir a una "ficción de propiedad",[60] y en el peor, a una "regla de no propiedad"[61] aplicada a objetos que no pueden ser "propiedad ni ser robados".[62] Sin embargo, como demuestra

58 Murray, Thomas H. "On the Human Body as Property: The Meaning of Embodiment, Markets, and the Meaning of Strangers". *Journal of Law Reform* 20, 1987, p. 1061.

59 cf. Radin, "Property and Personhood", op.cit., p. 973.

60 Murray, op.cit.

61 Richardson, Ruth. *Death, Dissection, and the Destitute*. London: Penguin, 1988, p. 58; Renteln, Alison Dundes. "The Rights of the Dead: Autopsies and Corpse Mismanagement in Multicultural Societies". *South Atlantic Quarterly* 100, 2001, pp. 1004–1027.

62 Jackson, Percival E. *The Law of Cadavers*. New York: Prentice Hall, 1937, pp. 113-75; cf. Michigan Law Review. "The Sale of Human Body Parts". *Michigan Law Review* 72, 1974, pp. 1182–264; Skegg, P.D.G. *Law, Ethics, and Medicine*. Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 232; Gottlieb op.cit. Desde el punto de vista jurídico, el término "robo de tumbas" es inexacto, si no contradictorio, cuando se aplica a las actividades a las que ocasionalmente recurren algunos paleros. Porque, a menos que se extraigan de la tumba otros objetos que no sean del cuerpo humano (por ejemplo, joyas enterradas con el difunto), tales delitos no constituyen robo, y tienden a interpretarse en términos de profanación de una sepultura (es decir, responsabilidad por daños a la propiedad) o de daño psicológico infligido a los familiares del difunto. Blackstone ya fue claro en este punto: "Pero aunque el heredero tiene un derecho de propiedad sobre los monumentos y escudos de sus antepasados, pero no tiene ninguno sobre sus cuerpos ni en sus cenizas; ni puede realizar ningún acción civil contra quienes de manera indecente, al menos, cuando no impíamente, violen y perturben los restos cuando están muertos y enterrados" (citado en Iserson 2001: 694). Véase Feinberg ("The Mistreatment of Dead Bodies". *Hastings Center Report* 15, 1985, pp. 31–37) y Renteln ("The Rights of the Dead: Autopsies and Corpse Mismanagement in Multicultural Societies". *South Atlantic Quarterly* 100, 2001, pp. 1004–1027) para ver cómo el "maltrato de cadáveres" (por ejemplo, como maniquíes para pruebas de seguridad de vehículos) o la "mala gestión de cadáveres" (por ejemplo, en una autopsia no autorizada) se ha tratado en la legislación estadounidense. La ley alemana, en cambio, convierte la "perturbación de los muertos" (incluido el llevar o hacer daño a un cadáver, sus cenizas o partes del cuerpo, incluidas las de un feto muerto) en un delito punible con hasta tres años de prisión (Hogle, Linda F. *Recovering the Nation's Body*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1999, p. 61).

el caso de los cráneos de Wetli, tales objetos pueden volverse sujetos a reapropiación, legalmente establecida en este caso mediante prueba directa o evidencia plausible del funcionamiento de los mecanismos de mercado (tales como recibos de ventas o signos de origen del Tercer Mundo). Independientemente de cualquier otra cosa que se pueda decir o representar de dichos objetos, su valoración comercial mediante una venta los constituye como utilidades fungibles, y por lo tanto revela su carácter social como mercancías.[63]

Este caso decididamente exótico bien podría tomarse como una mera indicación de una peculiar laguna en un sistema legal estadounidense que no está preparado para lidiar con las exóticas payasadas religiosas de los inmigrantes caribeños. Pero tal razonamiento de sentido común sólo mistifica la imbricación fundamental del signo legal en un discurso sobre la personalidad y la agencia que tiene sólidas raíces económicas. Porque, en lugar de enfrentarnos a una mera anomalía, llegamos aquí a uno de los límites de la "apariencia objetivamente necesaria" de la personalidad como un estado de encarnación propia exigido y normalizado a través de las transacciones del mercado.[64] Esto se vuelve inmediatamente claro una vez

63 Como señaló el autor de una "nota" sobre "La venta de partes del cuerpo humano" en *Michigan Law Review* (op.cit. p. 1248), la Ley Uniforme de Obsequios Anatómicos de los Estados Unidos de 1968 "no contiene ningún texto que impida las ventas". Por lo tanto, una "fuente [sic] puede concebir un contrato para donar [sic] su cuerpo a un individuo específico en virtud de la Ley y puede recibir una compensación por realizar ese contrato". La implicación es que dicho procedimiento podría estar incluido en el Código Comercial Uniforme que define "la transferencia de sangre y otros tejidos humanos, incluidos los órganos, como servicios (en lugar de ventas), se pague o no remuneración". Las revisiones de 1987 de la Ley tampoco parecen excluir los intercambios comerciales (véase Iserson, Kenneth V. *Death to Dust*. Tucson, Ariz.: Galen Press, 2001, pp. 751–56).

64 Como argumentaré a continuación, tales formas de razonamiento se están volviendo cada vez más fundamentales para las vastas posibilidades comerciales abiertas por los avances recientes en la tecnología médica y la ingeniería biogenética que han llegado a redefinir la "utilidad", individual y social, del tejido humano. Sin embargo, debe quedar claro que las concepciones que permiten explícitamente el apego monetario al valor económico de los cuerpos humanos son elementos vitales y de larga

que consideramos los dilemas legales generados por prácticas médicas y biotecnológicas cada vez más rutinarias que involucran la circulación social de materiales corporales humanos. Porque el lenguaje apropiado para el proyecto histórico de naturalizar una concepción de la personalidad social centrada en el individuo limitado por la piel, que maximiza la utilidad como el lugar primario tanto de la agencia del mercado como del control moral, está claramente colapsando frente a las formas médico-económicas. Esta semiosis desestabiliza no sólo los límites del cuerpo, sino las mismas categorías a través de las cuales las modernidades occidentales han establecido característicamente formas hegemónicas de diferencia e identidad. Aunque pueden venir a la mente varios ejemplos, los dilemas morales engendrados por la excarnación y/o recombinación del tejido humano por la ingeniería médica proporciona un caso particularmente llamativo.

---

data de los modelos de sociedad generados por el discurso económico. Dublin y Lotka (*The Money Value of a Man*. New York: Ronald Press, 1946) proporcionan un ejemplo particularmente sorprendente: al intentar establecer los cálculos de las primas de los seguros de vida sobre una base matemáticamente segura, estos autores definen el valor de capital que los individuos representan para sus dependientes, consistente en su capacidad incorporada (es decir, entre otras cosas, relacionada con la edad y el sexo) para generar ingresos disponibles. Al hacerlo, se colocan explícitamente en una genealogía del pensamiento que excluye el valor generado por el mercado de los esclavos (que de manera bastante inconsistente consideran una apreciación arbitraria), y siguen a personas como William Petty y Adam Smith que calculan el "capital humano" como una especie de "capital fijo". Sin embargo, parecen demasiado dispuestos a disimular el hecho que (como ellos mismos señalan brevemente) la práctica de tratar las capacidades productivas humanas como completamente (es decir, no solo abstractamente) fungibles no se origina en ningún otro lugar que no sea en el contexto de la esclavitud de bienes muebles del Nuevo Mundo (cf. Moreno Fraginals, Manuel. *El Ingenio*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1978, vol. I, p. 23; Painter, Nell I. "Thinking about the Languages of Money and Race: A Response to Michael O'Malley's 'Specie and Species'". *American Historical Review* 99, 1994, pp. 396–404). Por eso, el movimiento de reparaciones de América del Norte, cristalizado alrededor de demandas colectivas contra compañías de seguros como Aetna, MetLife o Lloyd's, no debería ser una sorpresa (Biondi, Martha. "The Rise of the Reparations Movement". *Radical History Review* 87, 2003, pp. 5–18; cf. Tribunal de Distrito de EE. UU. para el Distrito Este de Nueva York, Farmer-Paellmann vs.Fleetboston Financial Corporation, Aetna Inc., CSX, 2002).

Híbridos misteriosos y negocios shylockeanos

Consideremos, por ejemplo, que los primeros cuatro casos de trasplante de corazón realizados por Christian Barnard en el Hospital Groote Schuur en 1967 y 1968 implicaron la transgresión no sólo de las concepciones cotidianas del individuo, la individualidad encarnada, pero también de los límites de género, raza y especie. Si bien el hecho de que el primer paciente de Barnard, Louis Warshansky, recibió el corazón de una mujer joven, pasó en gran parte desapercibido, el primer aloinjerto cardíaco moderadamente exitoso de Barnard realizado en el dentista blanco Philip Blaiberg causó consternación pública hasta el punto que el Estado sudafricano consideró oportuno declarar la identidad del donante como **"***Cape-Coloured",*[65] y que esto no afectaría de ninguna manera el estatus legal del Dr. Blaiberg como ciudadano blanco de la República.[66] Lo que aparentemente pasó desapercibido en el alboroto por tal abordaje médico del Apartheid fue que el mismo año Barnard también había trasplantado (sin éxito) corazones de simios en cuerpos humanos.[67] Ahora, aunque esto nos hable de Sudáfrica en la década de 1960,[68] señala un problema que ha obsesionado a las culturas occidentales al menos desde

65 Designación que se les da a los mestizos en Sudáfrica. [NdT]

66 Michigan Law Review op.cit. p. 1217, n. 242; Lock, Margaret. *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley: University of California Press, 2002, pp. 81–84.

67 Fox, Renée C. y Judith P. Swazey. *Spare Parts*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 213, n. 6.

68 En un caso verdaderamente notable en los Estados Unidos, unos diez años después, surgieron preguntas sobre la "identidad racial" de una línea inmortalizada y comercialmente disponible de células de cáncer de cuello uterino (originadas a partir de una mujer socialmente "negra") que aparentemente había "contaminado" otras líneas celulares asimiladas de manera similar que se presume derivaban de donantes socialmente "blancos" (Landecker, Helen. "Immortality, in Vitro: A History of the HeLa Cell Line". En Paul Brodwin (ed.), *Biotechnology and Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 2000, pp. 53–72).

el debate medieval sobre los universales,[69] al cual se le dio una forma bastante específica en la teoría económica liberal: si la individualidad posesiva se basa en una objetivación del cuerpo como posesión primaria de una persona, y si todos los derechos de apropiación o enajenación de otros objetos están en acuerdo con los propios intereses que se originan en esta propuesta, entonces, ¿hasta qué punto los cuerpos humanos (o partes de ellos) pueden ser objeto de apropiación y alienación sin poner en peligro la continuidad y homogeneidad del yo individual? Esta pregunta es antigua. Marx, por su parte, la explotó hasta el último extremo, al exponer que la teoría de Hegel sobre la personalidad como auto-objetivación en cosas que contienen voluntad, una vez combinada con su teoría del derecho a alienar tales objetivaciones, produjo un mundo fetiche donde las cosas actúan, no solo en lugar de personas, sino sobre ellas. Parafraseando el asunto en los términos del ejemplo que nos ocupa, si el cuerpo es un objeto externo al yo (porque ¿de qué otra manera podría uno concebirlo como una posesión?), ¿en qué medida los cuerpos o partes de ellos pueden volverse fungibles, es decir, intercambiables, sin poner en peligro la naturaleza individual, y mucho más la identidad social del yo?

Parafraseando a Haraway,[70] podríamos decir que si "la individualidad de los gusanos no se logró ni siquiera en el apogeo del liberalismo burgués", ahora existen formas de conmensurabilidad biotecnológica que hacen que el sujeto del liberalismo burgués se parece cada vez más a un gusano en su recién descubierta capacidad de partición y recombinación artificial.[71] Volviendo al ejemplo que nos ocupa, nos enfren-

69 Bynum, op.cit.

70 Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs, and Women*. New York: Routledge, 1991, p. 216.

71 Irónicamente, fue el descubrimiento de Trembley de la divisibilidad de los pólipos de agua dulce lo que proporcionó a De la Mettrie la principal evidencia para extender a la humanidad la teoría de Descartes de los animales como máquinas (su otro caso favorito fue el comportamiento errático del pene humano: tanto las erecciones involuntarias como la impotencia, para De la Mettrie, demostraban la independencia de los "manantiales" del cuerpo respecto a la mente). Hasta qué punto su perspectiva sobre los humanos como "máquinas rastreras perpendiculares" (De la Mettrie,

tamos a una serie de preguntas desagradables: ¿Blaiberg seguía siendo el sudafricano blanco que era antes de que Barnard lo aliviara temporalmente de sus problemas cardíacos? ¿Se había apoderado de un corazón negro, o podría ese trozo de tejido humano alienígena haberse apoderado de él manteniendo su personalidad más allá del punto en el que un paro cardíaco habría terminado con su identidad como dentista sudafricano blanco? ¿El cuerpo de Blaiberg sostuvo un corazón extraño durante unos dieciocho meses después de la muerte del "dueño" original? ¿O un trozo de carne ajena y racialmente marcada prolongó la vida de Blaiberg durante ese período de tiempo al tomar posesión de su cuerpo, amenazando así con alterar su personalidad social? ¿Qué (¿o quién?) fue "la cosa poseída" en este caso? ¿Y quién era su poseedor?

Dejando a un lado la rápida inmersión discursiva de tales dilemas en la euforia general por la posterior explosión de la cirugía de trasplante, el dilema de la identidad postoperatoria de Blaiberg es solo la punta de un iceberg que emerge rápidamente. Porque refleja otro malestar conceptual encapsulado en el doloroso pero no menos indicativo debate legal sobre la personalidad fetal, esto es, la cuestión de si una mujer embarazada es un individuo que está atravesando un proceso fisiológico o la madre de un niño que aún no ha nacido. Es decir, ¿es ella la gestante de una persona potencial cuyos intereses y derechos individuales pueden, por ejemplo, entrar en conflicto

Julien Offray. *Man a Machine and Man a Plant*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994 [1741], p. 71), compuestas de materia intercambiable que actúa por sí misma, está comenzando a acercarse a las realidades sociales occidentales no es una cuestión tan discutible como puede parecer a primera vista.

con los del feto?[72] Junto con Strathern[73] se podría argumentar que en ambos casos la conjunción de dominios semánticos pertenecientes a entidades sociales (personas) y tejido orgánico (materia) necesariamente plantea interrogantes sobre las condiciones en las que "se puede reconocer en la forma natural la presencia de una forma social". El mismo problema surge necesariamente en la fusión semántica del lenguaje legal ocasionada por la maternidad subrogada: aquí, los "servicios gestacionales" remunerados, asegurados a través de contratos de subrogación, se convierten en una forma de producción fisiológica objetiva. No es sorprendente, sin embargo, que la enajenación del producto generalmente requiera procedimientos de adopción legal, como una especie de operación de rescate de

72 Cf. Maynard-Moody (Maynard-Moody, Steven. *The Dilemma of the Fetus*. New York: St. Martin's Press, 1995, pp. 83–93). Para una exploración profunda de las implicaciones culturales de la reciente legislación estadounidense sobre el aborto, véase Poovey ("The Abortion Question and the Death of Man". En Judith Butler y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*. London: Routledge, 1991, pp. 239–56). Pero el aborto no es el único tema en juego aquí. Meyers por ejemplo (*The Human Body and the Law*, Standford: Standford University Press, 1990, p. 13) resume las posibilidades legales que se abren a través de la creciente personalización del tejido fetal representado como un niño por nacer: "Un feto, una vez nacido, ha sido retenido [por los tribunales estadounidenses] con derecho a demandar a su madre por una lesión prenatal causada por negligencia en un accidente de automóvil. El feto, una vez nacido, también puede demandar a terceros por lesiones personales causadas por negligencia, al igual que la persona que ataca imprudentemente a una madre embarazada con la consecuente muerte de su feto viable, puede a término ser condenada por asesinato. Dado este precedente, una acción que imponga la responsabilidad legal a la madre por una lesión prenatal demostrada como el resultado de malos hábitos maternos o del uso de drogas, puede sólo depender de una prueba clara de la causalidad después del nacimiento. Por ejemplo, en Michigan, un niño fue autorizado a demandar a su madre por daños en los dientes supuestamente causados por el uso de tetraciclina por parte de la madre durante el embarazo". Como bien dice Strathern (*Reproducing the Future*. New York: Routledge, 1992, p. 136), "el embrión visualizado como un homúnculo es un consumidor en proceso": en las culturas occidentales de finales del siglo XX, el momento de la "elección" —retroyectado al útero— parece crucial a su humanización. Una vez que se acepta esta premisa, que un feto tenga que nacer antes de que pueda ejercer los derechos del consumidor (como pagar a un abogado para que hable en nombre de un bebé víctima de negligencia materna durante el embarazo) se convierte lógicamente en una consideración secundaria.

73 Ibid. pp. 140 y siguientes.

último minuto que devuelve a la gestante una personalidad social, respondiendo afirmativamente a la pregunta "¿hay una mujer en el cuerpo?".[74] En otras palabras, la morfología biótica es una guía traicionera para el estatus moral: no tiene nada de evidente donde terminan las cosas y donde comienzan las personas en las culturas occidentales como quisiera predecir la lógica del individualismo posesivo. Un regateo shylockeano está siempre, al parecer, a la vuelta de una curva más en el camino, amenazando con exponer el desconocimiento de las personas como tantos kilos de carne al mando de la lógica impersonal de la asignación del mercado. La pregunta gira en torno a las propiedades del guión que elegimos para narrar la encarnación. Es una cuestión de entramado.[75]

De esta manera, por ejemplo, la experta en derecho Margaret Radin advierte sobre la construcción de "líneas metafísicas brillantes" entre personas y cosas en universos simbólicos donde "las características individuales y los atributos personales se conceptualizan como posesiones situadas en el reino de los objetos".[76] Una vez que se da ese paso, comienza a formarse una trama: *"es otro paso fácil concebirlas como separables de la persona a través de la alienación"*. Una vez más, sin

74 En el caso bastante dramático "Baby M" (Tribunal Supremo de Nueva Jersey, 1988) en el que la gestante afirmó su personalidad al reclamar al niño en contra de los arreglos contractuales previos, el tribunal fue aún más lejos: como Presidente del Tribunal Supremo, Wilentz (1995 : 81) encontró que el arreglo que los futuros adoptados habían hecho con la "madre natural" [¡sic!] constituía "la venta de un niño, o, al menos, la venta del derecho de una madre sobre su hijo, con el único factor mitigante que uno de los compradores es el padre". El tribunal encontró inaplicable el contrato de los demandantes con el acusado.

75 Cf. Shell, Marc. *Money, Language, and Thought*. Berkeley: University of California Press, 1982, cap. 3, especialmente p. 81, n. 58; quién ve una dialéctica preocupante entre lo sexual y lo asexual, es decir, lingüística y monetaria: la generación está en el centro de las tensiones ideológicas expuestas en *El mercader de Venecia*: "La generación lingüística", dice, "comprende la generación de significado suplementario a partir de palabras y la generación de una trama a partir de hipótesis (o primeros principios). La generación monetaria comprende la generación de interés monetario a partir de hipotecas (o principales)" (ibid.).

76 Radin, "Market-Inalienability", op.cit., pp. 1896 y siguientes.

embargo, tener el pastel significa comérselo también. Porque la elaboración contraintuitiva, pero médicamente omnipresente, de cadáveres socialmente muertos ("fuentes de órganos cadavéricos") en *dadores de regalos* ("donantes") maussianos, indica seguramente la existencia de lo que Radin podría concebir como una vasta zona gris, pero que podemos designar con seguridad como un "*espacio de fantasía*"[77] o, en una inflexión teórica diferente, un área de contacto entre órdenes de valor maduros con el potencial de nuevas formaciones fetiche.[78] En sociedades como la de los Estados Unidos donde, de acuerdo al sentido común arraigado (y, hasta hace poco, por ley), una mujer blanca puede dar a luz a un niño negro, pero una mujer negra nunca puede dar a luz a un niño blanco, y donde los suministros de sangre que se comercializaban estuvieron sujetos a segregación legal hasta finales de la década de 1960,[79] la cuestión de si el nuevo corazón del Dr. Blaiberg era simplemente un trozo de tejido humano o parte del cuerpo de una persona negra, capaz de impregnar semánticamente la personalidad social de Blaiberg, es una pregunta de la que no se puede prescindir fácilmente. Más bien

77 Thoden van Velzen, H.U.E y W. van Watering. *The Great Father and the Danger*. Dordrecht: Foris, 1988.

78 Pietz, William. "The Problem of the Fetish, I". *Res* 9, 1985, pp. 5–17; Spyer, Patricia. "Introduction." En P. Spyer (ed.), *Border Fetishisms*. New York: Routledge, 1998, pp. 1–11. Como muestra Sharp, los pacientes de trasplantes son rutinariamente disciplinados para cosificar los órganos que recibieron, ocasionalmente patologizados por "personificar" tales bienes corporales en lo que respecta al conocimiento sobre la identidad social del "donante" y, a menudo, "experimentan el trasplante como una fuerza que amenaza con fragmentar su sentido de sí mismos" (Sharp, op.cit., p. 379). Véase también Lock (op.cit., pp. 314–344). Sin embargo, tal vez sea revelador, como informa Hogle (op.cit, pp.145-152), que las categorías utilizadas en los hospitales de EE. UU para recopilar información sobre donantes a principios de la década de 1990 "tenían poco o nada que ver con la condición médica del cuerpo o la causa de la muerte". Eso podría haber representado contraindicaciones para el trasplante. En su lugar, incluyeron preguntas como "'¿el fallecido alguna vez ha tenido relaciones sexuales con un hombre que alguna vez ha tenido relaciones sexuales con otro hombre?' y '¿Ha estado alguna vez el difunto en la cárcel?' "(ibid., p. 146).

79 Starr, Douglass. *Blood*. New York: Alfred Knopf, 1998, p. 170.

abre lo que Thoden van Velzen y van Wetering[80] llamarían un "teatro complejo de las emociones", impregnado de guiones irreconciliables que sugieren una variedad de historias bastante indescriptibles. Sin duda, no querríamos ver la eventual muerte de Blaiberg como el aborto espontáneo del corazón extraño que su cuerpo había estado alimentando durante un período de dieciocho meses. Sin embargo, tampoco los trabajos iniciales de Barnard ni las restantes capacidades de reproducción fisiológica de Blaiberg habían tenido un renacimiento.

Empero, no es sólo el peso semántico de las posibilidades concretas de fragmentación corporal y recombinación artificial lo que está erosionando la funcionalidad semántica de la construcción económica de la encarnación individual y la posesión de uno mismo como el significante hegemónico de la personalidad social. Porque, para dar otro ejemplo, es precisamente el abundante vocabulario de la inmunología contemporánea, plagado de metáforas de sistemas de defensa militar de alta tecnología y acumulación flexible postindustrial,[81] lo que socava la relevancia cultural de las definiciones de individualidad biótica en las que se centra a un grado tal que el "no auto-reconocimiento" [*non-self recognition*] biológico y el social ya no son fácilmente reconciliables. Como en los informes de Renée Fox, el aumento del control biomédico sobre la "reacción de rechazo" en la cirugía de trasplante (comúnmente concebida como basada en una capacidad "natural" del cuerpo para distinguir entre el "sí mismo" [*self*] y el "no sí mismo" [*non-self*]) sugiere que "la capacidad de los fármacos inmunosupresores y anti-rechazo para inducir al cuerpo del receptor a 'tolerar' y retener injertos de órganos completos se basa en un proceso de migración celular y quimerismo sistémico".[82] Lo que ocurre es que "una población de células del donante (leucocitos) del órgano trasplantado

80 Op.cit.

81 Haraway op.cit, pp. 203-230; Martin, Emily. *Flexible Bodies*. Boston: Beacon Press, 1994.

82 Fox, Renée C. "Afterthoughts: Continuing Reflections on Organ Transplantation". En Stuart J. Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 255 y siguientes.

migra y 'siembra' otros tejidos del cuerpo del receptor; simultáneamente, un 'tráfico inverso' de células receptoras similares fluye hacia el injerto". Esto eventualmente produce una unidad quimérica relativamente estable: un individuo heterogéneo en el que los límites biológicos y sociales entre "donante" y "receptor" se han vuelto borrosos.

¿Qué idioma (diferente al de la mitología griega) podría ser apropiado para estos procesos? ¿Qué imaginería o narrativa podría reconciliar tales eventos tecnobióticos con la comprensión de la individualidad limitada por la piel inculcada por el mercado? Sin duda, la unión de gametos en la reproducción sexual parecería una analogía bastante preocupante. Sin embargo ¿preferiríamos hablar de tejido alienígena que coloniza su nuevo medio? ¿Podrían el trabajo esclavo o la imagen más benigna de la naturalización de inmigrantes económicamente vitales proporcionar una metáfora adecuada? ¿O seguiríamos al médico y psiquiatra Stuart Youngner[83] quién habla provocativamente del trasplante como "una forma de canibalismo no oral, esto es, la conversión de la carne y la sangre de una persona en otra"? Si estuviéramos de acuerdo con el filósofo y destacado defensor de la bioética H. Tristram Engelhardt, esta podría ser, de hecho, nuestra conclusión: al exponer las teorías de la propiedad de Hegel, argumenta: "No hay nada que podamos comprender más plenamente [en el sentido de una captura hegeliana] o usar [en el sentido de Locke] que nosotros mismos. Hacemos nuestras las cosas comiéndolas y devorándolas, incorporándolas a nosotros mismos. Se vuelven parte de nosotros, de modo que una acción contra ellos es un acto contra nosotros como personas y, por tanto, una violación de la moral del respeto mutuo".[84]

83 Youngner, Stuart J. "Some Must Die". En S. J. Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, p. 49.

84 Engelhardt, H. Tristram. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996, p. 155.

Lo que Youngner llama "canibalismo" puede justificarse, en otras palabras, siempre que suponga una forma de consentimiento modelada en las transacciones mercantiles que, para los antepasados intelectuales de Engelhardt, constituían la base de la libertad "natural" del individuo para llevar al mercado aspectos o incluso partes físicas de sí mismo. Tampoco debemos olvidar aquí que tanto para Locke como para Hegel una razón fundamentalmente económica proporcionó la justificación del colonialismo: en el primer caso, la lógica simple de establecer el dominio llevando los recursos naturales (es decir, tierras baldías) a usos económicamente superiores; en el segundo caso, el curso inevitable de la historia concebido como un proceso de racionalización progresiva que maximiza el valor a través de la incautación y el posterior intercambio contractual. Evidentemente, este razonamiento se presta tanto a la concepción de los cuerpos como materia subutilizada susceptible de redefinirse como recursos productivos (como, por ejemplo, en los flujos internacionales del trabajo), como a los "bienes corporales", considerados transables de acuerdo con las teorías convencionales de maximización de la riqueza social a través de la asignación del mercado: es decir, el principio por el cual un riñón puede tener una utilidad menor para su productor hambriento que los US$ 5.000 que un posible comprador afectado por insuficiencia renal podría estar dispuesto a ofrecer.[85]

85 Esto es precisamente lo que sugirió el abogado y economista Lloyd Cohen en su muy discutido artículo ("Increasing the Supply of Transplant Organs: The Virtues of a Future Market". *George Washington Law Review* 58, 1989, pp. 1–51) que aboga por la legalización de un mercado de "futuros" para partes del cuerpo humano, y así aumentar la oferta de órganos trasplantables (cf. Joralemon, Donald. "The Ethics of the Organ Market: Lloyd R. Cohen and the Free Marketeers". En Paul E. Brodwin (ed.), *Biotechnology and Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 2000, pp. 224-227). Para ejemplos más recientes de tal razonamiento, ver Clay y Block ("A Free Market for Human Organs". *Journal of Social, Political and Economic Studies* 27, 2002, pp. 227–236), y el debate entre Mattas y Schnitzler ("Payment for Living Donor (Vendor) Kidneys: A Cost-Effectiveness Analysis". *American Journal of Transplantation* 4, 2003, pp. 216–221) y Kahn y Delmonico ("The Consequences of Public Policy to Buy and Sell Organs for Transplantation". *American Journal of Transplantation* 4, 2004, pp. 178–181).

La reformulación deliberadamente indignante de Youngner de lo que parece ser esencialmente una capacidad de los cuerpos humanos diseñada médicamente para metabolizar la materia de cuerpos extraños,[86] nos devuelve tanto al terreno del mercado como al espacio psicológico ocupado en las sociedades occidentales por la fantasía "de cortar y suturar nuestro camino a la vida eterna", como expresó el teólogo Paul Ramsey,[87] y lo que economistas como Richard Ehrlich y Hiroyuki Chuma[88] teorizaron como una cuestión de demanda más o menos efectiva de cantidad de vida. Porque las formas de ingeniería médica de "consumo" individual de "bienes corporales" producidos por otros individuos apuntan irresistiblemente a las contradicciones inherentes a la mayoría de las concepciones clásicas de la auto-posesión corporal individual como el caso modelo tanto para la tenencia de propiedad personal como para la adquisición de propiedad. Si las partes del cuerpo humano se han vuelto técnicamente intercambiables, y si maximizar la utilidad a través de transacciones de mercado es una propensión natural de nuestra especie, seguramente la conclusión lógica debe ser que tales objetos se vuelvan vendibles. En cualquier caso, esta es la opinión de varios expertos médicos y legales que tienen la intención de resolver el problema de la falla evidente del mercado en la carencia dramática de suministro de órganos para satisfacer con factibilidad médica y efectividad económica la demanda.[89] El problema, sin embargo, es que para facilitar

86 Recordemos también aquí la penetrante metáfora de Marx de una relación metabólica entre la humanidad y la naturaleza en el proceso de producción y creación de valor.

87 Citado en Fox, op.cit., p. 259.

88 Ehrlich, Isaac y Hiroyuki Chuma. "The Demand for Life: Theory and Applications". En Gerard Radnitzky y Peter Bernholz (eds.), *Economic Imperialism*. New York: Paragon House Publishers, 1987, pp. 243–263.

89 Ver Murray, Thomas H. "On the Human Body as Property: The Meaning of Embodiment, Markets, and the Meaning of Strangers". *Journal of Law Reform* 20, 1987, pp.1055–89; y "Organ Vendors, Families, and the Gift of Life". En Stuart Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp.101–125; para una exposición y crítica apasionada de varias de estas propuestas. Además, ver Joralemon, Donald.

tales transacciones, la encarnación y la personificación deben volverse inequívocamente distinguibles, una decisión grave dadas las ficciones fundamentales de las sociedades capitalistas. Hablando con Appadurai,[90] lo que los sistemas legales occidentales llamaron distinciones policiales entre "personas" (sujetos de capacidades y derechos reconocibles) y cosas (objetos de su ejercicio) cada vez más presentes hoy en día, son, por lo tanto, "regímenes emergentes de valor" que exponen descaradamente lo que Judith Butler señala para un contexto diferente pero relacionado: "la 'coherencia' y la 'continuidad' de 'la persona' no son características lógicas o analíticas de la personalidad, sino más bien instituidas socialmente manteniendo las normas de inteligibilidad."[91]

Vuelta al "*ungeheure Warenwelt*" ["monstruoso mundo de mercancías"] de Marx

Hasta ahora, los procedimientos legales más recientes que involucran la cuestión de los derechos de propiedad de partes del cuerpo humano se han centrado en materiales extraídos médica-

"Organ Wars: The Battle for Body Parts". *Medical Anthropology Quarterly* 9, 1995, pp. 335–356; las contribuciones en Caplan, Arthur y Daniel H. Coelho (eds.). *The Ethics of Organ Transplantation*. Amherst: Prometheus Books, 1998, pt. 3; Das, Veena. "The Practice of Organ Transplants: Networks, Documents, Translations". En Margaret Lock, Alan Young y Albert Cambrosio (eds.), *Living and Dying with the New Medical Technologies.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 263–287, y Scheper-Hughes, Nancy. "The Global Traffic in Human Organs". *Current Anthropology* 41, 2000, pp. 191–224.

90 Appadurai, Arjun (ed.), *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

91 Butler, Judith. *Gender Trouble*. London: Routledge, 1990, p. 17. Como señala Caroline Bynum (op.cit., pp. 239 y siguientes), no es sólo que el cartesianismo alcanza su límite teórico final en el problema filosófico de si un trasplante de cerebro no sería mejor visto como un trasplante de cuerpo; es también que la cultura popular occidental del siglo XXI, al centrarse en cuestiones de integridad corporal y partición, parece mucho más preocupada por los universales (esencialmente medievales) de identidad y supervivencia *sub specie aeternitatis* que por un dualismo sublunar cuerpo/mente.

mente sobre los cuales los pacientes posteriormente intentaron establecer —o, en su opinión, reafirmar— la propiedad. Algunos casos en discusión son la extracción de sangre para futuras transfusiones autólogas, la extracción de óvulos del cuerpo de una mujer para la fertilización *in vitro* y el esperma "no donado" almacenado para uso futuro "por interés propio". Semejantes materiales corporales humanos tienden a interpretarse como propiedad de las personas en cuyos cuerpos se originaron.

La muerte, sin embargo, despersonaliza legalmente el cuerpo del individuo hasta el punto donde su residuo biológico termina en un limbo, en algún lugar entre las categorías legales de propiedad personal, "desechos biomédicos" potencialmente peligrosos (cuya eliminación no es una preocupación individual sino pública) y un recurso natural de eminente utilidad. Desde el advenimiento de la ciclosporina e inmunosupresores similares, partes de tales cuerpos "desocupados" pueden convertirse en elementos de la estructura biológica médicamente mejorada de personas completamente diferentes.[92] De ahí, un problema que ha ocupado particularmente a quienes se oponen a abandonar las restricciones legales sobre la monetización de las partes del cuerpo humano obtenidas en lo que el lenguaje de la cirugía de trasplantes define como "cadáveres vivos", "donantes de cadáveres con corazón latiendo"[93] o "*neomorts*":[94] aunque el antiguo propietario (o mejor, quizás, el incumbente) de tal biomateria ya no está legalmente capacitado para crear, retener o enajenar valor, el cadáver producido a través de su desaparición bien podría alcanzar un valor comercial. Esta construcción semántica ha llevado a masivas escaramuzas

92 Fox y Swazey (op.cit.), Lock (op.cit.) y los colaboradores de Youngner, Fox y O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996; Caplan y Coelho (eds.), *The Ethics of Organ Transplantation*. Amherst: Prometheus Books, 1998; y Ten Have, Weiler y Spicker (eds.), *Ownership of the Human Body*. Dordrecht: Kluver, 1998; proporcionan una buena descripción de las diversas contradicciones de las culturas occidentales expuestas por las prácticas de trasplante de órganos.

93 Fox, "Afterthoughts", op.cit., pp. 261 y 264.

94 Youngner, op.cit., p. 48.

fronterizas entre los defensores de las definiciones cardiopulmonares o cerebrales del momento preciso en que (dado el "presunto consentimiento") las personas pasan de ser "personas" económicamente empoderadas a materias primas para la reconstitución médica de otros cuerpos, que es decir canteras de órganos trasplantables. El resultado no es solo una manipulación conceptual en las fronteras de la vida y la muerte, sino la escalofriante realidad del individuo con muerte cerebral cuyo cuerpo se mantiene con soporte vital y "medidas de confort" hasta la hora en que un receptor adecuado ha sido "preparado" para el trasplante.[95] Al menos según lo previsto por el controvertido protocolo de trasplante del Centro Médico de la Universidad de Pittsburgh a principios de la década de 1990, la eliminación progresiva del soporte vital supervisada por un médico puede conducir sin problemas a la cirugía de evisceración y la inmersión de órganos recién "cosechados" en cavidades apropiadas talladas al interior del cuerpo del consumidor potencial:[96] un ser (con suerte quiméricamente mejorado) que une al productor de materia corporal alienada por la fuerza con el consumidor de partes de su cuerpo, un híbrido (in) dividual que a su vez da continuidad personal a un pedazo de carne capturado (o rescatado, si se quiere) de la encarnación biológicamente defectuosa de otra persona bajo condiciones racionalmente controladas que aseguran la máxima utilidad.

Seguramente no sería descabellado interpretar tales formas de "muerte por protocolo"[97] bajo condiciones de presunto consentimiento en un ritual análogo a la manera en que los practicantes de la "las reglas de Congo" afrocubana alistan a los espíritus de los difuntos para la construcción de formas de vida que trascienden las concepciones de sentido común occidental sobre la vida y la muerte, la personalidad y la objetividad. En ambos

95 Kaufman, Sharon R. "In the Shadow of 'Death with Dignity': Medicine and Cultural Quandaries of the Vegetative State". *American Anthropologist* 102, 2000, pp. 69–83.

96 Fox, "Afterthoughts", op.cit., pp. 264 y sig.

97 Ibid.

casos, la animación de cuerpos compuestos de materia, antropomórficos o no, depende de la generación de un sentido culturalmente efectivo de consentimiento a lo que, en esencia, son contratos irrevocables. En ambos casos, los poderes de los muertos, ya sean engañados para salir de sus tumbas o producidos de acuerdo con el protocolo médico, se ponen al servicio de los vivos, y en cada caso el resultado es una confusión precaria entre personas y cosas, la agencia y su objeto. Pero la analogía tiene una extensión mayor. Así como el "trabajo" biótico realizado por un trozo de tejido humano alienado quirúrgicamente (pero ¿es realmente solo eso?) se puede interpretar fácilmente como una plusvalía médicamente apropiada para un "propietario" incapaz de darse cuenta mientras vegeta con el soporte vital de la UCI, también los espíritus incautados y objetivados por los paleros en las ngangas realizan sus "trabajos" bajo restricciones que se ajustan a las "condiciones del mercado", pero al mismo tiempo invalidan la concepción de personalidad que la lógica del mercado pretende rutinizar. Si había valor en las contracciones del corazón de un hombre de color sudafricano en el pecho de Philip Blaiberg, era "todo un excedente", y salvo las perniciosas externalidades culturales, el comunicado legal del gobierno sudafricano para la prensa se aseguró de que se mantuviera así.

Una vez más, podemos llevar el asunto un paso más allá: así como la supresión exitosa de la "reacción de rechazo" es crucial para la cirugía de trasplante, las formas similares de inhibir la reafirmación de formas reprimidas de personalidad salvaguardan el dominio del palero sobre una nganga. En ninguno de los dos casos la apropiación de objetos humanos conduce a formas puras de consumo mercantilizado. Algo parece persistir, o superponerse en la personalidad del consumidor.[98] Por mucho que los paleros abusen verbalmente de sus ngangas, las aten con cadenas, o las azoten para actuar, con el fin de explicar ritual-

98 Sharp, Leslie. "Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self". *Medical Anthropology Quarterly* 9, 1995, pp. 357–389.

mente la irrevocabilidad del "trato" que establece el dominio sobre ellas, de acuerdo con la metáfora de la esclavitud que subyace en tales transacciones, los espíritus contenidos en estos objetos siguen siendo posesiones peligrosas. Pueden volverse rebeldes. Al negarse a cumplir con los horribles mandados de venganza que les encargan, pueden ser comprados por los enemigos de su dueño, o decidir por su cuenta volverse contra él. En una versión mística de la reacción de rechazo inmunológico, se sabe que las ngangas "que se desviaron" han destruido a sus dueños a través de accidentes violentos o el desgaste lento y doloroso de su sustancia vital, a la que la nganga, una vez que le ha tomado el gusto, comienza a corromper o consumir.

Si, como he argumentado en otra parte,[99] la actitud ambivalente del *tata nganga* hacia sus familiares representa una recensión de la fantasía histórica de control total emulada en la esclavitud de las plantaciones del Nuevo Mundo, los problemas culturales generados por las tecnologías médicas capaces de asignar utilidad a los cadáveres socialmente muertos podrían indicar nada menos que una permutación de los omnipresentes temores de revuelta que la negación de la condición de persona a personas sometidas a esclavitud económica implicaba para sus amos en las Américas esclavistas. Lejos de convertirse en extensiones del yo, las partes ajenas del cuerpo pueden llegar a subvertir el funcionamiento ordenado de la unidad económica que es el sujeto de la agencia del mercado, y devolverlo a la condición de empresario enfrentado a una fuerza laboral que no cumple, o a la de una tecnología de autoproducción descompuesta. De acuerdo con mis comentarios anteriores sobre la presencia muda del esclavo en las concepciones de la personalidad occidental, podríamos por ejemplo, y no creo que la analogía sea de ninguna manera escandalosa, pensar en el fracaso del trasplante como la apropiación fisiológica incompleta de tejido alienado, o, dicho de otra manera, como una reafirmación de la individualidad biótica por parte de su (para entonces desincorporado) antiguo "dueño". La reacción de rechazo, en otras

99 Palmié, *Wizards and Scientists*, op.cit.

palabras, puede verse como una forma de escape de esclavos o cimarronaje, una revuelta contra el consumo productivo, hasta ahora sólo insuficientemente controlado por medios médicos.[100]

¿Podríamos entonces hablar de "partes del cuerpo cimarronas", o estoy simplemente creando un juego de lenguaje que subvierte artificialmente la realidad médica con analogías etnográficas inapropiadas? En un sentido pragmático, ciertamente lo hago. Pero dado que los filósofos contemporáneos del egoísmo, la identidad y la encarnación se preocupan por los trasplantes de cerebro, la teletransportación y otras cuestiones aparentemente extrañas relativas a los vínculos entre la individualidad y la encarnación,[101] creo que estoy en buena compañía. En un sentido más crucial, es claro que el discurso inmunológico en la cirugía de trasplante se ha movido mucho, desde lo que Cohen llama "unas engorrosas biopolíticas de reconocimiento" que se centraron en la identificación de tejidos mutuamente asimilables hacia unas "más pragmáticas biopolíticas de la supresión, que desactivan el aparato de reconocimiento de manera que la operatividad, y no la igualdad/diferencia, se convierta en el criterio de la coincidencia".[102] En principio, aunque no necesariamente en la práctica, ya no es necesario considerar la "individualidad" de lo que Landecker,[103] adoptando la formulación de finales del siglo XIX de James Loeb, llama "tecnologías de sustancia viva", siempre que puedan ser legalmente "liberadas" de las sospechas persistentes de personalidad potencial, y suficientemente dominadas por medios farmacológicos. De ahí

100 Compárese con Joralemon ("Organ Wars", op.cit.), quien hace una analogía entre los dos discursos dominantes que apuntan a suprimir el rechazo cultural de la obtención de órganos y la cirugía de trasplante (obsequios y derechos de propiedad) con tecnologías médicas que suprimen el rechazo biótico. Aunque simpatizo con el tratamiento de Joralemon sobre el tema, la analogía en sí misma parecería subrayar mi punto.

101 Cf. Bynum, op.cit. pp. 244–252.

102 Cohen, Lawrence. "The Other Kidney: Biopolitics beyond Recognition". *Body and Society* 7, 2001, p. 11.

103 Landecker, op.cit., p. 54.

la naturaleza precaria y cambiante de los límites entre lo que el filósofo italiano Giorgio Agamben[104] llama soberanía y "nuda vida ", que los fetos y neomuertos contemporáneos comparten con esos otros "extraños"[105] a quienes un esencialmente "oculto"[106] régimen de valor puede llegar a asignar el estado de recursos que esperan un consumo productivo. La dialéctica de la dominación violenta y la rebelión en primer plano en el caso de la nganga afrocubana simplemente resalta y concretiza lo que el discurso biotecnológico contemporáneo abstrae y oscurece sistemáticamente. Y aquí creo que el sesgo particular que mi casuística imparte a la discusión actual sobre las personas y las cosas abre una dimensión que rara vez se considera cuando los filósofos, los bioeticistas y los profesionales médicos o legales se involucran en el terreno de las cuestiones existenciales científicamente mejoradas. Esa dimensión pertenece tanto a la historia como a la economía política, las que, cuando se comprometen seriamente, abren perspectivas profundamente inquietantes sobre las promesas y trampas de la personalidad post-individual en las sociedades capitalistas.

En ninguna parte hasta ahora, estas han surgido con un relieve más claro que en el caso de la llamada *Mo-Cell Line.*[107] Aquí, el material celular extraído quirúrgicamente del bazo de un paciente con cáncer se convirtió en una línea celular inmortalizada artificialmente que producía un tipo de linfocitos terapéuticamente significativo, y se patentó comercialmente como una "Línea única de linfocitos T" según la ley de EE. UU. En 1984. Moore sobrevivió a la esplenectomía y demandó a sus médicos por la conversión ilegal de su propiedad en lucro. Las reclamaciones de propiedad de Moore sobre la línea celular

104 Agamben, op.cit.

105 Bauman, Zygmunt. *Postmodernity and Its Discontents*. New York: New York University Press, 1997.

106 Comaroff, Jean y John. L. Comaroff. "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony". *American Ethnologist* 26, 1999, pp. 279–303.

107 Moore v. Regents de la Universidad de California, 1990

producida a partir del tejido de su bazo fueron finalmente rechazadas a favor del interés público en la investigación médica, que el tribunal, al menos implícitamente, reconoció como impulsada por intereses comerciales.[108] Su cáncer temporalmente a raya, Moore permaneció vivo como ciudadano de los Estados Unidos hasta que finalmente sucumbió a la enfermedad en octubre de 2001.[109] Sin embargo, a pesar del evidente reconocimiento por parte del Estado de California de su personalidad jurídica, y el hecho de que el obituario del *Washington Post* se basaba en la suposición de que su vida había terminado, después de la desestimación de su caso en 1990, el cuerpo de Moore ya no lo constituía como un individuo dueño de sí mismo. Tampoco ha terminado su existencia terrenal. Suficientemente mejorados por la voluntad y el ingenio biotecnológico de sus médicos en el Centro Médico de UCLA [University of California-Los Ángeles], los descendientes de sus células tumorales están disponibles para futuras investigaciones farmacéuticas en el Instituto Nacional de Salud en forma de biomateria patentada. Aunque su potencial comercial aparentemente demostró ser algo menos que una bonanza, con toda probabilidad sobrevivirán a Moore durante las próximas décadas. Si no fuera por las enmiendas decimotercera y decimocuarta de la Constitución, Moore, en otras palabras, sería la primera persona humana esclavizada en los Estados Unidos desde 1865. Obviamente, esta no puede ser una opción interpretativa. Pero en un sentido algo más débil, bien podríamos llamar a la Línea Mo-Cell una nganga.

108 Para el caso y sus diversas implicaciones legales, médicas y políticas, ver por ejemplo, Murray ("On the Human Body as Property: The Meaning of Embodiment, Markets, and the Meaning of Strangers". *Journal of Law Reform* 20, 1987, pp.1055–89), Stone ("The Strange Case of John Moore and the Splendid Stolen Spleen." M.A. thesis in Political Science, University of California, Berkeley. 1996), Rabinow (*Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 129-152), Gold (1996: 23-40), Andrews y Nelkin ("Whose Body Is It Anyway? Disputes over Body Tissue in a Biotechnology Age." *Lancet 351*, 9095, 1998) y Kahn ("Biotechnology and the Legal Constitution of the Self: Managing Identity in Science, the Market, and Society". *Hastings Law Journal* 51, 2000, pp. 909–952).

109 *The Washington Post*, 24 de noviembre de 2001

Regresamos aquí a una pregunta que deliberadamente subestimé en mi discusión de la colección de Wetli. Porque el tono claramente utilitario del fallo de la Corte Suprema de California en el caso de Moore revela un momento de mercantilización que define a los cuerpos humanos como recursos naturales que pueden convertirse en mercancías una vez que alguien —como los médicos de Moore— mezclan suficientemente sus voluntades con sus sustancias físicas. La construcción de Wetli de la legalidad de la posesión de cráneos o fragmentos de huesos con fines rituales, ya sea con pruebas de compra o con un origen plausible del Tercer Mundo, no indica menos. Así como una construcción *res nullius* permitió que la Línea Mo-Cell se convirtiera en un bien comercial, los hechos previos de la venta demostrable de los cráneos o la probable importación comercial a los Estados Unidos indicaron su condición fundamental como mercancías. Citando erróneamente a Marx, podríamos decir que para cuando llegan al escritorio de Wetli, ya tienen su descripción como jeroglíficos sociales grabados en ellos. Porque su presencia en el sur de la Florida no es menos que una indicación de la asignación del mercado: por mucho que funcionen los espantosos mecanismos de oferta, las trayectorias que atravesaron estos objetos obedecieron a una variedad de formas y etapas de demanda efectiva geográficamente diferenciadas, desde la venta inicial de cráneos a exportadores del Tercer Mundo, hasta su eventual compra por parte de escuelas de medicina o paleros. Muy claramente, el movimiento de un cráneo desde África o India hasta los Estados Unidos describe una curva de utilidad creciente. Si aceptamos la definición de manual de Richard Posner[110] sobre la eficiencia como la explotación de "los recursos económicos de tal manera que la satisfacción humana medida por la disposición agregada del consu-

110 Posner, Richard. *Economic Analysis of Law*. Boston: Little, Brown and Company, 1972, p. 4.

midor a pagar por bienes y servicios se maximiza", entonces no tienen por qué desintegrarse en tumbas no occidentales.[111]

De la misma manera, sin embargo, los viajes de tales partes del cuerpo también indican el funcionamiento global de una lógica político-económica malthusiana bastante siniestra, según la cual algunos cuerpos valen más muertos que vivos, particularmente si se reasignan geográficamente a través de mecanismos de mercado. Ruth Richardson[112] ha vuelto meticulosamente sobre el surgimiento y el funcionamiento de esta lógica en el caso británico del siglo XIX, donde las leyes Tudor relativas a la disección anatómica de criminales ejecutados como castigo agravado, volvieron un privilegio del Estado el apropiarse y repartir entre los anatomistas los cadáveres de los indigentes que habían llegado a ser sus pupilos, ya sea durante su vida, o porque no pudieron costear su entierro.[113] Podría decirse que su punto tiene una extensión, ya que los cráneos de Wetli documentan solo un aspecto del funcionamiento de esta forma particular de lógica a escala internacional, si no global. El mercado regula cada vez más una economía política de vida o muerte médicamente mejorada. Como ha documentado Elizabeth Abbot,[114] antes

111 Cf. Clay y Block, op.cit.

112 Richardson, op.cit.

113 Compare Linebaugh ("The Tyburn Riot against the Surgeons". En Douglas Hay, Peter Linebaugh, John G. Gule, E. P. Thompson y Cal Winslow (eds.), *Albion's Fatal Tree*. New York: Pantheon Books, 1975, pp. 65–117), Richardson (op. cit.), las contribuciones en Blakeley y Harrington (eds., *Bones in the Basement*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1997), Sappol (*A Traffic of Dead Bodies*. Princeton: Princeton University Press, 2002) y Highet ("Body Snatching and Grave Robbing: Bodies for Science". *History and Anthropology* 16, 2005, pp. 415–40). La controversia en curso sobre la exposición inmensamente exitosa *Köperwelten / Body Worlds* de Gunther von Hagens y los mecanismos por los cuales se adquieren las "materias primas" para los especímenes humanos "plastinados" ha agregado otra dimensión a este tema. Para dos puntos de vista bastante diferentes sobre las actividades de von Hagens, ver Walters ("Plastination for Display: A New Way to Dispose of the Dead". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, 2004, pp. 603–627) y Linke ("Touching the Corpse: The Unmaking of Memory in the Body Museum". *Anthropology Today* 21, 5, 2005, pp. 13–19).

114 Abbott, Elizabeth. *Haiti: The Duvaliers and Their Legacy*. New York: MacGraw Hill, 1988, pp. 171 y siguientes.

de 1972, la empresa Hemocaribian del secuaz de "Baby Doc" Duvalier, Luckner Cambronne, no solo enviaba unas cinco toneladas al mes de plasma sanguíneo haitiano a laboratorios estadounidenses como Cutter o Dow Chemical. También suministró a las escuelas médicas estadounidenses cadáveres haitianos obtenidos legalmente del Hospital General de Puerto Príncipe a tres dólares cada uno, retirados subrepticiamente de las funerarias o supuestamente incluso "producidos a pedido". Los cadáveres haitianos, agrega Abbott, eran muy apreciados entre los clientes de Cambronne porque "tenían la clara ventaja de ser delgados, por lo que el estudiante no tenía que cortar capas de grasa antes de llegar al tema de la lección".[115]

El caso de Haití no es aislado.[116] Tampoco lo es la lógica con la que el supervisor técnico de Hemocaribian, Werner A. Thrill, expresó su eficiencia en una entrevista con un periódico francés: "Si los haitianos no venden su sangre", se dice que dijo, "¿qué quieres que hagan con él?".[117] De hecho, ¿qué hacer cuando se está atrapado en un cuerpo cuyas capacidades de creación de propiedades no se puede realizar por razones históricas, pero cuyas partes son de eminente utilidad en un mercado global de bienes humanos? Como Veena Das lo expresa argumentando para el caso de la India, en una variación escalofriante sobre el tema marxista del cuerpo como instrumento de creación de valor,

> el conferir autonomía a los pobres para que puedan vender los órganos de sus cuerpos ya

115 Cf. Farmer, Paul. *The Uses of Haiti*. Monroe: Common Courage Press, 1994, p. 49 y siguientes. Aunque la carrera de Cambronne se truncó mucho antes, cuando en 1983, el Centro para el Control de Enfermedades de EE. UU. declaró a los haitianos un grupo de alto riesgo con respecto a la transmisión del VIH, su mercancía habría perdido todo valor aunque solo fuera en el mercado de muestras médicas de EE.UU. Aunque no es improbable que una mayor importación de restos humanos de esta fuente, si se hubiera detectado, seguramente hubiera exigido su clasificación como biomateria peligrosa.

116 Cf. Starr op.cit., pp. 231–249, y Scheper- Hughes, op.cit.

117 Citado en Farmer op.cit., p. 51.

> consumidos por la pobreza, es una cómoda ficción que enmascara nuevas formas de reciclar en beneficio de los ricos lo que siempre se ha conceptualizado como desperdicio social. Aquí, un vocabulario de derechos simplemente enmascara los hechos del sufrimiento social; los pobres ven estas técnicas de supervivencia no como actos de autonomía sino como parte de su vida cotidiana en la que todo tipo de violencia debe convertirse en una oportunidad.[118]

No menos que en el caso del "donante cadavérico de órganos" debidamente ventilado, estamos tratando aquí con una ficción sistémica, una forma de lo que Marx[119] llamó "apariencias objetivas" –y objetivamente necesarias[120]—: objetividades "espectrales", que sostienen un régimen fetichista de valoración y extracción de valor. El hecho de que los antepasados de las víctimas haitianas de Cambronne hubieran acuñado la imagen de los *zombis* –los muertos vivientes que trabajan sin pensar al servicio de un maestro extranjero—, se ha señalado a menudo como una "sobrevivencia africana" o una consecuencia pintoresca de la formación de los sistemas de creencias locales en entornos de extrema escasez. Rara vez se ha considerado como un astuto análisis popular de, precisamente, los problemas que los bioeticistas contemporáneos del Primer Mundo se encuentran tardíamente ponderando en sus propios mundos sociales. ¿Es una mera coincidencia que las concepciones del zombi haitiano o el caso de la nganga afrocubana reflejen tan de cerca los dilemas y contradicciones engendrados por la confusión tecno-científica entre humanos y cosas? Obviamente, no puedo probar mi punto, es indemostrable.[121] Pero lo que sí creo que

118 Das, op.cit., pp. 283–284.

119 Marx, Karl. *Capital*. Vol. 1. New York: Vintage Books, 1977, pp. 128 y 189.

120 Zizêk, op.cit.

121 Aquí conviene una nota de precaución: no estoy tratando de evocar el tipo de

puedo afirmar es que pensar con ngangas (o zombis, para el caso) nos permite acceder a una dimensión analítica que expone radicalmente, en lugar de meramente metaforizar, una dimensión del desorden moral ahora globalizado que surgió por primera vez, en forma drástica y asombrosa, en aquellos sitios de producción del Nuevo Mundo donde un nuevo régimen de valor hizo posible fusionar de manera productiva humanos despersonalizados con máquinas, tratar sus cuerpos como meras fuentes de valor extraíble y determinar sus vidas únicamente en función de consideraciones de utilidad.

Obviamente, esto puede parecer una exageración brutal. Pero por desgracia, el mercado sigue siendo acosado por el espectro que regresa de sus externalidades. Uno de los incidentes claves que finalmente llevó a la aprobación de la Ley Nacional de Trasplante de Órganos de EE.UU. en 1984 (Ley Pública de EE.UU. 98-507) fue la iniciativa tomada por el Dr. H. Barry Jacobs, fundador y director de International

contraste que establece Taussig (*The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980) al afirmar que las perspectivas desarrolladas por los "nuevos proletarios" insuficientemente "modernizados" (es decir, personas que todavía no han sido tragadas por las relaciones sociales capitalistas) en su propia situación podrían (de alguna manera) brindarnos una mirada analítica alternativa sobre la modernidad capitalista. Como otras poblaciones esclavas del Caribe, los antepasados de los haitianos contemporáneos nunca estuvieron fuera del sistema capitalista mundial, y había poco en su visión del mundo al que fueron arrojados que uno podría calificar fácilmente como "no moderno" (cf. Palmié, *Wizards and Scientists*). En cambio, y en respuesta a un comentario astuto de uno de los lectores de *Comparative Studies in Society and History*, sugeriría que las interpretaciones de los efectos de las fuerzas del mercado como agresión mística (siempre que hayan surgido) fueron completamente coetáneas con las nociones de libertad personal que los especuladores ilustrados del mercado internacional en el comercio relacionado con la esclavitud (como Locke y Montesquieu) vieron como producto de tales fuerzas. De hecho, tal vez sea mejor considerar que ambos se encuentran en una relación contrapuntística (discursivamente no realizada): no debe sorprendernos que el mercado creara formas "modernas" de personalidad individual en la metrópoli, mientras consignaba a millones de seres humanos de lugares lejanos a formas de objetivación hasta ahora desconocidas. Los dos procesos estaban, y probablemente todavía están, vinculados sindrómicamente. Diagnosticar su colapso mutuo y tecnocientíficamente mediado —como he tratado de hacer aquí— desafortunadamente no implica su trascendencia ética o moral.

Kidney Exchange Inc., para propagar un plan de establecimiento de una cámara de compensación comercial para los riñones humanos. Como escriben Fox y Swazey,[122] lo que Jacobs "propuso era encargar riñones a personas que vivían en el Tercer Mundo o en circunstancias desfavorecidas en los Estados Unidos por cualquier precio que las indujera a vender sus órganos, y luego negociar su adquisición, por una tarifa, con estadounidenses que podían permitirse comprarlos".[123] No es necesario volver aquí a los esfuerzos de ya larga data de la Agencia de Información de los Estados Unidos para controlar o difundir los rumores de robo de órganos en América Central u otras regiones donde los intereses de seguridad de los Estados Unidos generan grandes cantidades de potenciales donantes mediante operaciones de escuadrones de la muerte armados o entrenados por los Estados Unidos.[124] Aunque las dimensiones geopolíticas del debate parecen haberse silenciado en los últimos años, este está, sustancialmente, lejos de terminar. Aunque el proyecto de Jacobs fue frustrado por la acción legislativa, la visión de los órganos (y por lo tanto las oportunidades de vida) que circulan hacia arriba a lo largo de una escala de eficiencia y utilidad en aumento habla de una economía política de encarnación cada vez más precaria, que prospera no solo en la capacidad del mercado para asignar de acuerdo con la demanda efectiva, sino también para limitar la personalidad humana con acuerdo a consideraciones geopolíticas. Lo que retorna, entonces, es la visión de una encarnación deficiente, esta vez no en un sentido legal, sino político-económico. Así como los defensores de la esclavitud nunca se cansaron de argumentar que la deshumanización del Nuevo

122 Fox y Swazey, op.cit., p. 65.

123 Aunque las dimensiones geopolíticas del debate parecen haberse silenciado en los últimos años, este está, sustancialmente, lejos de terminar. Véase el intercambio entre Mattas y Schnitzler (op.cit.), Mattas y Daar ("Letter to the Editor: Payment for Living Kidney Donors (Vendors) Is Not an Abstract Ethical Discussion Occurring in a Vacuum". *American Journal of Transplantation* 4, 2004, pp. 1380–81) y Kahn y Delmonico (op.cit.).

124 Véase Scheper-Hughes (op.cit.) sobre estas políticas de desinformación.

Mundo era enormemente superior a la condición de persona en África, también podríamos imaginar un futuro en el que las distinciones entre el Primer y el Tercer Mundo se disuelvan por completo en un "*ungeheure Warensammlung*", y al final el libre reinado de aquellos aspectos de las operaciones "naturales" del mercado que todavía están suprimidos artificialmente nos permitirá tener el festín caníbal que podría haber sido nuestro destino desde el principio. Quizás entonces seremos verdaderamente carne de una sola carne. El fetiche, al menos, dejará de existir, aunque sólo sea porque su modo de ser habrá engullido por completo nuestra existencia.

Referencias

Abbott, Elizabeth. *Haiti: The Duvaliers and Their Legacy*. New York: MacGraw Hill, 1988.

Agamben, Giorgio. *Sovereignty and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Agnew, Jean-Christophe. *Worlds Apart*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Andrews, Lori y Dorothy, Nelkin. "Whose Body Is It Anyway? Disputes over Body Tissue in a Biotechnology Age". *Lancet 351*, 9095, 1998.

Appleby, Joyce Oldham. "Consumption in Early Modern Social Thought". En John Brewer y Roy Porter (eds.), *Consumption and the World of Goods*. London: Routledge, 1993, pp. 162–73.

Battaglia, Deborah. "Problematizing the Self: A Thematic Introduction". En D. Battaglia (ed.), *Rhetorics of Self-Making*. Berkeley: University of California Press, 1995, pp. 1–15.

Bauman, Zygmunt. *Postmodernity and Its Discontents*. New York: New York University Press, 1997.

Biondi, Martha. "The Rise of the Reparations Movement". *Radical History Review* 87, 2003, pp. 5–18.

Blakeley, Robert L. y Judith M. Harrington (eds.). *Bones in the Basement*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1997.

Butler, Judith. *Gender Trouble*. London: Routledge, 1990.

Bynum, Caroline W. *Fragmentation and Redemption*. New York: Zone Books, 1991.

Cabrera, Lydia. *El Monte. Miami: Edición del Chicherekú en el Exilio, 1983.*

Caplan, Arthur y Daniel H. Coelho, eds. *The Ethics of Organ Transplantation*. Amherst: Prometheus Books, 1998.

Carrier, James G. *Gifts and Commodities*. London: Routledge, 1995.

Charo, R. Alta. "Dusk, Dawn, and Defining Death: Legal Classifications and Biological Categories". En Stuart J. Youngner, Robert M. Arnold, y Renie Schapiro (eds.), *The Definition of Death*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 277–292.

Clay, Megan y Walter Block. "A Free Market for Human Organs". *Journal of Social, Political and Economic Studies* 27, 2002, pp. 227–236.

Cohen, Lawrence. "The Other Kidney: Biopolitics beyond Recognition". *Body and Society* 7, 2001, pp. 9–29.

Cohen, Lloyd. "Increasing the Supply of Transplant Organs: The Virtues of a Future Market". *George Washington Law Review* 58, 1989, pp. 1–51.

Comaroff, Jean y John. L. Comaroff. "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony". *American Ethnologist* 26, 1999, pp. 279–303.

Das, Veena. "The Practice of Organ Transplants: Networks, Documents, Translations". En Margaret Lock, Alan Young y Albert Cambrosio (eds.), *Living and Dying with the New Medical Technologies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 263–87.

David W. *The Human Body and the Law*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

De la Mettrie, Julien Onffray. *Man a Machine and Man a Plant*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994 [1741].

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

Dublin, Louis I. y Alfred J. Lotka. *The Money Value of a Man*. New York: Ronald Press, 1946.

Easlea, Brian. *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy*. Sussex: Harvester Press, 1980.

Engelhardt, H. Tristram. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996.

Ehrlich, Isaac y Hiroyuki Chuma. "The Demand for Life: Theory and Applications". En Gerard Radnitzky y Peter Bernholz (eds.), *Economic Imperialism*. New York: Paragon House Publishers, 1987, pp. 243–263.

Farmer, Paul. *The Uses of Haiti*. Monroe: Common Courage Press, 1994.

Feinberg, Joel. "The Mistreatment of Dead Bodies". *Hastings Center Report* 15, 1985, pp. 31–37.

Fitzpatrick, William. "Surplus Embryos, Nonreproductive Cloning, and the Intend/Forsee Distinction". *Hastings Center Report* 33, 2003, pp. 29–36.

Fox, Renée C. "Afterthoughts: Continuing Reflections on Organ Transplantation". En Stuart J. Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 252–72.

Fox, Renée C. y Judith P. Swazey. *Spare Parts*. New York: Oxford University Press, 1992.

Fraser, Nancy. *Justice Interruptus*. New York: Routledge, 1997.

Gold, E. Richard. *Body Parts*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1996.

Gottlieb, Karen. "Human Biological Samples and the Laws of Property: The Trust as a Model for Biological Repositories". En Robert F. Weir (ed.), *Stored Human Tissue Samples: Ethical, Legal, and Public Policy Implications*. Iowa City: University of Iowa Press, 1998, pp. 182–197.

Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs, and Women*. New York: Routledge, 1991.

Hartsock, Nancy, C. M. *Money, Sex, and Power*. Boston: Northeastern University Press, 1983.

Heinzelmann, Kurt. *The Economics of the Imagination*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1980.

Highet, Megan J. "Body Snatching and Grave Robbing: Bodies for Science". *History and Anthropology* 16, 2005, pp. 415–40.

Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Hogle, Linda F. *Recovering the Nation's Body*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1999.

Iserson, Kenneth V. *Death to Dust.* Tucson, Ariz.: Galen Press, 2001.

Jackson, Percival E. *The Law of Cadavers*. New York: Prentice Hall, 1937.

Jameson, Frederic. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.

Joralemon, Donald. "Organ Wars: The Battle for Body Parts". *Medical Anthropology Quarterly* 9, 1995, pp. 335–356.

Joralemon, Donald. "The Ethics of the Organ Market: Lloyd R. Cohen and the Free Marketeers". En Paul E. Brodwin (ed.), *Biotechnology and Culture*. Bloomington: Indiana

University Press, 2000, pp. 224–237.

Kahn, Jeffrey P. y Francis L. Delmonico. "The Consequences of Public Policy to Buy and Sell Organs for Transplantation". *American Journal of Transplantation* 4, 2004, pp. 178–181.

Kahn, Jonathan. "Biotechnology and the Legal Constitution of the Self: Managing Identity in Science, the Market, and Society". *Hastings Law Journal* 51, 2000, pp. 909–952.

Kaufman, Sharon R. "In the Shadow of 'Death with Dignity': Medicine and Cultural Quandaries of the Vegetative State". *American Anthropologist* 102, 2000, pp. 69–83.

Kopytoff, Igor. "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process." En Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 64–91.

Landecker, Helen. "Immortality, in Vitro: A History of the HeLa Cell Line." En Paul Brodwin (ed.), *Biotechnology and Culture.* Bloomington: Indiana University Press, 2000, pp. 53–72.

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Lichtenstein, Alex. "'That Disposition to Theft with which They Have Been Branded': Moral Economy, Slave Management and the Law". *Journal of Social History* 21, 1988, pp. 413–440.

Linebaugh, Peter. "The Tyburn Riot against the Surgeons". En Douglas Hay, Peter Linebaugh, John G. Gule, E. P. Thompson y Cal Winslow (eds.), *Albion's Fatal Tree*. New York: Pantheon Books, 1975, pp. 65–117.

Linke, Ulli. "Touching the Corpse: The Unmaking of Memory in the Body Museum". *Anthropology Today* 21, 5, 2005, pp. 13–19.

Lock, Margaret. *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Lock, Margaret. "On Making Up the Good-as-Dead in a Utilitarian World". En Sarah Franklin y Margaret Lock (eds.), *Remaking Life and Death*. Santa Fe: Santa Fe School of American Research Press, 2003, pp. 165–192.

Locke, John. *Two Treatises on Government*. Cambridge: Cambridge University Press. 1963.

MacPherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. London: Oxford University Press, 1962.

Mattas, Arthur J. y Mark Schnitzler. "Payment for Living Donor (Vendor) Kidneys: A Cost-Effectiveness Analysis". *American Journal of Transplantation* 4, 2003, pp. 216–221.

Mattas, Arthur J. y Abdullah S. Daar. "Letter to the Editor: Payment for Living Kidney Donors (Vendors) Is Not an Abstract Ethical Discussion Occurring in a Vacuum". *American Journal of Transplantation* 4, 2004, pp. 1380–81.

Martin, Emily. *The Woman in the Body*. Boston: Beacon Press, 1987.

Martin, Emily. *Flexible Bodies*. Boston: Beacon Press, 1994.

Martinez, Samuel. *Peripheral Migrants*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1995.

Marx, Karl. *Early Writings*. New York: McGraw-Hill, 1964.

Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

Marx, Karl. *Capital*. Vol. 1. New York: Vintage Books, 1977.

Mauss, Marcel. *The Gift*. New York: W. W. Norton, 1967.

Maynard-Moody, Steven. *The Dilemma of the Fetus*. New York: St. Martin's Press, 1995

McClintock, Anne. "Screwing the System: Sexwork, Race, and the Law". *Boundary 2'* 19, 1992, pp. 70–95.

Merchant, Carolyn. *The Death of Nature*. San Francisco: Harper and Row Meyers, 1980.

Meyers, David W. *The Human Body and the Law*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Michigan Law Review. "The Sale of Human Body Parts". *Michigan Law Review* 72, 1974, pp. 1182–264.

Moreno Fraginals, Manuel. *El Ingenio. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1978.*

Morgan, Lynn M. "'Properly Disposed Of': A History of Embryo Disposal and the Changing Claims on Fetal Remains". *Medical Anthropology* 21, 2002, pp. 247–274.

Murray, Thomas H. "On the Human Body as Property: The Meaning of Embodiment, Markets, and the Meaning of Strangers". *Journal of Law Reform* 20, 1987, pp.1055–89.

Murray, Thomas H. "Organ Vendors, Families, and the Gift of Life." En Stuart Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp.101–125.

Nancy, C. M. *Money, Sex, and Power*. Boston: Northeastern University Press, 1983.

Outka, Gene H. "The Ethics of Human Stem Cell Research". *Kennedy Institute of Ethics Journal* 12, 2002, pp. 175–213.

Painter, Nell I. "Thinking about the Languages of Money and Race: A Response to Michael O'Malley's 'Specie and Species'". *American Historical Review* 99, 1994, pp. 396–404.

Palmié, Stephan. *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham: Duke University Press, 2002.

Palmié, Stephan. "The View from Itía Ororó Kande". *Social Anthropology* 14 (1), 2006, pp. 99–118.

Pietz, William. "The Problem of the Fetish, I". *Res* 9, 1985, pp. 5–17.

Pocock, John G.A. "The Mobility of Property and the Rise of Eighteenth-Century Sociology". En Anthony Parel y Thomas Flannagan (eds.), *Theories of Property*.

Waterloo: Wilfried Laurier University Press, 1978, pp. 141–166.

Polanyi, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 1968 [1944].

Poovey, Mary. "The Abortion Question and the Death of Man". En Judith Butler y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*. London: Routledge, 1991, pp. 239–56.

Posner, Richard. *Economic Analysis of Law*. Boston: Little, Brown and Company, 1972.

Rabinow, Paul. *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press, 1952.

Radin, Margaret Jane. "Property and Personhood". *Stanford Law Review* 34, 1982, pp. 957–1015.

Radin, Margaret Jane. "Market-Inalienability". *Harvard Law Review* 100, 1987, pp. 1849–1937.

Renteln, Alison Dundes. "The Rights of the Dead: Autopsies and Corpse Mismanagement in Multicultural Societies". *South Atlantic Quarterly* 100, 2001, pp. 1004–1027.

Richardson, Ruth. *Death, Dissection, and the Destitute*. London: Penguin, 1988.

Richardson, Ruth. "Fearful Symmetry: Corpses for Anatomy, Organs for Transplantation". En Stuart J. Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 66–100.

Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press. 1976.

Sahlins, Marshall. "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western

Cosmology". *Current Anthropology* 37, 1996, pp. 395–428.

Sappol, Michael. *A Traffic of Dead Bodies*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Scheper-Hughes, Nancy. "Theft of Life: The Globalization of Organ-Stealing Rumours". *Anthropology Today* 12, 1996, pp. 3–11.

Scheper-Hughes, Nancy. "The Global Traffic in Human Organs". *Current Anthropology* 41, 2000, pp. 191–224.

Sen, Amartya. *Poverty and Famines*. Oxford: Clarendon, 1981.

Sharp, Leslie. "Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self". *Medical Anthropology Quarterly* 9, 1995, pp. 357–389.

Sharp, Leslie. "The Commodification of the Body and Its Parts". *Annual Review of Anthropology* 9, 2000, pp. 287–328.

Shell, Marc. *Money, Language, and Thought*. Berkeley: University of California Press, 1982.

Skegg, P.D.G. *Law, Ethics, and Medicine*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Sparks, Amy, E. T. "Human Embryo Cryopreservation: Benefits and Adverse Consequences". En Robert F. Weir (ed.), *Stored Tissue Samples: Ethical, Legal, and Public Policy Implications*. Iowa City: University of Iowa Press, 1998, pp. 66–81.

Spyer, Patricia. "Introduction". En P. Spyer (ed.), *Border Fetishisms*. New York: Routledge, 1998, pp. 1–11.

Starr, Douglass. *Blood*. New York: Alfred Knopf, 1998.

Stone, Adam. "The Strange Case of John Moore and the Splendid Stolen Spleen". M.A. thesis in Political Science, University of California, Berkeley. 1996.

Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Strathern, Marilyn. *Reproducing the Future*. New York: Routledge, 1992.

Taussig, Michael T. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

Ten Have, Henk A.M.J, Jos V. M. Welie, y Stuart F. Spicker (eds.). *Ownership of the Human Body*. Dordrecht: Kluver, 1998.

Thoden van Velzen, H.U.E y W. van Watering. *The Great Father and the Danger*. Dordrecht: Foris, 1988.

Walters, Tony. "Plastination for Display: A New Way to Dispose of the Dead". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, 2004, pp. 603–627.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983.

Weiner, Annette B. *Inalienable Possessions*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Wetli, Charles V. y Rafael Martinez. "Forensic Science Aspects of Santería, a Religious Cult of African Origin". *Journal of Forensic Science* 26, 1981, pp. 506–514.

Wetli, Charles V. y Rafael Martinez. "Brujería: Manifestations of Palo Mayombe in South Florida". *Journal of the Florida Medical Association* 70, 1983, pp. 629–634.

Youngner, Stuart J. "Some Must Die". En S. J. Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 32–55.

Zizêk, Slavoj. *A Plague of Fantasies*. London: Verso, 1997.

Con la magia en el cuerpo. Pasado y presente de un conjuro contra las brujas en México

María del Carmen Macuil García
El Colegio de San Luis

Resumen
El artículo está dedicado a uno de los conjuros más difundidos en el habla hispana para combatir a las brujas y sus acciones: el conjuro "*con dos te miro, con tres te ato*". Se revisan tanto registros novohispanos —principalmente de México— como casos etnográficos de distintas regiones del país. Se discute en particular la relación entre el poder del conjuro y la magia efectuada con y para el cuerpo. Se expone así el papel de los especialistas o enunciadores, el efecto mágico sobre los afectados y en general el complejo de ideas acerca del cuerpo, la salud y la enfermedad.
Palabras clave: conjuro, brujas, magia, brujería, "*con dos te miro*"

Abstract
The article is dedicated to one of the most widely used spells in Spanish language to fight witches and their actions: the conjuration "with two I look at you, with three I tie you". Both New Hispanic records —mainly from Mexico— and ethnographic cases from different regions of the country are reviewed. The relationship between the power of the spell and the magic performed with and for the body is discussed in particular. Thus are exposed the role of specialists or enunciators, the magical effect on those affected and more generally the complex of ideas about the body, health and disease.
Keywords: spell, witches, magic, witchcraft, "*with two I look at you*"

escrituras americanas
Vol. 4 No. 1/2, año 2020 / PP. 151-187
ISSN: 0719-3416

Es casi un hecho ineludible el reconocer que el uso de distintas fórmulas orales con cierto ritmo al hablar y fuerza de la voz han sido un recurso fundamental en la práctica de la magia de los pueblos desde hace mucho tiempo. El deseo de conseguir la capacidad de modificar cualquier evento para así afectar la vida y posesiones de otros, e interferir incluso con el correr de la fuerza de la naturaleza ha impulsado la formación de un grupo complejo de palabras, como los conjuros, los cuales se suman al acervo de la literatura de tradición oral de cada pueblo.

Dentro del conjunto que forma la actividad médica de la tradición indígena en México la recurrencia a estas fórmulas verbales por su carácter mágico y terapéutico es constante. Veamos el caso particular de la fórmula "*con dos te miro, con tres te ato*" utilizado para enfrentar especialmente los padecimientos por brujería. El caso fue registrado en varias temporadas de trabajo de campo[1] llevadas a cabo al norte del Estado de Morelos, en localidades de la región nahua del centro de México[2]. Este conjuro es bastante conocido, su presencia está bien identificada en el periodo colonial, y se ha establecido claramente que estos versos dichos en español provienen del viejo continente. Pero llama la atención su apropiación, sobre todo en localidades que originalmente hablaban la lengua náhuatl. ¿Cómo habrán sido esos primeros encuentros sonoros ante oídos predominantemente nahuas? No tenemos respuesta para esa pregunta, pero sí podemos aventurar algunas ideas sobre cómo la gente, de habla castellana o no, reconoció de alguna manera una muy particular fuerza y eficacia en dicho conjuro.

1 La primera temporada de campo se realizó en el año de 2006, las siguientes corresponden a dos periodos, del 2009 a 2012 y del 2014 al 2017 respectivamente.

2 No se trata aquí el fenómeno de la movilidad de familias propias de otras tradiciones culturales al Centro de México. La convivencia y relación dialógica entre distintas tradiciones culturales y con ello de sus prácticas médicas y mágico-religiosas es un tema que merece un espacio aparte.

Magica carmina. El poder de las palabras

Cuando se tiene la oportunidad de escuchar y observar el trabajo de un especialista, llámese *i'lol*, *bädi*, *mar'akame*[3] o curandero por su denominación genérica, al menos en México[4], hay invariablemente una gran impresión, particularmente la primera vez, aunque el asombro permanece a pesar del tiempo. El curandero o curandera es un enunciador y a la vez ejecutor de alguna ceremonia o ritual. La escena que consigue crear en su quehacer cotidiano es siempre imponente para el etnógrafo ignorante de su mundo. El especialista posee un complejo acervo de textos orales de los que se vale cada vez, a la par de otros elementos de variado origen. Las cualidades estéticas de aquellas composiciones verbales son innegables, la conjunción armónica entre ritmo y palabra ha interesado a numerosos estudiosos de distintas disciplinas y por ello desde diversos enfoques de trabajo.[5]

3 Nombres de los terapeutas o médicos del pueblo *batsil winik'otik* o tzotzil, ñäñu u otomí y huichol o *wixarika* respectivamente.

4 Mata, et. al. *Diccionario Enciclopédico de la Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana*. Tomo I, México: INI, 1994, p. 303. Bajo esta designación se incluyen aquellos "curadores" que "atienden una amplia gama de padecimientos y enfermedades empleando diversos recursos y métodos diagnósticos y curativos". También se reconoce así a quienes "cubren funciones terapéuticas más restringidas y específicas", entre los que se encuentran los "curanderos de aire" y "curanderos de brujería", por ejemplo.

5 Está ampliamente reconocido el valor de la tradición oral y sus géneros entre los especialistas de los pueblos de tradición indígena. Sólo algunos trabajos que ilustran lo anterior son: Arano Leal, Elena del Carmen. *Formas comunicativas en rituales de curación en Calería, Veracruz*. México: Biblioteca Digital de Humanidades, Universidad Veracruzana-Dirección General del Área Académica de Humanidades, 2011; Dehouve, Danièle. "Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana". *Itinerarios* 14, 2011, pp. 153-184; Figuerola, Helios. "L'enfant, les hommes et les dieux: histoire d'une lutte pour la vie. Une prière d'accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique)". *Journal de las Société des Americanistes* 82, 1996, pp. 129-158; Gossen, Gary. "Chamula genres of verbal behavior". *Journal of American Folklore* 84-333, 1971, pp. 145-167, y *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una*

Entre el repertorio oral de estos especialistas, el uso de los llamados conjuros es tan frecuente como las oraciones reconocidas por la Iglesia católica. En las localidades de tradición indígena en el centro de México el conjuro es usado principalmente para combatir los daños desencadenados por la acción de brujos o hechiceros. Es importante decir que en la mayoría de los sistemas médicos de estos pueblos, aunque se puede decir que en todo el territorio mexicano, la expresión "brujo" y más comúnmente "bruja" es ambigua, no parece haber clara distinción entre ésta y la voz "hechicero" o "hechicera". En cambio hay cierto consenso respecto a la acción. La brujería o hechicería de acuerdo a la etnografía es reconocida como una actividad ritual compleja de carácter mágico que posee distintos alcances. Se define a la brujería como el

> conjunto de procedimientos que se acompañan con una serie de materiales mágicos y actos rituales, así como componentes verbales variados y complejos, ejecutados por determinadas personas para alcanzar objetivos tales como

tradición oral maya. México: INI, CONACULTA, 1990; Johansson, Patrick. "Retórica náhuatl o la teatralidad del verbo". En Beristaín, Helena y Ramírez, Gerardo (comp.). *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. México: FFyL, UNAM, 2004, pp. 57-72; López Austin, Alfredo. "Términos del nahuallatolli". *Historia Mexicana* 17 (1), 1967, pp. 1-35, y *Textos de medicina náhuatl*. México: IIH, UNAM, 1971; Lupo, Alessandro. *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Colección Presencias núm. 69, INI, CNCA, 1995a, y "La oración: estructura, forma y uso. Entre tradición escritura y oral". En Lisón Tolosana, Carmelo (comp.). *Antropología y Literatura*. España: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, 1995b, pp. 49-67; Martel, Patricia. "Análisis literario de una oración maya de Pustunich, Yucatán". *Anales de Antropología* 21 (1), 1984, pp. 139-169; Mauss, Marcel. *Lo sagrado y lo profano. Obras 1*. Barcelona: Breve Biblioteca de Reforma, Barral Editores, 1970, pp. 95-136; Montemayor, Carlos. *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México: FCE, 1999; Reyes García, Luis y Christensen Dieter. *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*. Puebla, México: CIESAS, FCE, Estado de Puebla, 1990; Serafino, Gregorio. "Las plegarias en náhuatl de la Montaña de Guerrero: testimonios y recopilaciones". *Estudios de Cultura Náhuatl* 50, 2015, pp. 329-353.

> enfermar o matar a un individuo, causar desgracias y accidentes, influir en situaciones amorosas, conocer el pasado, presente y futuro, y curar la propia hechicería.[6]

Como se lee, se habla por un lado de distintos tipos de desgracias, del dominio del conocimiento de eventos ajenos al espacio temporal del enunciante y finalmente, se trata de la desatadura de la brujería misma. Ahora bien, es sabido que la fórmula o componente verbal ligado desde siempre a la brujería en su ida y vuelta es el *conjuro*.

La definición de este género no ha sido sencilla precisamente por la complejidad de su uso, son quizá el modo y el lenguaje del ejecutante dos de las características que han dado paso a establecer límites con otros géneros como los *ensalmos*. Por ejemplo, para Josep Martí el conjuro es un tipo de ensalmo terapéutico en el cual se "presupone siempre un acto de conminación".[7] Son pues los conjuros "ensalmos imperativos", el tono de sus palabras es coactivo y puede tornarse autoritario o agresivo, y aunque es común el acompañamiento de oraciones de la liturgia católica, el conjuro es la fuerza central para conseguir satisfactoriamente —en estos casos— las acciones terapéuticas.[8]

En general es aceptado que el conjuro puede definirse como un "discurso que una persona dirige a un personaje sagrado o demoniaco con el objeto de exigirle o de obligarle a la concesión de un favor mágico, que puede ser (aunque no siempre) moralmente negativo o perjudicial para otras personas. El conjuro suele tener un tono imperativo y autoritario".[9] Pero también estas "fórmulas verbales" pueden dirigirse a un personaje mítico, a un "fenómeno meteorológico", a un "animal dañino o

6 Mata, et. al., *Diccionario*…, p. 219.

7 Martí Pérez, Josep. "El ensalmo terapéutico y su tipología". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 4, 1989, p. 161.

8 Ibid., p. 175-176.

9 Pedrosa, José Manuel. *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*. Gipuzkoa: Sendona editorial, 2000, p. 10; Pedrosa, José Manuel y Gómez López, Nieves. *Las voces sin fronteras: didáctica de la literatura oral y la literatura comparada*. Almería, España: Universidad de Almería, 2003, p. 103.

un agente maligno para contrarrestar su influencia negativa o su poder destructivo".[10] Este último aspecto es uno de los más importantes porque revela una doble posibilidad. La actual práctica de la brujería no estaría por lo tanto vetada para un curandero que se considere verdaderamente hábil. Qué clase de curandero se es si no se sabe cómo deshacer cualquier acto de brujería por mínimo que ésta sea. Entre las comunidades en México se dice que el curandero más competente y sabio decide no hacer brujería, aunque sí pueda elaborarla. Por ello consigue resolverla eficazmente. Las acciones definen en gran medida el oficio principal de un especialista. En resumen, podemos afirmar que cuando se recita un conjuro se busca controlar, sea para menoscabar o bien para desafiar y contener, la fuerza desatada (o no) por otro especialista.[11]

Esta postura ambivalente de los especialistas ha sido reconocida desde hace mucho tiempo en México. En la Nueva España había curanderos conocidos por curar el maleficio. Eran frecuentados por ser capaces tanto de provocar como de curar el daño, y parte de su competencia era "extraer el mal y regresarlo a la persona o curandero que lo había provocado".[12] Toda clase de composiciones verbales debieron formar parte de su práctica empero la reprobación de las autoridades eclesiásticas coloniales sobre estas fórmulas mágicas por contradecir los dogmas impuestos por la Iglesia. Y es que la formación de la Nueva España supuso la convivencia —no siempre armónica— de pueblos y tradiciones. Tanto del viejo mundo como del continente

10 Suárez López, Jesús. *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana. Invocaciones, ensalmos, conjuros*. España: Gobierno del Principado de Asturias, 2016, p. 21

11 Entre las localidades del centro de México y de otras regiones del país la presencia de "agentes malignos", "animales dañinos", como de "fenómenos meteorológicos" no siempre está motivada por la conjuración de otro especialista para provocar algún mal. Ambas circunstancias son posibles, lo que suele explicarse en el sistema de creencias de las comunidades. Así, un brujo puede llamar por ejemplo a los "aires de cuatros vientos" y dañar a una persona en específico, por elección, pero también un desafortunado puede hallarse con aquellos seres en su correr cotidiano y caer gravemente enfermo sin que dichos "aires" lo buscaran a él.

12 Quezada, Noemí. *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*. México: IIA, UNAM, 2000, p. 97.

africano llegaron prácticas médicas, ceremonias rituales con elementos mágicos complejos, sistemas de creencias depositados tantos en objetos, como en animales y en géneros orales. La eficacia que seguramente se les atribuyó debió contribuir a su fácil difusión, seguida de una veloz adaptación a las condiciones sociales y culturales novohispanas, siempre a la par de la misma reformulación de los elementos propios de las antiguas tradiciones mesoamericanas.

Fue evidente que rezar las oraciones católicas no constituía ningún problema para las autoridades eclesiásticas, aunque estas oraciones se enunciaban —y se enuncian— a la par de otras fórmulas de orden mágico las que sí fueron descalificadas y censuradas por la Iglesia. En el caso del conjuro es claro que era el deseo de la voluntad humana la que pretendía superar al poder divino. Así, estas fórmulas parecían persistentemente "contravenir todas las normas vigentes en la sociedad colonial, tanto en el aspecto religioso como moral, ya que se encontraba —desde su contenido hasta sus pretensiones— fuera de todo lo permitido"[13] afirma Jair Acevedo, quien escribe sobre los conjuros amorosos en el México novohispano. Para el autor, este tipo de conjuros representan una autentica "poética de la subversión, pues contiene elementos de esta índole en cualquiera de los tres niveles fundamentales que lo constituyen: lenguaje, sentido, función; es decir, por lo que dicen, sugieren o buscan provocar".[14] Considero que estos niveles siguen definiendo al conjuro, aunque hayan cambiado los espacios socio-culturales donde se emplean.

Es posible que dicha cualidad subversiva pueda advertirse todavía un par de siglos atrás. En el diccionario de Antonio de Nebrija las entradas "conjurar de mala parte", "conjurar en esta manera", "conjurar con palabras" y "conjuración así", indican el

13 Acevedo López, Jair Antonio. "'Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar'. El conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano, 1571-1671, una poética de la subversión". Tesis de maestría. El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2019, p. 9.

14 Ibid., p. 11.

acto de conspiración; mientras que "conjurar en griego" significa exorcismo, y "conjurador en griego", exorcista.[15] El sentido de conspiración parece diluirse un poco en obras posteriores, si bien se recuperaría más tarde.

En el *Thesaurus utriusque linguae hispanae et latinae* de 1679 se observa la primera mención en un diccionario del vocablo "conjuro", éste se refiere al acto de "conjurar los demonios", a "los nublados" o tempestades. Dicho acto se realiza en nombre de Dios, especialmente en el primer caso, los versos se hallan bajo el resguardo de la Iglesia pues corresponden al santo rito de la ceremonia eclesiástica del exorcismo.[16] Luego en el *Diccionario de Autoridades* (tomo II, 1729), al sentido ya citado se suma uno más: "Se llama también las palabras supersticiosas y diabólicas, de que usan los hechiceros, hechiceras y bruxas para sus maleficios y sortilegios. Latín. *Magica carmina. Dirae*".[17] Se estable desde entonces una diferencia a partir del reconocimiento dado o no por la Iglesia, y en consecuencia sobre el actuar de sus oficiantes, en semejanza a lo arriba mencionado para los médicos de tradición indígena en México.

Para el año de 1786, en el *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes,* las palabras "conjurador", "conjurar" y "conjuro" presentaban prácticamente el mismo panorama. Se mantiene constante la figura del conjurador a partir de dos posiciones opuestas entre sí. Uno es el "encantador" quien llama y manda a demonios y "espíritus inmundos"; otro es quien actúa usando los "exorcismos de la iglesia" para alejar demonios y

15 Real Academia Española: *Vocabulario español-latino* en el *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española.* [Versión en línea]. http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle [Todas las consultas 20 de agosto de 2020].

16 Real Academia Española: *Thesaurus utriusque linguae hispanae et latinae*, en el *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española.* [Versión en línea]. http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle [20 de agosto de 2020].

17 Real Academia Española: *Nuevo Diccionario Histórico del Español.Diccionario de Autoridades* (1726-1739). [Versión en línea]. http://web.frl.es/DA.html [20 de agosto de 2020].

tempestades, aunque no se habla del estricto oficio eclesiástico.[18] En ambos hay una coincidencia, el conjurar es siempre pedir con insistencia para lograr el cometido, es hacer un ruego contundente y efectivo.

Finalmente, en el actual *Diccionario de la Lengua Española* se muestran los siguientes sentidos. El vocablo conjuro significa: "Fórmula mágica que se dice, recita o escribe para conseguir algo que se desea", es un "ruego encarecido." Sobre el verbo conjurar se anota primero, "conspirar" y "aliarse con alguien, en general mediante juramento, para algún fin". Es decir, como ya sugería Acevedo, conjurar es ante todo un acto subversivo. Luego, en la tercera acepción, se refiere a la enunciación del exorcismo. Le siguen en el mismo sentido: "Increpar, invocar la presencia de los espíritus"; "Rogar encarecidamente, pedir con instancia y con alguna fórmula de autoridad algo"; y finalmente, "Impedir, evitar o alejar un daño o peligro".[19]

"Con dos te miro, con tres te ato"

El conjuro "con dos te miro, con tres te ato" y sus complejas variantes ha sido registrado principalmente en el viejo mundo entre pueblos españoles. No es difícil reconocer su posible migración a la Nueva España. Para Araceli Campos este conjuro es ilustrativo, no sólo por sus variantes, sino también como testimonio de migración y pervivencia actual.[20] Iniciemos entonces en el presente, a partir del registro etnográfico de dicho conjuro en el centro de México.

18 Real Academia Española: *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes*. Tomo II. En el *Nuevo Tesoro Lexicográfico*. http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle [Todas las consultas 20 de agosto de 2020].

19 Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. https://dle.rae.es/conjuro?m=form [Todas las consultas 20 de agosto de 2020].

20 Campos, Araceli. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España*. México: El Colegio de México, 2001, p. 45.

Algunos casos etnográficos

Como parte de la práctica médica de una curandera del norte del estado de Morelos la enunciación de rezos —a veces solo una parte de ellos— es fundamental. Dentro de una de las secciones del rezo principal de su quehacer terapéutico[21] se encuentra una versión del conjuro que aquí nos interesa. Presento por lo tanto únicamente el fragmento donde tiene lugar la fórmula. Hay que agregar que en su conjunto las cinco secciones que conforman el texto están enfocados en curar al paciente.[22] El texto incluye las principales afecciones, aquellas incluso cuya mínima presencia puede comprometer seriamente la salud de la persona, y en particular se enfrenta a la brujería.

En el caso del sistema médico nahua del norte de Morelos se considera que los efectos nocivos de la brujería son en general malestares o problemas tanto físicos como sociales sin explicación clara y de difícil atención. Son muy comunes los dolores intensos en brazos, alguna pierna o cabeza, salpullidos y erupciones en la piel también se relacionan con el daño por brujería. Los casos más complejos van desde el fracaso en la economía familiar o el embrujo amoroso, hasta la invalidez permanente o el fallecimiento trágico y repentino de una o varias personas

21 Lo denomino rezo principal por tratarse de un texto oral enunciado mientras se ejecuta la limpia con huevo, principal técnica terapéutica de la curandera. El texto se distingue además de las oraciones del culto católico. Hay en la literatura etnográfica muchos ejemplos propios de otros sistemas médicos de tradición indígena pues cada pueblo ha creado un grupo particular de rezos. Su formación es muy compleja, puede hallarse al interior frases de oraciones católicas, también conjuros que igualmente pueden decirse de forma separada, o bien partes de textos de otros géneros, como los ensalmos.

22 La versión completa del rezo y algunos comentarios pueden consultarse en mi trabajo de investigación doctoral: Macuil García, María del Carmen. "Curar el cuerpo, curar el maíz. Una metodología para el estudio del complejo de los aires a través del género del rezo: norte de Morelos". Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2018, pp. 169-176 y 237-244. Un estudio más completo se encuentra actualmente en preparación.

en una misma familia. Es por ello que al rezo se integran tres conjuros, los cuales están dirigidos a hechicerías de cualquier tipo, tres momentos para censurar a las brujas, sus actos y medios.

La variante morelense del conjuro "con dos te miro, con tres te ato" conforma la tercera estrofa final de la segunda secuencia, aparece justo a la mitad de todo el rezo:

Jesucristo la acompañe en la
Santísima Trinidad
con dos miramos esas brujas[23]
con tres las atamos
su sangre les bebemos
el corazón les partimos
Jesucristo va a vernos[24] y darnos la paz.[25]

El conjuro está precedido por la enunciación expresa de Jesucristo y de la Santísima Trinidad, a quienes se les pide su acompañamiento. La frase parece tener una función introductoria al conjuro. La entonación, el ritmo, el énfasis de la voz y gestualidad de la curandera ayudan a reconocer tanto la conformación de la estrofa en su conjunto — sexteto—, como los versos de la fórmula puntual del conjuro —cuarteto—. Es siempre una afirmación sólida y autoritaria. Tras una brevísima pausa se suma otra frase sobre Jesucristo, su función ahora es cerrar la estrofa, con ella descienden el tono y la velocidad de la voz en comparación con los anteriores versos. El conjuro está rodeado de la invocación de la figura sagrada de Jesús, además de la presencia de la Santísima Trinidad. Con seguridad, el conjuro tiene un uso apotropaico.

23 Es poco frecuente pero la especialista puede cambiar el sustantivo "brujas" por "enemigos".

24 "Vernos" a veces se cambia por "valernos".

25 Macuil, op.cit, p. 170.

El conjuro declara concretamente sobre quien recae la acción, también quien ejecuta. La mención del objeto de la acción se presenta únicamente en el primer verso, "esas brujas", pero es claro que los verbos que siguen incurren en ellas y en partes específicas de su constitución, "su sangre les bebemos" y "el corazón les partimos". Caracterizado por la "enumeración de actos hostiles" utiliza un "lenguaje abiertamente agresivo",[26] y se puede reconocer un contundente ataque al cuerpo y por ello, a la vida de las "brujas". La enunciación en primera persona del plural permite la concordancia en la conjugación de los verbos: "miramos", "atamos", "bebemos", "partimos". Se agrega así la suposición de la actuación conjunta del enunciante, Jesucristo mismo y la Santísima Trinidad. Precisamente en el último verso —oración compuesta por coordinación—, se dice de Jesús "va a vernos y darnos la paz". Hay dos posibilidades en el primer verso: la primera variante alude a la mirada de Jesucristo, la segunda dice en cambio "valernos", es quizá el amparo, patrocinio o ayuda buscada al evocarlo en la estrofa.

En cuanto a la composición numérica de los versos iniciales, se indica el medio de la ejecución de las primeras acciones "con dos", "con tres", pero no se declara con qué, solamente se hace una referencia a su condición asociada al hecho, así, "miramos" y "atamos". No es difícil suponer que se refiere a los ojos en el primer verso. Sobre el segundo verso, la curandera explica que se trata de la Santísima Trinidad, es decir, se ata a las brujas mediante la intervención divina de tres de las principales figuras de la Iglesia católica. El hecho es relevante precisamente por el modo de enunciación, no es un ruego, es una declaración tenaz e imperativa.

La magia que pretende este conjuro es bien conocida en México pues no solo entre localidades del norte del estado de Morelos podemos hallarlo. Veamos algunos ejemplos de las variantes que se han podido registrarse.

26 Acevedo, op.cit., p. 279.

La investigadora Araceli Campos registró una variante fechada el 12 de abril de 1992 en la Ciudad de México pero cuya versión proviene de Guadalajara, en el estado jalisciense:[27]

Con dos te miro,
con tres te ato.
La sangre te bebo
y el corazón te parto.
Jesucristo, nuestro señor,
ríndeme y humíllame a …
que fuerte contra mi está
pero es más fuerte mi Dios
y la Santísima Trinidad.
Se ha de repetir tres veces

Bajo el nombre de "Oración del corderito manso" Campos presenta otro ejemplo donde el conjuro aparece al final de la primera estrofa:

Corderito manso que en el altar estás,
vence a mis enemigos que en contra de mi estén,
que mi corazón encarne con el de él,
como encarno Jesucristo
[y] mandó a Lázaro,
[y] venció,
como he de vencer yo a este enemigo traidor.
Con dos te miro,
con tres te agarro,
con la sangre de Jesucristo
el corazón te parto.

27 Campos, *Oraciones, ensalmos*, op.cit.,. p. 45, 172 y 185. En la nota 12 de su trabajo se puede leer: "Hace 20 años la señora Sarita, quien por mucho tiempo se ha dedicado a leer las cartas y hacer 'limpias', aprendió este conjuro de una señora de Guadalajara. Como ha sentido que está incompleto, después de enunciarlo, reza, al menos, cinco Padrenuestros" (p. 185). Cabe anotar aquí la semejanza entre dicho oficio y el quehacer de la curandera morelense, quien en su trabajo como médica también acostumbra leer las cartas, además de las limpias como principal recurso.

A mi enemigo veo venir con ojos vendados
y los brazos inutilizados.
Sangre de Jesucristo me pide,
y yo no se la he de dar […].[28]

En comparación con el conjuro morelense, hay algunas variaciones, aquí ambos son enunciados en primera persona del singular y no se menciona la figura de la bruja como objetivo del conjuro. En el primero se solicita más que la compañía de Jesucristo, se pide que él sea quien se enfrente al enemigo, el acompañamiento corresponde aquí a Dios y a la Santísima Trinidad. La repetición resulta importante, hay que insistir con la enunciación de todo el conjuro.

En la "Oración del corderito manso" sobresale tanto la descripción del lugar donde éste se encuentra, como el modo de ser, es además la primera figura a la que se invoca. La acción de encarnar corazón con corazón a partir de la magia por analogía es particularmente relevante, no hay duda de los sentidos metonímico y metafórico usados. Juntos figuran una escena de unión inseparable y completa de persona a persona. En este momento —segunda petición— aparece propiamente el nombre de Jesucristo, no obstante su invocación comenzó antes. No es desconocido que "Cordero de Dios" es otra forma de llamar a Jesús, de acuerdo al Evangelio de Juan, cuyo pasaje bíblico relata las ocasiones en que Juan el Bautista se refiere así a Jesús: "el que carga con el pecado del mundo".[29]

La siguiente acción parecería referirse a como Jesús venció la muerte al resucitar a Lázaro,[30] se pide entonces el mismo poder

28 Campos Moreno, Araceli. "Oraciones mágicas impresas, para diversos dolores y aflicciones. México". *Revista de Literaturas Populares* IV (1), 2004, pp. 62-63. La oración continúa con dos estrofas más y remata con la fórmula Amén y "Tres Avemaría y tres Gloriapatri".

29 Biblia Latinoamericana. "Evangelio según Juan". Editorial San Pablo. Capítulo 1, primera parte.

30 "Evangelio según Juan", capítulo 11.

para vencer a los enemigos. Esta cualidad propia de los conjuros ha sido ya bien señala por Campos. La palabra es sinónimo de potestad. Al referir un episodio bíblico o algún evento sobresaliente de un santo, se espera que al nombrarlo los deseos del conjurante serán también verdad.[31] Se busca así una transferencia de resultado de eventos pasados a los eventos presentes figurados en la enunciación. Aparece después el conjuro con la intervención de Jesucristo para partir el corazón con su sangre, elemento muy valioso de la figura de Jesús utilizado como instrumento para el ataque. Quizá por ello es que la siguiente estrofa habla del éxito conseguido, del triunfo sobre el enemigo. La sangre de Jesucristo antes invocada ahora toma la posibilidad de alivio, como si la fuerza, el poder usado para su derrota fuera el mismo antídoto para su estado. El uso ambivalente que poseen los conjuros parece proyectarse así en estos versos.

La composición de este segundo texto es mucho más compleja que en el caso del conjuro del norte de Morelos respecto a la evocación de Jesucristo, aunque podemos afirmar que en ambos el conjuro "con dos te miro, con tres te ato" permanece envuelto por dicha figura y algunas de sus cualidades.

La mención del "cordero manso" también fue hallada en Chiapa de Corzo en la frontera sur de México en el estado de Chiapas. Dos textos[32] datados en 1969 —aunque son más

31 Campos, *Oraciones, ensalmos,* op.cit., p. 49.

32 Los textos pegados en hojas sueltas fueron entregados al investigador Carlos Navarrete por la especialista llamada Hermilia Bolaños; las oraciones formaban parte de distintos libros con títulos variados y otros papeles sueltos que le habían regalado. Parece que ella podía inspirarse en aquellos escritos para crear así sus propios "rezos", de los cuales no hay registro alguno. A partir de su oficio se decía así misma ser "curandera y médium, rezandera quita-hechizos y alivia-males, contraria a los que practican brujerías". También afirmó: "yo curo cosas del alma y del amor, leo las cartas y la suerte, separo los buenos y los malos agüeros y tengo buena mano en adivinar. No hago daño, pero convoco cosas de atrás". Sobre los brujos y brujas que hacen daño explicó que no había diferencia sustancial, pero el "papel de la mujer es más activo", son "más competentes que los machos"; además cuando una mujer se transforma en animal, éstos son siempre más veloces. Lo anterior parece coincidir con lo hallado en numerosos escritos etnográficos, las brujas suelen ser más temidas en las comunidades. Navarrete Cáceres, Carlos. *Oraciones a la cruz y al diablo otros*

antiguos— inician sus versos con su invocación. En estos registros el conjuro se desplaza, hay además un cambio en la forma del texto a prosa:

> Poderosa oración a Santa Magdalena
> Corderito manso que en la iglesia te encuentras,
> amánsame a fulano que en mi contra está,
> en las niñas de sus ojos unas tijeras voy a
> ponerle para que no esté tranquilo hasta
> que no venga a llorarme, en esta camita
> me voy a recostar yo para dormir y él para
> velarme. Con tres te miro, con tres te amarro
> con las barbas del diablo te amarro.[33]

Como parte del texto sigue la petición a la Santa Magdalena, "la conquistadora". Ella conquistará el corazón de la persona cuyo nombre debe decirse; se hace evidente el "deseo amoroso" que caracteriza al texto. No hay otra mención sobre el Diablo o del atributo que aquí lo describe, su uso es instrumental, para amarrar al destinatario del conjuro. El texto mantiene el lenguaje hostil que ya hemos visto en los textos anteriores.

El segundo registro está titulado "Oración al corderito marzo", es empleado para "vencer a los enemigos" y consta de dos párrafos, al final del primero se halla la fórmula del conjuro. El texto en general tiene gran semejanza al segundo presentado por Campos, empero hay algunas diferencias. Aquí el primer párrafo:

> Corderito manso que en el altar estás, vence a
> mis enemigos que en contra de mi están, que
> mi corazón encarne con el de él, como encarno
> Jesucristo en el vientre de María Santísima,

estudios de la tradición oral chiapaneca. Tuxtla Gutiérrez: Afinita Editorial, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios para el Arte y la Cultura, 2014, pp. 88-89 y 93.

33 Ibid., p. 104.

cuando Jesús vino al mundo. Licencia vino
pidiendo, a Jesús mandí y a Lázaro venció,
como no he de vencer yo a este enemigo traidor.
Con dos te miro, con tres te agarro, con la
sangre de Jesucristo el corazón te parto.[34]

La fórmula del conjuro es la misma, en cambio, se habla de la encarnación de Jesús en María Santísima y su nacimiento, de inmediato se vuelve al pasaje de la resurrección de Lázaro. Carlos Navarrete menciona que es texto idéntico a uno que se vendía en Guatemala y Quetzaltenango en el año de 1960.[35] También podemos sumar la sospecha de su popularidad en el centro de México, como se ha visto.

En el segundo párrafo se describe la imagen de un enemigo completamente debilitado, amagado y humillado. Sobresale la descripción de Jesús y su efecto: "Jesucristo como cordero estás, al mirar mi presencia todos se desmayarán. Amén".[36]

Finalmente, hay dos casos más de las oraciones de Chiapa de Corzo que sumar aquí. El primero es descrito como "encantamiento amoroso" y está titulado "Oración al poderosísimo Monicato". El texto expone la relación del conjuro con este ser. En la segunda frase de la fórmula su figura es hostigada y se convierte así en el medio para humillar y dominar al destinatario:

34 Ibid., p. 112.

35 Ibid.

36 Ibid. El párrafo completo en la misma página es como sigue: "A mi enemigo veo venir con los ojos vendados y los brazos inutilizados. Sangre de Jesucristo me pide, y yo no se la he de dar; y yo te pido gran señor que me lo traigas, que me lo has de traer rendido a mis pies vencido y desanimado, tienes fuerza par vencerlo, si algo del diablo intentare contra mí no se lo permitirás, si a la justicia se fuera no ganará, si a defensores pusiere todos se negarán, Jesucristo como cordero estás, al mirar mi presencia todos se desmayarán. Amén Tres Avesmarías y tres Gloria Patri". Este párrafo es casi el mismo registrado por Campos, si bien éste no enuncia la última frase sobre Jesucristo y su efecto, asimismo es presentado en verso y no en prosa como Navarrete.

Con dos te miro, con tres te amarro Monicato,
para que me hagas aparecer mi prenda extra-
viada lo más pronto. En ti pongo toda mi
fé y toda mi confianza. Monicato y Luzbel:
con este amuleto tiene que venir manso
y desesperado y humillado a las plantas
de mis pies, fulano o fulana, etc., etc.
Monicato y Luzbel, espíritu dominador, tú
que dominas los espíritus encarnados, quiero
que me domines a fulano o fulana, etc. [37]

Esta versión del conjuro es por lo tanto distinta en cuanto al ser invocado, permanece en cambio la enunciación en primera persona y el uso como conjuro amoroso.

El segundo texto lleva por nombre "Oración a los 3 seres poderosos para amansar y humillar al más renuente", y se dice es un "buen ejemplo de rogativo femenino para atraer al hombre". El texto se presenta en dos secciones, la primera corresponde al conjuro en sí, luego la invocación a los tres poderosos sigue en prosa, es posible que en realidad los textos estuvieran separados, donde el conjuro conservaría cierta autonomía. La versión de la fórmula dice así:

Con dos te miro
con tres te ato
la sangre te chupo
y el corazón te arrebato. [38]

37 Ibid., p. 117. El autor también describe la venta de una hoja con el mismo texto en el popular mercado de Sonora ubicado en la zona centro de la Ciudad de México.

38 Ibid. Si bien la segunda sección está escrita en prosa, el uso de la repetición en algunas oraciones permite identificar cierto ritmo. Los tres seres de los que se habla son en orden de invocación: "tres abogados", "tres ahorcados" y "tres acuchillados". Un estudio sobre los numerosos y particulares personajes que aparecen en estos textos no solo en México sino en otros países de habla hispana sería de gran interés, sumado a la presencia de otras versiones del conjuro que aquí revisamos. Por ejemplo, la figura de los "tres ahorcados" también forma parte de la "oración del tabaco" de

Esta versión regresa a las acciones efectuadas sobre la sangre y corazón de la víctima del conjuro. Está enunciado en primera persona y aunque el sentido es semejante, no se bebe la sangre, se la chupa. Quizá la imagen pretende una acción más puntual sobre el cuerpo. Tampoco se habla de un corazón partido, pero sí de ser despojado, tomado quizás.

Tradición literaria compartida

Revisemos ahora algunos ejemplos del conjuro procedentes del periodo colonial novohispano y también algunos registrados en España. Ello permitirá observar a grandes rasgos el contexto donde se originaron estas versiones, y nos dará una breve oportunidad de sospechar parte del camino que a través de los siglos el conjuro ha recorrido. A su vez, se expone —sin mayor explicación de nuestra parte— el problema de la transmisión oral, representado en la composición de los versos y así, en las distintas versiones que a continuación comentamos.

origen colombiano (Chaves Mendoza, Álvaro. "Oraciones, secretos y conjuros en la zona rural colombiana". *Revista de Folklore* 8, 1963, p. 96). Sobre otras variantes del "conjuro con dos te miro" se registra en la misma obra y página: "[…] Con dos te miro, con tres te ato, la sangre te echo y el corazón te parto! Con el Padre, con el Hijo y con el Espiritu Santo!", conjuro que forma parte de la "oración del pensamiento". Otro más proveniente de la localidad de Istmina, Colombia: "[A mis enemigos] Con dos los miro Con tres los ato La sangre les bebo El corazón les parto En el nombre del Padre Del Hijo y del Espíritu Santo" (en Granda de, Germán. "Fórmulas mágicas de conjuro en el departamento del Chocó (Colombia)", *Thesaurus* 32 (1), 1977, p. 168). También véase el caso de Melitón Andrade, curandero venezolano, cuyos versos son: "Con dos te veo, con tres acato, la sangre te bebo y el corazón te parto. Mansa y humilde te vi venir a mis pies como llegó Cristo a la presencia de Pilatos"; "Con dos te veo, con tres te acato, la sangre te bebo y el corazón te parto. Yo fulano de tal te llamo, a fulana[o] de tal que vengas a mis plantas tan humilde y mansa como Cristo a los pies de Pilatos"; "Con dos lo veo, con tres lo ato, la sangre te bebo y el corazón te parto. Yo te he de poner tan manso como [parece que falta "un cordero"] y tan humilde en este día, como llegó Jesús a presencia de Pilatos. Por Jesús, María y José. Amén". En Novoa Montero, Darío. "Diversas Oraciones y Remedios Caseros Usados por el Curandero Melitón Andrade en Santa Cruz de Zulia". Ponencia, *IV Congreso Nacional de Universidades sobre Tradición y Cultura Popular*. Manuscrito, Mérida, Venezuela:14 de mayo de 1998, pp. 15 y 27.

Uno de los textos más tempranos de los que hasta ahora se tiene noticia se localiza en la *Tragedia Policiana* de Sebastián Fernández de 1547, publicada en Toledo, España. Claudina, mujer hechicera acude al desamparo de un enamorado, ella le explica que entre otras cosas necesitará "tres cabellos de la amada, los que deben ser cortados un martes por la mañana, antes de salir el sol", luego continuará con la siguiente instrucción: "pondrás tu pie derecho sobre su pie izquierdo, e con tu mano derecha la toca la parte del coraçón, e mirándola en hito sin menear las pestañas la dirás muy passo estas palabras: 'Con dos que te miro, con cinco te escanto, la sangre te bebo y el coraçón te parto'. E hecho esto, pierde cuidado, que luego verás maravillas".[39]

Quizá más de un lector debió encontrar familiaridad en aquellas frases puestas sobre el papel. Delinear tal escena invita a suponer algún reconocimiento e identificación con el conjuro entre la gente de más de un círculo social de aquella época. Es por ello que en este caso es claro que el "estudio de la magia literaria de las celestinas" no puede ni debe "aislarse de la historia social y de las mentalidades, porque ellas la alimentan y, a su vez, también las influye".[40] Hay siempre un diálogo entre la literatura sea culta o tradicional y la cultura propia de cada pueblo.

Podemos inferir que este conjuro era suficientemente conocido. Tan solo unos años más tarde de publicada la *Tragedia*, aparece dentro del proceso inquisitorial contra Francisca Bautista en el año de 1553, el proceso fue llevado a cabo en el tribunal de la misma demarcación toledana. El conjuro era utilizado para "traer al marido ausente", es decir, conjuración amorosa, como la intervención realizada por Claudina

39 Apud. Vían Herrero, Ana. "Transformaciones del pensamiento mágico: el conjuro amatorio en la celestina y en su linaje literario". En Rafael Beltrán y José Luis Canet (ed.). *Cinco Siglos de Celestina: Aportaciones interpretativas*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1997, p. 226.

40 Ibid., p. 218.

para acabar con el desamor del criado Silvano. Sebastián Cirac recupera el texto del proceso como sigue:

Con dos te miro,
con dos te ato.
La sangre te chupo,
y el coraçón te parto.[41]

Otro proceso en dicho tribunal fue registrado entre 1557 y 1558, los versos anotados fueron un poco distintos:

Con dos te ato,
con çinco te arrastro,
la sangre te bebo,
el coraçón te parto[42]

Aunque entre ambos casos hay variaciones en casi todas las frases, el corazón partido es una imagen constante. En contraste, una variante ahora procedente de Mallorca en el siglo XVII modifica verbos, pero no el numeral; además el corazón se "chupa", no se "bebe", si bien distintos, los verbos guardan relación debido al imaginario sobre el contenido cardíaco:

Con dos te miro
y con cinco te cato,
la sangre te chupo
y el corazón te parto.[43]

41 Cirac Estopañán, Sebastián. *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca).* Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942, p. 126.

42 Cit. en Granda op.cit., p. 171. Tomado de Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, Tomo II, Madrid: Istmo, 1967, p. 28. La organización en verso es interpretación mía.

43 Cit. en Díez Borque, José María. "Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro". *Bulletin Hispanique* 87 (1-2), 1985, p. 52-53, 84 y 87. En un listado final, el autor enumera 50 textos, de ésta he tomado la referencia bibliográfica que corresponde al número 10 del conjuro "con dos te miro, con tres te hallo" como él así consigna. La investigación original es de Riera Montserrat.

Nuevamente en la provincia de Toledo pero del año 1637 aparece otra variante, cuyo resultado era decisivo: "si se decía en presencia del galán o del esposo, el efecto era quedar desenojados 'y él como un borrego'"[44]:

Con dos te miro,
con tres te tiro,
con cinco te arrebato.
Calla, bobo, que te ato.
Tan humilde vengas a mí
como la suela de mi zapato.[45]

Y para 1716 en dicho tribunal inquisitorial toledano el conjuro se registra con el mismo número **t**res en el segundo verso —que no aparece antes—, y los últimos dos pares son idénticos al caso del año 1557-1558:

Con dos te miro,
con tres te mato,
la sangre te bebo,
el corazón te parto[46]

De los pocos ejemplos que hemos anotado, hay algunas regularidades y diferencias notables. Todos son enunciados en primera persona del singular. La mayoría conserva el inicio del

Reméis amatoris, pactes amb el dimoni, encanteris pera saber de persones absents, cercadors de trésors, reméis per a la salut. Bruixes ibruixots davant la Inquisició de Mallorca en el segle XVII. Barcelona/Palma de Mallorca: Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, 1979, p. 8.

44 Cit. en Vian, op.cit, p. 226. Tomado de Cirac, ver nota 41.

45 A partir de Cirac, García Ávila, Celene. "Amuletos, conjuros y pócimas de amor: Un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)". *Contribuciones desde Coatepec* 17, 2009, p. 54. La autora agrega que para continuar mientras se decían las últimas dos frases, se debía dar "una puñada en las rodillas". Vian Herrero no anota estas últimas oraciones.

46 Granda, op.cit., p. 171, aparece en nota al pie y de acuerdo a la conocidísima obra de Cirac.

conjuro con el uso del verbo mirar, sin embargo la frase segunda presenta otras alternativas como "ato", atar, aunque en un solo caso atar ocupa la acción de la frase primera (T 1557-1558),[47] y en otro se desplaza hasta una cuarta oración (T 1637). Las otras variaciones para el segundo verso son "escanto" (T 1547), "cato" (M XVII), "arrastro" (T 1557-1558), "mato" (T 1716) y "tiro" (T 1637), esta última no tiene consonancia con las anteriores. Mientras que en la versión donde se enuncia "arrebato" (T 1637), éste se utiliza hasta la tercera frase, a pesar de mantener concordancia con "ato" o con los otros verbos, que como hemos visto forman regularmente la acción del segundo verso en la composición. Respecto al numeral como instrumental o medio, se mantiene el dos y tres en la primera y segunda frase, pero también se suma a las variantes en el tercer verso el número cinco (T 1637) o se cambia por el tres de la segunda oración (T 1547; T 1557-1558; M XVII), incluso la repetición de dos en el primer par de versos también constituye un caso (T 1553). En cambio, es constante que la sangre se "beba" y el corazón se "parta", solo en dos casos el corazón se "chupa" (T 1553 y M XVII) y en otro, los versos no aparecen (T 1637).

El paso de este conjuro a tierras mexicanas en la época colonial muestra también la permanencia de varios elementos que lo caracterizan, por lo menos si hacemos una brevísima comparación con los textos registrados en España.[48] Veamos entonces.

47 Anoto en mayúscula T para referirme a la provincia de Toledo y M para Mallorca, seguido del año o fecha de registro.

48 El conjuro no permaneció únicamente en la Nueva España. En 1610 la inquisición en Cartagena de Indias registra durante el proceso contra Lorenza de Azereto "fórmulas orales mágicas, mayoritariamente de función erótica", una era la "oración para amansar", cuyos versos eran: "Fulano, bravo estás como un león, manso te tornes como Nuestro Señor", si bien no se le nombra "corderito", la asimilación con éste por ser "manso" parece tratarse de Jesucristo. La segunda no posee denominación alguna en el registro, pero se trata de una versión del conjuro: "Con dos te veo, con cinco te ato, la sangre te bebo y el corazón te parto". Una de las fórmulas más frecuente al parecer. Granda de, op.cit., p. 171.

Acevedo encuentra quizá el registro más temprano en la Nueva España, de acuerdo con los datos por él consultados está fechado en la Ciudad de México en el año de 1593:

Con çinco de açoto,
con dos te ligo y te ato;
tu sangre te bevo,
tu coraçón parto.
Conjúrote con Dios y con esta cruz,
que me quieras y me ames,
como el alva a la luz.[49]

También en México pero en 1626 se suma otra versión, ésta fue entregada a las autoridades inquisitoriales por el escribano real Antonio de Villalobos:[50]

Con dos te miro,
con dos te ato.
Padre E hijo y Espíritu Santo,
un solo Dios verdadero,
que vengas a mí
tan ledo y quedo,
como Christo fue al matadero.[51]

Giselle Román presenta una variante fechada en el mismo año, pero ubicada en Campeche, al sur de la entonces Nueva España.[52] En este se narra la consulta de una mujer

49 Acevedo, op.cit., pp. 500-501.

50 La autora apuntó: El escribano "dijo que estando en una reunión en casa de Isabel de Villalobos, vio llegar a un muchacho que le habló al oído a Isabel y cómo, con ayuda de uno de los presentes, ella escribió en un papel unas palabras que dio al mozo. El escribano no supo para quién era el papel y para qué servía." Campos, *Oraciones, ensalmos,* op.cit., p. 157.

51 Ibid. p. 114. La investigadora escribe originalmente "madero", Acevedo en cambio anota "matadero". Acevedo, op.cit., p. 499.

52 El texto se encuentra en la sección de conjuros dentro de la miscelánea del

española a un "indio" llamado Pablo, con la clara intención de "matar a su marido" con unas hierbas; además, este indio "le enseñó unas palabras" con el mismo fin:

Con dos te miro
con sinco te prendo,
el corasón te parto,
la sangre te bebo.
La pas que tubo la reina
de los ángeles con su fijo[53] presioso
la tengas tú conmigo.[54]

Datado un año más tarde —en 1627— también en Campeche, Acevedo localiza otro texto en el proceso contra Catalina Blanco "por conjuro". Es de esperar que la variación sea mínima en comparación con el registro anterior debido a la fecha y lugar de procedencia:

Con dos te miro
con siete te prendo
el corasón [te] parto,
la sangre te bebo,
la pas que tubo la señora de los ángeles
con su hijo presioso,
[la] tengas tú conmigo.[55]

mencionado apartado. Si bien no lo clasifica como un conjuro amoroso, sí resalta su uso según su comentario en la página 38 y 39, específicamente para "amansar" o "someter" a los hombres. Más adelante en la página 168 a pie de página se anota que se tenía la intención de matar al marido de aquella mujer, según los datos puntuales del documento citados por la autora.

53 La autora aclara que la palabra se refiere a "hijo".

54 Román Hernández, Giselle Giovanna. "La palabra mágica en la Colonia. Estudio de conjuros, oraciones y ensalmos del Archivo General de la Nación, México. Siglos XVII, XVIII y XIX. Edición anotada". Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2012, p. 168. En nota al pie menciona variantes de la primera y tercera frase, pero que corresponden a otro juicio inquisitorial fechado en 1652.

55 Acevedo, op.cit. p. 500.

Para el año de 1652 durante el proceso contra la española Nicolasa de Morales las autoridades inquisitoriales en México registraron una "oración" que era dicha a "cierta muger para quando fuesse cassada", el conjuro se anotó como sigue:

Con dos te miro,
con dos te ato,
la sangre te bebo
y el corazón te mato.
en el nombre de fulano
S[eñor] compadre,
comadre la mala;
mancha matill*a*
comadre la mala
que fulano de tal, etc.[56]

Por su parte, Celene García presenta un texto proveniente del "proceso que se siguió contra doña Margarita de Palacios del 5 de junio al 5 de agosto de 1652 en la ciudad de México, a donde fue trasladada desde Puebla de los Ángeles":

Con dos te miro,
con dos te ato,
la sangre te bebo
y el corazón te ato.[57]

En San Luis Potosí del año de 1716 quedó testimonio de la persecución a una bruja, cuya principal manifestación era el ser una "luzeçita como de azufre". Una mujer española, Phelippa Martines, se deshizo de aquella con un conjuro enunciado con la "cuerda de san Francisco":

56 Román, op.cit., p. 242.

57 García, op.cit., pp. 46, 53.

Con dos te miro, con tres te ato,
en el nombre de el Padre y de el Hijo,
y de el Espíritu Santo.[58]

Nótese como en casi todos los casos se han agregado más versos e interlocutores al conjuro. Los personajes añadidos parecen estar ligados, se advierte la invocación de la Trinidad, Jesucristo y quizá de la Virgen María, "la señora" o "reina de los ángeles", a pesar de esta posibilidad, habría que dedicar un estudio para sostener dicha idea. La figura del compadre parece relacionarse con el Diablo,[59] aunque no es claro en el caso de la comadre, "la mala".

Por último, en el caso de la mención de los numerales en los dos primeros versos se mantienen constantes dos, tres y cinco, pero en un caso se presenta una nueva cifra, siete.

Con la magia en el cuerpo

En las páginas anteriores ya se ha visto parte de la rápida aceptación que el conjuro "con dos te miro, con tres te ato" tuvo por lo menos de España hacia la Nueva España. Hay que reconocer la "enorme vitalidad que tiene el conjuro en la tradición popular hispánica y la fuerza que le ha permitido vivir si bien en variantes como corresponde a cualquier expresión poética de la tradición oral, a través del tiempo y a lo largo de una amplia geografía".[60] También es posible que no solamente su transmisión haya sido oral, sino que su conocimiento se haya facilitado por la impresión en pequeños panfletos o en cuadernillos

58 Flores, Enrique y Masera, Mariana (coords.). *Relatos populares de la Inquisición Novohispana. Rito, magia, y otras supersticiones, siglos XVII-XVII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, UNAM, 2010, pp. 42, 226.

59 García, op.cit., p. 56.

60 López Ridaura, Cecilia. "'De villa en villa, sin Dios y ni Santa María', un conjuro para volar". En Carranza Vera, Claudia (ed.). *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*. México: El Colegio de San Luis, 2013, p. 56.

de rezos.[61] Y es que quizá en la "producción de la literatura oral popular en general", el conocimiento de oraciones y conjuros "no se arrenda ni ante fronteras políticas ni ante las lingüísticas".[62] Acaso la forma escrita de la palabra oral haya influido para conservar en parte sus formas, algunos oídos se apropiaron de las frases pese a ser de un habla distinta, en apariencia frases distantes, pero que con el tiempo se volvieron cada vez más cercanas, pues compartían preocupaciones y necesidades comunes. Los cambios o permanencias del lenguaje no pueden separarse de la dinámica de las relaciones sociales.

Una serie de circunstancias compartidas. Semejanza inicialmente parcial entre los contextos pasados y presentes, momentos dónde tenían y tienen cabida la recurrencia de este conjuro. Parece que, por ejemplo, el "mal de amores" fuera una desavenencia compartida más allá de la lengua conocida. En suma, afinidad en tanto los sucesos y las condiciones sociales que rodean al mensaje del texto, así esta contingencia pudo otorgarle cierta perennidad al conjuro. Para Lupo en "cuanto más genéricamente universal es su mensaje, y además esté expresado en las sencillas y típicas formas de la oralidad",[63] habrá "oraciones" que perduren más. Andantes en tiempo y espacio, a veces textos completos o sus fragmentos, se desdoblan en múltiples "realizaciones de una misma historia-base que el paso de la tradición oral va moldeando de muy diversas formas".[64]

Las curanderas o sencillas mujeres que en su acervo tradicional conservaban este conjuro debieron hallar múltiples situaciones en las que su saber fue la principal forma de enfrentar la contingencia. El desconocimiento de lo ajeno sentó las bases para que el saber que cada individuo posee resuelva las turbaciones de la vida cotidiana, apelando a su cultura y a su sistema

61 Campos, "Oraciones mágicas", op.cit., p. 4.

62 Martí, op.cit., p. 164.

63 Lupo, "La oración", op.cit., p. 55.

64 Cit. en Campos, *Oraciones, ensalmos,* op.cit., p. 43.

de creencias. Y aunque es claro que la recurrencia de la magia para resolver conflictos diversos es una de las principales vías, consideramos aquí que hay entre ella y las palabras un paso obligado, una herramienta mucho más tangible, incluso que las palabras y la voz, el cuerpo.

El conjuro que hemos revisado está relacionado con movimientos corporales precisos. En el caso de la variante ubicada en el norte de Morelos se expresa la corpo-oralidad que caracteriza no solo al empleo de los diversos géneros orales mágicos, sino a prácticamente toda ejecución de los médicos o curanderos, cuando menos entre aquellos especialistas de tradición nahua en la región. La suposición es que parte de la adopción del conjuro "con dos te miro" está motivada por el reconocimiento y valoración sociocultural de acciones concretas del cuerpo, ellas asociadas al poder de la magia y a la proyección de ésta sobre la vida de las personas.

En el caso del verso —regularmente el primero—, "con dos te miro" o, por ejemplo, "con dos miramos esas brujas", no hay duda que hay una fuerte valoración a la acción de ver —en principio con— el par de ojos como medio o instrumental. El numeral es descripción sencilla de los ojos. Es en el primer caso una forma de especificar a quien irá dirigido el mal. Esta acción es acompañada a veces por la enunciación del nombre de la víctima, ello ocurre en algunos casos donde el conjuro forma parte de un texto más extenso. Por otro lado, este verso es también un acto de descubrimiento, de señalar con certeza al autor del mal. Recordemos que el uso del conjuro puede ser ambivalente. Entonces en los casos donde hay que afrontar cualquier daño por brujería es importante saber la identidad de quien ha enviado tal maleficio, pues ello suele determinar las acciones inmediatas del curandero para con su paciente. El identificar por completo a una bruja permite que la magia creada con las palabras pueda luego llevarse acabo. Este primer verso supone por lo tanto un primer acto simbólico relevante, sin ello, el resto de los versos no tendría efecto.

Sobre los ojos hay otro apunte que hacer. Claramente se habla del mirar, del valor y poder que se reconoce en la mirada.

En México y aún fuera de sus fronteras existe la afirmación que algunas personas poseen una mirada distinta, una mirada fuerte capaz de provocar distintas consecuencias sobre quienes se coloque.[65] En el caso del norte de Morelos, que un curandero enuncie aquella primera frase del conjuro y sea por lo tanto quien mire, es considerado un hecho de contra respuesta, una forma de equiparar fuerzas. La acción de las brujas —por definición, la brujería— puede tener muchas caras, por ejemplo, un hechizo elaborado con la vista cargada de su maligno poder, enfermando así de mal de ojo. Por regla, en la mayoría de las tradiciones médicas mesoamericanas, se considera que algunas personas, poseen dicha mirada portentosa, a veces involuntariamente son capaces de dañar a quién se mire. En muchos otros casos se reconoce a brujos, curanderos y otros especialistas quienes poseen esa cualidad, quedando nuevamente a su voluntad el provocar un daño o no. El mal de ojo está presente en muchísimas otras tradiciones en todo el mundo, para nuestro caso, veamos dos textos recopilados por Jesús Suárez en la región asturiana, en España, el conjuro contra este mal dice:

Dos ojos te vieron
y un corazón malo
Dios te bendiga
y el Espíritu Santo.[66]

Si te embrujaron dos,
te desembrujaran tres:
san Pedro, san Pablo
y san Andrés.[67]

Sirvan los textos para conducirnos ahora a las siguientes frases del conjuro. En el caso de la variante del norte de Morelos

65 Mata, et. al., op.cit., p. 571.

66 Suárez, op.cit., p. 348.

67 Ibid., p. 353.

el segundo verso dice "con tres las atamos" —se habla de las brujas—, la explicación es que el acto, el movimiento buscado es la contención sí de la fuerza de las hechiceras, pero con la asistencia directa de la Santísima Trinidad. El numeral tres indica pues la condición tripartita de la personalidad unificada de Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo.[68] El segundo conjuro contra el mal de ojo anotado por Suárez refiere un uso semejante del numeral tres y su relación con personajes del panteón católico. Además, los verbos parecen evidenciar la ambivalencia del uso de los conjuros: el embrujo creado por dos ojos y el desembrujo realizado por tres Santos.

En los otros versos del conjuro "con dos te miro, con tres te ato" se traza mejor las acciones de atar, prender o ligar, al hablar del numeral cinco. Se recurre así a la mano, pues el número indicaría los cinco dedos o con amabas manos, por ejemplo, cuando el verso dice "con dos te ato".[69] La imagen de inmovilización sobre la victima del conjuro es categórica.

Los versos sobre beber o chupar sangre y partir o arrebatar el corazón están relacionados. Se recurre a la boca, al acto de deglutir, de ingerir la sangre —generalmente en primera persona—, pero queda yuxtapuesta la figura del corazón. El órgano del conjurado puede ser por tanto de un brujo, un amor no correspondido, o de un enemigo, entonces, "corazón" tiene un uso metonímico, pues se refiere no solo a la víscera, sino a toda la persona. En cambio cuando se menciona específicamente a las hechiceras o brujas, el vocablo toma una función más bien metafórica.

En suma, proponemos que el hecho de ver, de asir con el tacto, y de ingerir, o incluso matar con la invocación, son un quebranto absoluto, es conjurar con todo el cuerpo.

68 Esta explicación me fue dada en distintas ocasiones en el trabajo de campo por una de las especialistas de la zona.

69 Acevedo, op.cit., p. 279.

Nota final

La acción mágica se expresa en los versos, pero se sostiene en el cuerpo. Hay primero un reconocimiento del movimiento del cuerpo, de la funcionalidad de sus partes, de las acciones que les corresponden. Un brazo, las manos, los ojos, la boca, los pies, son soporte de actos bien aprendidos. En potencia están aquellos actos ya determinados, cuyo campo y espacio se conoce de antemano, están como esperando el momento de salir en conjunto a escena, están integrados a los cantos, a los rezos y a todos los dísticos que se quieran enunciar.

Luego no basta con memorizar y repetir palabras, la presencia, la acción y fuerza del cuerpo son la mancuerna perfecta para la voz. Las palabras no son una experiencia puramente lingüística, es también experiencia estética, social y cultural. Son composiciones que implican acciones familiares aplicadas a animales, objetos y a las personas mismas, acciones a las que cada pueblo ha asignado a lo largo de su historia además del sentido práctico del movimiento, alguna particular y compleja significación.

No hay que olvidar además que la magia y sus fórmulas revelan otra forma de relación directa con los seres sagrados en general para inmiscuirse descaradamente, a veces con fuerza y violencia en asuntos de la vida humana. Así, para concluir este escrito, cito una oración más, solo para esbozar una invitación, ¿qué más podremos aventurar en la relación entre los géneros mágicos como el conjuro "con dos te miro, con tres te ato" y el cuerpo? En el siguiente texto, son las potencias corporales de entidades divinas las que son glosadas en los versos:

Oración de resguardo y protección
Con la mano de la Santísima Trinidad sea
mi cuerpo envuelto, ni muerto, ni herido,
ni de enemigos vencido. Con el corazón de
mi Jesús te quitaré la furia, con lo lindo

de tus ojos te detengo, con la preciosa
sangre te ciego, con la corona de espinas
te atonto, con los crueles azotes te amaino,
con las siete palabras te enmudezco.[70]

Para muchos, la magia hace posible que acciones en potencia como actos simbólicos sean fenómenos de la realidad, aparecen como un movimiento abstracto, figurado en los versos, pero que se extiende, se proyecta en un otro, en un contexto no siempre narrado, pero conocido y cotidiano, por el hábito que supone la magia de existir.

Bibliografía

Acevedo López, Jair Antonio. "*Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar*. El conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano, 1571-1671, una poética de la subversión". Tesis de maestría. El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2019.

Arano Leal, Elena del Carmen. *Formas comunicativas en rituales de curación en Calería, Veracruz*. México: Biblioteca Digital de Humanidades, Universidad Veracruzana-Dirección General del Área Académica de Humanidades, 2011.

Campos Moreno, Araceli. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2001.

Campos Moreno, Araceli. "Oraciones mágicas impresas, para diversos dolores y aflicciones. México". *Revista de Literaturas Populares* IV (1), 2004, pp. 54-68.

70 Navarrete, op.cit., p. 110.

Chaves Mendoza, Álvaro. "Oraciones, secretos y conjuros en la zona rural colombiana". *Revista de Folklore* 8, 1963, pp. 90-98.

Cirac Estopañán, Sebastían. *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.

Dehouve, Danièle. "Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana". *Itinerarios* 14, 2011, pp. 153-184.

Díez Borque, José María. "Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro". *Bulletin Hispanique* 87 (1-2), 1985, pp. 47-87. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1985_num_87_1_4554

Figuerola, Helios. "L'enfant, les hommes et les dieux : histoire d'une lutte pour la vie. Une prière d'accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique)". *Journal de la Société des Americanistes* 82, 1996, pp. 129-158.

García Ávila, Celene. "Amuletos, conjuros y pócimas de amor: Un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)". *Contribuciones desde Coatepec* 17, 2009, pp. 45-63.

Gómez López, Nieves y Pedrosa, José Manuel. *Las voces sin fronteras: didáctica de la literatura oral y la literatura comparada*. Almería, España: Universidad de Almería, 2003.

Gossen, Gary. "Chamula genres of verbal behavior". *Journal of American Folklore* 84 (333), 1971, pp. 145-167.

Gossen, Gary. *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México: INI, CONACULTA, 1990.

Granda de, Germán. "Fórmulas mágicas de conjuro en el departamento del Chocó (Colombia)". *Thesaurus* 32(1), 1977, pp. 166-173.

Henríquez, Baltasar. *Thesaurus utriusque linguae hispanae et latinae*. Madrid: Ioannis Garcia Infançon, 1679.

Johansson, Patrick. "Retórica náhuatl o la teatralidad del verbo". En Beristaín, Helena y Ramírez, Gerardo (comp.). *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. México: FFyL, UNAM, 2004, pp. 57-72.

López Austin, Alfredo. "Términos del nahuallatolli". *Historia Mexicana* 17 (1), 1967, pp. 1-35.

López Austin, Alfredo. *Textos de medicina náhuatl*. México: IIH, UNAM, 1971.

López Ridaura, Cecilia. "'De villa en villa, sin Dios y ni Santa María', un conjuro para volar". En Carranza Vera, Claudia (ed.). *La asención y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*. México: El Colegio de San Luis, 2013, pp. 37-58.

Lupo, Alessandro. *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Colección Presencias núm. 69, INI, CNCA, 1995a.

Lupo, Alessandro. "La oración: estructura, forma y uso. Entre tradición escritura y oral". En Lisón Tolosana, Carmelo (comp.). *Antropología y Literatura*. España: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, 1995b, pp. 49-67.

Macuil García, María del Carmen. "Curar el cuerpo, curar el maíz. Una metodología para el estudio del complejo de los aires a través del género del rezo: norte de Morelos". Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2018.

Martel, Patricia. "Análisis literario de una oración maya de Pustunich, Yucatán". *Anales de Antropología* 21 (1), 1984, pp. 139-169.

Martí Pérez, Josep. "El ensalmo terapéutico y su tipología". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 4, 1989, pp. 161-186.

Mata Pinzón, Soledad; Méndez Granados, Diego; Marmolejo Monsivais, Miguel Ángel; Tascón Mendoza, José Antonio; Zurita Esquivel, Maritza; Garrido Manrrique, Yolanda; Lozano Mascarúa, Gloria Irene. *Diccionario Enciclopédico de la Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana*. Tomo I, México: INI, 1994.

Mauss, Marcel. *Lo sagrado y lo profano. Obras 1*. Barcelona: Breve Biblioteca de Reforma, Barral Editores, 1970.

Montemayor, Carlos. *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Navarrete Cáceres, Carlos. *Oraciones a la cruz y al diablo otros estudios de la tradición oral chiapaneca*. Tuxtla Gutiérrez: Afinita Editorial, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios para el Arte y la Cultura, 2014.

Nebrija, Antonio De. *Vocabulario español-latino*. Salamanca: Impresor de la Gramática castellana, 1495.

Novoa Montero, Darío. "Diversas Oraciones y Remedios Caseros Usados por el Curandero Melitón Andrade en Santa Cruz de Zulia". Ponencia, *IV Congreso Nacional de Universidades sobre Tradición y Cultura Popular*. Manuscrito, Mérida, Venezuela,14 de mayo de 1998.

Pedrosa, José Manuel. *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*. Gipuzkoa: Sendona editorial, 2000.

Pedrosa, José Manuel y Gómez López, Nieves. *Las voces sin fronteras: didáctica de la literatura oral y la literatura comparada*. Almería: Universidad de Almería, 2003.

Quezada, Noemí. *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*. México: IIA, UNAM, 2000.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Actualización 2019.

Reyes García, Luis y Christensen, Dieter. *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*. Puebla: CIESAS, FCE, Estado de Puebla, 1990.

Román Hernández, Giselle Giovanna. "La palabra mágica en la Colonia. Estudio de conjuros, oraciones y ensalmos del Archivo General de la Nación, México. Siglos XVII, XVIII y XIX. Edición anotada". Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2012.

Serafino, Gregorio. "Las plegarias en náhuatl de la Montaña de Guerrero: testimonios y recopilaciones". *Estudios de Cultura Náhuatl* 50, 2015, pp. 329-353.

Suárez López, Jesús. *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana. Invocaciones, ensalmos, conjuros*. España: Gobierno del Principado de Asturias, 2016.

Terreros y Pando, Esteban de. *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*. Madrid: Viuda de Ibarra, 1786.

Vían Herrero, Ana. "Transformaciones del pensamiento mágico: el conjuro amatorio en la celestina y en su linaje literario". En Rafael Beltrán y José Luis Canet (ed.). *Cinco Siglos de Celestina: Aportaciones interpretativas*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1997. pp. 209-238.

Plantas mágicas, una episteme en resistencia

Jimena Jerez Bezzenberger*
Museo de Sitio Castillo de Niebla, Chile

Resumen
Reflexiones en torno a los conceptos de magia y brujería, proponiendo definiciones fenomenológicas. Se plantea que estas prácticas fueron emergiendo en contextos coloniales como una episteme en resistencia. Se propone las enfermedades no-oficiales y las plantas como una ventana metodológica, realizando una lectura histórica del territorio y una lectura de escritos en contextos judiciales, incluyendo apuntes coloniales, para finalizar con la revisión de un juicio realizado en Valdivia en 1950, cuyos documentos hoy extraviados son comentados en una tesis y un artículo jurídico de descarnado etnocentrismo pero de continuidad ideológica hasta la actualidad.
Palabras clave: antropología jurídica, historia de Valdivia, etnobotánica, Colonia, Inquisición

Abstract
Reflections around the concepts of magic and sorcery, proposing phenomenological definitions. I argue that these practices were emerging in colonial contexts as an episteme in resistance, and propose non-official diseases and plants as a methodological window to approach practices, making a historical reading of the territory and performing a reading of legal writings and contexts, including colonial notes. I end with comments on a trial conducted in Valdivia in 1950, although lost, and on documents of stark ethnocentrism with ideological continuity until today.
Keywords: Anthropology of Law, History of Valdivia, Ethnobotany, Hispanic Empire, Church Inquisition

*Las fotos incluídas en este artículo son todas de autoría de Jimena Jerez (2014-2017)

escrituras americanas
Vol. 4 No. 1/2, año 2020 / PP. 188-246
ISSN: 0719-3416

Las plantas como seres culturales

Las plantas mágicas constituyen intersecciones de experiencias dialogantes entre cultura y naturaleza en el marco de una descripción extraordinaria de la realidad. Pueden ser entendidas como *noemas*,[1] construcciones significativas de la conciencia compartidas por un colectivo. La planta deviene en objeto cultural. Su condición de noema (ejercicio de acto poïetico), confiere a la planta una sobreabundancia de sentido. Su color, forma, hábitat, morfología son descripciones de su uso y propiedades accesibles bajo el sueño, inspiración o señal, que siguen descriptores pautados culturalmente.

Se usan para modificar los estados de ánimo, atraer el amor, la suerte, el dinero, como protección, como "contra" para anular el mal tirado.

Estas plantas participan en ritos de paso, como el controversial uso de mihayi (*Datura stramonium)* o de latúe (*Latua pubiflora*), sanan enfermedades sin buen diagnóstico o no reconocidas en la práctica médica legalmente permitida, como el sobreparto[2] o el susto, por ejemplo, e identifican espacios "sobrenaturales" como cursos de agua, rocas especiales, cerros sagrados, lugares de crecimiento de árboles nativos específicos, y personas o linajes detentoras de esos conocimientos,[3] como por ejemplo en contexto mapuche el *lawentuwe*, que posee ramas de helechos, arbustos nativos y *Chusquea sp.*, o la presencia de *Datura stramonium*, *Brugmansia sanguinea,* planta andina y *Latua pubiflora*, "planta viva" que se esconde, para practicantes

1 Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962.

2 Citarella, Luca (comp.). *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago: Sudamericana / Trafkin. Programa de atención primaria en salud / Cooperación italiana, 1995.

3 Gobierno Regional de Los Ríos. *Diagnóstico del Patrimonio Cultural de la Región de Los Ríos. Programa Puesta en Valor del Patrimonio.* En: http://comunidadcreativalosrios.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2017/03/2011-diagnostico-patrimonio-los-rios.pdf

del "arte".[4] La presencia de grandes árboles marcan caminos antiguos, donde se pasa a pagar el viaje.

Las plantas pueden ser fuertes o suaves, masculinas o femeninas. Plantas de "contra" son el *foye* o canelo *Drimys winteri,* el natre *Solanum gayanum*, el tabaco *Nicotiana sp*, *Senna stipulacea*, quebracho, saca el mal de ojo, poner cruces de palqui para espantar brujos. Hay protectores como el mataratones o de *Coriaria ruscifolia*, bebido por La Voladora y usado para matar pero también para iniciación, plantas para enamorar como el *püll püll foki*, *Boquila trifoliolata* con que se teje artesanía, el *paico* se toma para el empacho, *Osmorhiza chilensis*, asta de cabra, comestible y medicinal, es remedio contra el Trauko.

Son muy usadas plantas introducidas cosmopolitas, como la ruda, el ajenjo, la poderosa yerba de San Juan, el romero gitano para el amor y la memoria, el toronjil para la pena, cedrón al mate.[5] Los brujos no comen ajo, cebolla ni ají, así se delatan.

La huella es celosa, igual que el zapallo, hay panaceas como el palo santo, *Weinmannia trichosperma* y *Dasyphyllum diacanthoides*. Para la zona de cordillera no se puede ir al *lepún* o ceremonia con el alga *koyofe Durvillaea antarctica* porque hace llover. En el Parque Prochelle de la Isla Teja crece tuja y un cedro libanés, la casa tiene palmeras, símbolo de victoria. Los castaños centenarios marcan la casa de las familias antiguas de colonos y la nostalgia del migrante alemán trae sus abedules. Las papas son una constelación estelar. Las plantas de pronto son seres interpelantes.

Indicadores de espacios de uso espiritual, como cuando crecen árboles casados o *kurrewen mamüll*, cuando hay grandes *koyam* o robles (*Nothofagus obliqua*), *triwe* (*Laurelia sempervirens*) y *foye* (*Drimys winteri*), espacios significativos culturalmente son los pitrantales, bosques de *pitra* (*Myrceugenia exsucca*) y a veces

4 Jerez Bezzenberger, Jimena. *Plantas mágicas. Guía etnobotánica de la región de Los Ríos.* Valdivia: Ediciones Kultrún, 2017.

5 Respectivamente*: Nicotiana sp., Cestrum parqui, Elytropus chilensis, Boquila trifoliolata, Dysphania ambrosioides, Ruta graveolens, Artemisia absinthium, Hypericum perforatum, Aloysia citriodora.*

peta (*Myrceugenia planipes*), que forman bosques sobre sitios pantanosos, de sabroso fruto llamado *mitahues* o *cauchaos*, como el de otras mirtáceas, en ojos de agua o *menoko*, origen de la vida.

Las enfermedades no oficiales[6] son una ventana para recordar que toda medicina es un acto cultural, así como la definición de salud y enfermedad.[7]

En la visión local, los equilibrios de temperatura son tanto o más importantes que los microorganismos. Aunque los virus, estreptococos o bacterias no se vean, no se duda de su realidad, existen instrumentos, tecnologías, que demuestran que ahí están. Para un hombre o mujer de medicina tradicional, las entidades que causan enfermedad son igualmente visibles a sus tecnologías, diagnósticos en base al propio cuerpo y su interacción con elementos naturales.[8]

El susto, el mal de ojo, los aires, empacho, pasmo, mal de amores, la pena, sobreparto, son enfermedades comunes[9] para las que la abuela tenía preparada su receta. Dolencias producidas por brujos, como el laucado o pérdida de cabello, o por contacto con seres mágicos, *trafentu*, como la *anchimalen*, remolino del mediodía; el temido *wichanalwe,* muerto viviente; un *cherrufe*, estrella fugaz con cabeza de caballo que anuncia guerra y desgracias, son todas manifestaciones consensuadas de experiencias de contacto con lo invisible y deben ser tratadas.[10] Hay remedios secretos, de naturaleza, que se anulan al contarlos o vegetales de animales mitológicos, como el Camahueto, o torito de mar, que se alimenta del *payante*, *Geum quellyon* y

6 Citarella, op.cit., pp. 39-89.

7 Laplantine, Francois. *Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de los sistemas de representación etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1999.

8 Ñanculef, Juan. *Tañi mapuche kimun. Epistemología mapuche - sabiduría y conocimientos*. Santiago: Universidad de Chile, 2016, pp. 57-60.

9 Citarella, Luca op.cit., pp. 337-341.

10 Ñanculef, op.cit, pp. 50-61.

huahuilque, *Valeriana lapathifolia.*[11] No se puede subir al cerro sin un ramito del "mentado chaura" (*Gaultheria sp.*)[12.]

Las recetas incluyen plantas, pero también variedad de elementos, como sal de mar, agua de estero, agua de lluvia, insectos, partes de animales, líquenes, hongos, lápiz de aire, piedras, alimentos, metales y minerales, palabras, cantos, ofrendas, agrupados todos bajo la denominación de remedio, *lawen* o lahuene.[13]

La identificación de especies vegetales específicas señala espacios de significación social, así como ecolugares de importancia cultural.[14] Reconocer cementerios antiguos, *nguillatue*, *paliwe*, lugares de medicina, Treng Treng o cerros sagrados, a partir de la lectura topográfica, evita la construcción de caminos o poblados sobre lugares inapropiados o de recolección de medicinas, así como sitios ceremoniales, impidiendo la aparición de enfermedades que aparecen producto de cometer transgresiones culturales, promoviendo la salud mental a través de la identidad y la memoria.

Siempre los árboles frutales son sagrados, incluyendo *kelon* (*Aristotelia chilensis*), *guefuin* (*Gevuina avellana*), *pehuén* (*Araucaria araucana*), trepadoras como la flor nacional el *copiwe* y el *cowil* (*Lardizabala biternata*) de frutos comestibles, especies introducidas como manzanos, el trigo y la vid, marcadores de la cultura dominante. Hay plantas celosas como la Huella (*Corynabutilon vitifolium*) de uso ginecológico y veterinario, o peligrosas como el Floripondio (*Brugmansia sanguinea*).

11 Chaer, Marcela y Jimena Jerez. "Las plantas que curan. Etnobotánica de cuatro comunidades campesinas de Chonchi, Chiloé". Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1999, p. xxxvii.

12 Gaínza, Alvaro y Cristian Pérez. "Don Manuel: el último antiguo de Niebla. La historia de su vida". Tesis de Grado para obtener el título de Sociólogo. Santiago: Universidad Autónoma ARCIS, 1993.

13 Cárdenas, Renato y Carolina Villagrán. *Chiloé. Botánica de la cotidianidad*. Chiloé: Witran Ediciones, 2005, p. 194.

14 Gobierno Regional, op.cit.

Hay árboles como *Ovidia pillo pillo* cuyas hojas son venenosas, pero la flor es su propio remedio.

El poder de todas las observaciones (¿cuánto de lo que usted mira observa?), el conocimiento mediúmnico (trance y visión), onírico (sueños, *pewma*) o simplemente silencioso[15] (inspiración, númen), permite que emerjan significados y engranen en las categorías culturales de uso heredados. El *borago officinalis* florece de manera similar a un ovario, por eso está en el huerto de toda partera.

A través de la observación atenta de especies vegetales es posible identificar espacios de significación cultural, agentes tradicionales de salud o enfermedad y autoridades espirituales con sus respectivos linajes.

Fig. 1: Drimys winteri. Canelo

[15] Abelar, Taisha. *Donde cruzan los brujos*. Madrid: Gaia, 1994.

Fig. 2: Solanum gayanum. Natre

Fig. 3: Dasyphyllum diacanthoides. Palo santo, tayu

Fig. 4: Latua pubiflora. Latué, palo brujo

Fig. 5: Brugmansia sanguinea. Floripondio

Fig. 6: Datura stramonium. Mihayi

Fig. 7: Corynabutilon vitifolium. Huella

Fig. 8: Nicotiana sp. Tabaco

Fig. 9: Pidén en menoko

Fig. 10: Árboles casados, kurrewen mamüll

Mapa de navegación: hacia el este conceptual

La proliferación de gente interesada en lucrar o tener poder, ha confundido la charlatanería con el conocimiento antiguo, pasando por sobre los agentes tradicionales de salud, acentuado por la pérdida de la lengua y destrucción de la biósfera. Poder hacer una distinción que genere una distancia con la apropiación cultural, la falta de pertinencia y las malas prácticas,[16] podría permitir una mirada respetuosa frente a formas diferentes de describir el mundo.

Participar de una estructura, una forma y un sentido del mundo zanja un límite cognitivo, con un "otro", que se expresa en pautas de comportamiento. Un trutrukero, quien toca un aerófono tradicional, no va a usar su instrumento acostado, quien sabe de plantas y medicinas, sabe la hora o la luna de recolección, en qué número se dan las combinaciones de las plantas, el significado de cada color, si es cálida o fría, la parte usada y la dosis, sus contraindicaciones y de qué lugar debe ser extraída.

En la cultura mapuche hay distintos roles, pero quienes cultivan estas artes no lo ponen al alcance de curiosos e investigadores.[17] La entrega de estos conocimientos sin los permisos y ceremonias respectivas es considerada transgresión y se castiga.[18] De esta manera se asegura la transmisión correcta de la cultura.[19] Por regla general, si alguien habla de la nada el tema, no es confiable como informante. Al ser un conocimiento

16 Mariman, Pablo, Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil y José Millalen. *¡Escucha winka!* Santiago: LOM, 2006.

17 Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*. London: Zed Books, 1998, p. 1. De Luke, Winona. *Recovering the sacred: the power of naming and claming*. Cambridge Ma.: South End Press, 2005.

18 Koessler-Ilg, Bertha. *Cuenta el pueblo mapuche*. Volumen I. Santiago: MN editorial, 2006.

19 Grebe, María Ester, Sergio Pacheco y José Segura. "Cosmovisión mapuche". *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14, 1972, pp 46-73.

secreto, pierde su poder al revelarlo, así como fotografiar una huerta puede ojearla, anular una ceremonia o exponer la vida de una persona.

Siguiendo la enseñanza del lonkonguillatufe de Alepúe[20] y profesor de historia, geografía y educación cívica Nelson Lienlaf Lienlaf *yem* (Niebla, 2013), las plantas no son entendidas como meros recipientes de sustancias químicas extraíbles y estandarizadas en fármacos. Cada lugar confiere a la planta su *newen* (fuerza), de ahí la inutilidad como remedio en muchos casos al tratarse de plantas de vivero o invernadero.

El copihue (*Lapageria rosea*) medicinal debe ser traído del cerro, donde hay *mawiza* (monte). A su vez un tratamiento a una enfermedad de vida o muerte exige un *lil lawen* (remedio de risco). Muchos remedios son extraídos de los *menoko* (ojos de agua) o de cuevas (*renü)*, siendo inservible su variedad de crecimiento en otro ecosistema. Del mismo modo, todo remedio extraído de orilla de camino o lugares muy visibles son inútiles y hasta contraproducentes.

Un espacio reconocido para plantas introducidas y que es aceptado son los remedios de jardín (laurel, rosas, éter, sauco, menta) y de quinta (helecho *filkun lawen*, barbas de manzano).[21]

Otros remedios aluden, por ejemplo, al agua de un lugar específico. Cuando la enfermedad es grave se usa *wenüko*, que es *machi lawen*, agua que se junta en los huecos de los árboles. También hay espacios que son *wenu mapu*, superiores al ser humano, de energías espirituales. También son *wenu mapu* el *menoko* y el *trayen*. El *mawiza*, donde hay grandes fuerzas como cascadas (*witrünko*), *trayenko* (agua que corre), cuando tiene "árboles casados" tiene *perimontun* (*kurewen mamüll*).[22]

Así, el complejo ceremonial Pilmaiken (Región de Los Lagos) es un *wenumapu* porque hay *shumpall perimontun*, *toru peri-*

20 Lienlaf, Nelson, Luis Chavez y Elsa Ñancupil. *Püll püll foki. Herencia, presente y proyecciones*. Valdivia: Fondart Regional, 2011. Saldivia, Salustio. *Mariküga. Entre historia y memoria*. Mariquina: Imprenta América, 2011.

21 Chaer y Jerez, op. cit., pp. 65-68.

22 Jerez, *Plantas mágicas,* op.cit., pp. 126-130.

montun y, además, el *ngen* Kintuante y su hermano Kilenwentru. En la zona costera se reconoce además a Mankeante en Nigue, la Santa Chiwai, cerca de Hueicolla y en Pucatrihue vive el abuelito Wenteyao. Cada espacio tiene su dueño espiritual o cuidador, a quien se debe pedir permiso para iniciar una acción dentro de su espacio.

De ahí que la defensa de los *ngen*, o dueños de los espacios sagrados, es un mandato espiritual. Sólo se puede estar en salud y bienestar (*küme felen*) si se está en equilibrio con los demás seres del universo. Si los lugares o seres sobrenaturales son dañados, los linajes que viven ahí deben ayudarlos en reciprocidad.

Puede mencionarse que cada autoridad espiritual mapuche se define a través de cuatro conceptos: un *tuwün*, u origen territorial de los cuatro abuelos, que determina el lugar donde vivió el *filew* que elige el o la machi, por ejemplo. El *küpal*, o linaje, *pülli*, o espíritu, dado por el *tuwün* y el *küpal*, y *perimontun*, espíritus-fuerza de la naturaleza y del wenu mapu que acompañan a las y los machi, *longko*, *ngenpin* durante toda su vida. El *perimontu* suele ser señalado como una desgracia, a veces con muerte física y enfermedad.[23]

Es por eso que los *zulliñche*, personas elegidas para un rol espiritual heredado específico, no lo son nunca por iniciativa personal. Puede que la persona desconozca alguno de estos aspectos, sin embargo, exclusivamente a través del diagnóstico de un especialista reconocido por la comunidad que inicie en estudios a esa persona, acompañada por su familia además, realizando numerosas ceremonias públicas y privadas, puede denominarse propiamente en su rol tradicional. Quienes son autoridades espirituales nunca son "voluntarios" y su accionar es estrictamente pautado. Hay un grupo de ayudantes que apoyan este trabajo, donde debe haber quienes toquen los instrumentos musicales, preparen las plantas y remedios, los alimentos o *iyal*,

23 Jerez, Jimena. *Perjuicios y contraindicaciones del encarcelamiento de autoridades espirituales mapuche(machi).* Niebla: Agrupación Il Cerchio–Corazón Terrícola, 2015, pp. 17-21.

quien reciba la palabra de los espíritus o *pu longko* en el trance o *küimü* del o la machi en el *zatún*, o ceremonia de sanación.[24]

A través del contacto con una forma correcta de vivir (*küme mongen*), la persona puede experimentar su espiritualidad, de manera de recibir información u orientaciones prácticas desde la voz de los espíritus de los antiguos. Cuando se realiza el *llellipun*, la rogativa, se ve si la ofrenda se recibe o se rechaza, indicaciones de qué sembrar, de cómo vendrá el año, un sin fin de datos concretos, pero que vienen del ámbito de lo invisible.

El dominio de la razón no impide percibir un mundo interpelante, pero la falta de rigor "invisibiliza" las señales que subrayan perceptualmente el sentido de un acontecimiento como el canto de un chucao, el vuelo de un cóndor, la aparición de animales. Hay un orden de las cosas, unas reglas, manipular la realidad exige conocerlas y obedecerlas para no morir. Los antepasados están presentes, los espíritus dan instrucciones a su pueblo, se pide permiso antes de actuar, se respeta a los dueños verdaderos de los espacios, como el *ngen* de un *trayenko* o agua que corre, de un *menoko* u ojo de agua, un cerro Treng Treng que se mueve, una cueva *renü*, por mencionar algunos espacios de poder.

El mundo sobrenatural podría ser entendido como un mundo interpelante que entrega indicaciones con sentido práctico a cualquiera capaz de percibirlo como un mundo de intencionalidades.[25] Describe el conjunto de prácticas, conceptos y experiencias que permite modificar la realidad apelando a fuerzas invisibles o extraordinarias que coexisten con el mundo de todos los días. Diferentes actividades favorecen estas experiencias: rituales, hechizos, trance, sueños, privaciones, abstinencias e intoxicaciones.[26]

Este enfoque exige un doble esfuerzo: por una parte, llama a abordar sin prejuicios la espiritualidad de las culturas origi-

24 Ibid., pp. 22-24.

25 Abelar, op.cit.. Donner, Florinda. *El sueño de la bruja*. Buenos Aires: Emecé, 1998.

26 Jerez, Jimena. *Plantas mágicas*, op.cit., pp. 27-29.

narias, ya no como una mera elaboración mental, simbólica o semiótica,[27] como cuando desde la psiquiatría se describe etnocéntricamente el *küimü* como "trance autohipnótico",[28] sino como un medio para percibir e interactuar con fuerzas o poderes que existen independientemente de la voluntad humana y que actúan sobre los seres humanos y los territorios en que habitan. Por otro lado, demanda del observador la disposición a ampliar el alcance de su percepción, poniendo entre paréntesis sus preconcepciones, los antepredicativos culturales de Husserl, para tomar contacto con el conjunto de fenómenos que forman parte de esa descripción.

Las plantas usadas en contextos mágicos entregan un sinnúmero de información sobre una sociedad, pero hay que pasar por sobre la cultura adscrita del observador, que no puede verlo como supersticioso ni tampoco clasificarlo como sustancias químicas.

Ainilebo

Descrito como un lugar con casas y sembradíos, el territorio de los Ainil, su río o *leufu* y su lebo,[29] bullía en vida, vía fluvial que une la tierra donde nace el sol, más allá de la cordillera nevada, donde vigilan los espíritus de los volcanes reflejando

27 Ibid., pp. 72-78.

28 Mariani Ramírez, Carlos. *Temas de hipnosis*. Santiago de Chile: Andrés Bello (Universidad Católica), 1965.

29 Lebo: organización social originaria. "Tienen un señor que es un lebo, siete u ocho cabis que son principales, y estos obedecen al señor principal. Ciertas veces del año se ajuntan en una parte que ellos tienen señalado para aquel efecto que se llama regua (rewe), que es tanto como decir "parte donde se ayuntan" y sitio señalado como en nuestra España tienen donde hacen cabildo. Este ayuntamiento es para averiguar pleitos y muertes, y allí se casan y beben largo. Es como cuando van a cortes, porque van todos los grandes señores. Todo aquello que allí se acuerda y hace es guardado y tenido y no quebrantado". Vivar, Jerónimo de. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago: Instituto Geográfico Militar, 1966 [1558]. En: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8175.html

el cielo en el Lago Lacar, al enorme océano Pacífico o Mar del Sur, a través del único río totalmente navegable del país. Es el sendero donde las almas de los difuntos pueden transitar hacia sus familias que los esperan del otro lado, domina el paisaje un espíritu tutelar bondadoso llamado Rukapillán, el volcán Villarrica.

Año 1544, la neblina dejó entrar al camino de plata indeseables voces que estiraban sus manos hambrientas de carne y oro. Soldados, marineros, escribanos y prisioneros tuvieron un primer cruce de miradas, un husmear de sudores, oír la lengua incomprensible, atisbar las sábanas de papel que con una caligrafía sin hilos declaraban su propiedad sobre cuerpos y territorios, zanjando con sangre, espada y fuego la imposibilidad epistemológica de conocer a otro ser, reconocer humanidad en el conquistado.

Las señales fueron muchas, floreció la quila[30], mascullaba la gente, plaga de loros nunca ha sido bueno. Se vieron fenómenos celestiales, eclipses, cometas, señales, el eco de lo numinoso llegaba en tono de advertencia urgente. Ambos bandos vivían en la creencia de presencias invisibles, augurios y señales, las batallas en el cielo se libraban entre San Miguel o la Santísima Virgen y los espíritus del trueno. Esa veta fue especialmente cultivada por los jesuitas para la colonización ideológica, con analogías como el "árbol de la vida".[31]

Un 22 de septiembre, Jerónimo de Alderete, Rodrigo Quiroga y el genovés Juan Bautista Pastene llegan navegando a la desembocadura del estuario del río "donde viven los Ainil"[32] tomando posesión desde los navíos San Pedro y Santiaguillo. Identifican la isla de "Guiguacabin", (*uwa cabí*, cabí del maíz) ahora Mancera, "a la boca de un río grande llamado Collecu (Tornagaleones), donde tiene su casa u guaca, que es su adoratorio el

30 *Chusquea kila*

31 Ovalle, Alonso de. *Histórica relación del reino de Chile*. Santiago: Pehuén, 2003 [1646].

32 Ocaña, Diego de. *Relación del viaje de fray Diego de Ocaña por el nuevo mundo*. Anales Universidad de Chile, s/d. [1605], pp 20-35.

cacique y gran señor llamado Leochongo"[33]. En 1569 Mercator registra la isla con el nombre de Lucengo en el *Orbis Terrae compendiosa descriptio* y en el mapa de Diego de Gutiérrez de 1562 se identifica el río como Ainiledos. No menciona si había ya emblemáticos floripondios[34] de la amazonía peruana creciendo en la selva fría, el verdor del agua se puede presentir entre los nombres, mientras la Fiura arregla sus aros de quilineja.

Años más tarde, en 1552, Pedro de Valdivia avanza por tierra hasta el valle de Mariquina por amplios caminos y cultivos, allí se le suma Francisco de Villagra quien venía desde Córdoba con tropas de refuerzo peruanas. Ayudado por Aliacán, llega al río Calle Calle, también mencionado como Guadalabken (Calabaza de Mar) en su porción bajo en río Cau Cau, donde en la otra orilla lo espera un gran ejército.

Relatos orales susurran el nombre de Racloma, misteriosa mujer de origen no determinado, que establece un inédito tratado de paz. Negada por los historiadores santiaguinos y sindicada como una versión de la Malinche, esta figura femenina ya es mencionada en las *Décadas* de Herrera en 1601.[35]

Diego de Rosales indicará que los seis mil mapunche que vivían alrededor de la ciudad en el primer siglo de ocupación "…se hicieron muy ladinos y hablaban la lengua española con grande propiedad, vestían a lo español, y acudían los domingos, y fiestas a oír misa a sus parroquias, y a las confesiones y procesiones de Semana Santa".[36]

---

33 Mariño de Lovera, Pedro. *Crónica del reino de Chile, escrita por el capitán don Pedro Mariño de Lovera. Dirijida al exmo. señor don Garcia Hurtado de Mendoza, reducida a nuevo método, y estilo por el padre Bartolomé de Escobar*. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril, 1865 [1594].

34 *Brugmansia sanguínea* y *Brugmansia arborea.*

35 Herrera y Tordesillas, Antonio de. *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* [1598]. En: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-643.html

36 Rosales, Diego de. *Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano*. Santiago: Andres Bello, Tomo 1. 1989 [1674], p. 466.

Se desconoce el rol de centro ceremonial o de justicia[37] que tenía el asentamiento originario con *Aliwen,* traducido como "arboleda plantada a mano", había dos canchas de *palin,*[38] juego de pelota ritual; a poca distancia, estaban las cuevas donde vivían los duendes, hoy inexistentes. La ciudad del dulce nombre tenía dos lagunas, hoy desaparecidas, entre sus calles rellenadas había esteros y salidas de ríos subterráneos, "siete ríos arriba y siete ríos abajo", la ciudad secreta bajo la ciudad visible. Por eso la ciudad antigua está en estratos abajo dormida, como si para llegar a ella se debiera gritar "¡siete estadios abajo!".[39]

Santa María la Blanca y Dulce, la noble ciudad amurallada, Plaza y Presidio, tumba de quienes por mal destino llegaron a estos fríos y lluvias inclementes, primeras testigos de aquellos hombres de trajes y lenguas duras, barbados secuestradores profesionales, engañosos mendigos del paraíso con crucifijos en sus cuellos. Capturados para indicar nombres de caletas y ríos, de señores y caseríos, las voces del bosque y la gente del río fue abruptamente acallado ante la llegada de los invasores incomprensibles, llenos de codicia, incapaces siquiera de pronunciar los sagrados nombres del puma, del cóndor, del mar infinito, del sol que todo hace madurar.

Mariño de Lobera, testigo de estas prácticas, atribuye la muerte a un origen sobrenatural. Fuerzas misteriosas pueden acabar con quien se enemiste con ellas ya que "tienen entendido que no morirá ninguno de ellos, si no le matasen con heridas o yerbas, y por ello se persuaden que todos los que mueren (aunque sea de enfermedades) es por haberles dado enemigos

37 Bengoa, José. *Historia de los antiguos mapuche del sur*. Santiago: Catalonia, 2003, pp. 109-143.

38 Urbina, Simón y Adán, Leonor. "La ciudad de Valdivia y su jurisdicción: elementos para una Historia Indígena en el período Colonial Temprano". En: https://www.researchgate.net/publication/265924197_La_ciudad_de_Valdivia_y_su_jurisdiccion_elementos_para_una_Historia_Indigena_en_el_periodo_Colonial_Temprano

39 Pino Saavedra, Yolando. *Cuentos folclóricos chilenos. Antología*. Santiago: Universitaria, 1978, pp. 31-44.

suyos ponzoña",[40] "adoraban al demonio, consultándole sus oráculos por medio de los hechiceros", no tenían "adoratorios hechizos, sino el primer cerro que topaban, sacaban piedras, palos y otras cosas por su arte, y también curaban con yerbas". Hacían fiestas públicas donde llegaba toda la población cercana, bebían y cantaban mientras estos nigromantes realizaban prodigios frente a ellos, cayendo en trance, bailando sobre el fuego, tragando tizones ardiendo, "sacándole a uno los ojos cortándole a otro las narices. Quitándole a este las llancas que trae colgadas al pecho, al otro las orejas…".[41]

Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán en el *Cautiverio Feliz*, expresa similar opinión: "jamás juzgan estos naturales que salen de esta vida por ser natural la muerte, sino por hechicerías y por bocados que se dan los unos a los otros con veneno". Acostumbran a "consultar al demonio por estos curanderos 'machis', hechiceros y encantadores. Y en esto imitan también a los antiguos, que usaban de adivinos, los cuales por arte mágica resucitaban a los muertos".[42]

Hay datos sobre la numerosa población originaria,[43] diezmada por las enfermedades, en especial viruela y tifus, y los campos de cultivo que desplazaban al bosque en el valle central, crecía el *zawe* o *kinwa* hasta la Isla Grande.

Grupos de Perú, Argentina y norte de Chile fueron dejados en "pueblo de indios" por las cercanías, sólo se conservan los topónimos Quitaqui, Tambillo, Guacamayo, Chorocamayo. Tal vez Punucapa, en el río Cruces, deba su nombre a la Punuca o Thunuca andina, quien fue enviada a enseñar este alimento a la gente en tiempos de sequía.[44] Este poblado celebra a la Vírgen

40 González de Nájera, Alonso. *Desengaño y reparo de las guerras del reino de Chile*. Santiago: Imprenta Ercilla, 1889 [1614].

41 Rosales, op.cit., p. 142.

42 Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco. *El Cautiverio Feliz*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 [1673]. En: http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-cautiverio-feliz--0/

43 Bengoa, op.cit.

44 Jerez, *Plantas mágicas*, op.cit.

de la Candelaria el 2 de febrero, la "fiesta de las luces", igual que en Mancera.

El territorio tenía caminos, casas grandes y cómodas con animales tallados en sus frontis, rica en recursos y excedentes, el bosque para quien lo conoce no sólo produce caza y pesca en abundancia, sino provee frutos de árboles y arbustos como la chaura, murta, arrayán, maqui, semillas de pastos, raíces como amancay, pecíolos comestibles, como la nalca (*Gunnera tinctoria*), que permite "fingir virginidad", hongos, líquenes o payun, brotes de quila, frutos de enredaderas, papas silvestres *Solanum maglia*. A orilla de caminos proliferaban cultivos del tubérculo *Oxalis sp*. o cuye, papas (*Solanum tuberosum*), se cultivaban los cereales que permiten hacer el muday para beber con la divinidad, los desaparecidos pastos bromo y teca (*Bromus sp*.), la *Madia sativa* para el aceite.[45]

La ciudad es rica en pescados y mariscos, en las canoas traen "yerba, leña y muchos mantenimientos". Mariño de Lobera describe que "estaba muy poblada y cultivada de maíz, frijoles, papas, quinua y otros granos y legumbres". Rosales señala que llegaban cien canoas cada semana.

Crecían entre los ciruelos, guindos y manzanos el kelon y su fruto maki (*Aristotelia chilensis*), de tan tremendo poder medicinal, los árboles sagrados, por su antigüedad como por sus propiedades, generalmente medicinales; el piñón de cordillera o pewen, que se intercambia en trafkintun, el triwe (*Laurelia sempervirens*), aunque las hay mortíferas como la trupa (*Lobelia tupa*), las flores trepadoras del quilmay (*Elyotropus chilensis*) y el Chaquihue (*Crinodendrum hookerianum*), mencionadas en el proceso llevado en Chiloé contra la Recta Provincia para 1880, uno de los declarantes indica que "sabe que su mujer Micaela Tocol, envenenó y mató a la madre de éste, Felipa Yimpare, dándole una dosis grande de quilmai".[46]

45 Pardo, Oriana y Pizarro, José Luis. *Especies botánicas consumidas por los chilenos prehispánicos*. Santiago: Mare Nostrum, 2005.

46 Romo, Manuel. *Diccionario de brujería de Chiloé*. Santiago: Platero, 1997, p. 101.

Las trepadoras botellita (*Mitraria coccinea*) y medallita (*Sarmienta repens*), de llamativas flores, son buscadas por sus propiedades curativas para enfermedades mágicas, además de alimentar a la *pinza* o colibrí, un ave agorera.

Trazada la cuadrícula donde crecerá la Blanca Ciudad, la población originaria, la realeza inca y huarpe se establecen en el Barrio Carmenga, esto es ahora la loma sobre la costanera por calle Anwandter. Aparte del fuerte de Las Animas en el sector Quinta Los Castaños, se solía decir en noches de temporal que ahí habían vivido los incas. Los relatos del Incarri de oro o Inca Rey dorado[47] coexisten con la Ciudad de los Césares.[48]

Los jesuitas tuvieron en la isla Teja terrenos, usados posteriormente para las Fábricas Reales y hornos de Garland en el siglo XVIII, poseían propiedades y esclavos en Estancilla, en Coipuco, en la Isla San Francisco, El Molino, en Tomén, río arriba en Mulpún, sus fantasmas aterrorizan cerca de la laguna del Parque Saval. Los piratas y corsarios vigilan aún sus tesoros escondidos en Los Hornillos, en Torobayo, en la Mota. En Isla del Rey, Isla de Pedro Caritipay, los marinos dejados de rehén entre los mapuche por la expedición holandesa de Elías Hercksmans en 1645, dejan descendencia, recordadas en el topónimo Las Coloradas, por las muchachas pelirrojas que vivían en ese sector. Las afrodescendientes que salvan de un naufragio dan nombre al tradicional barrio de Las Mulatas. La historia es parte del paisaje.

Próspera nación florecía entre el brillo del agua, sus cántaros, canoas monóxilas y sus historias se van mezclando entre los rumores de las calles, el cemento cubre los hualves y adoquines, los muelles son tragados por puentes, el navegar se vuelve un privilegio a todo esto, cuando se corre por la antigua ciudad apenas los fantasmas de los presos se esconden en los

47 Colipan, Bernardo. "Mito y memoria en un epew williche". En: Clavería Pizarro, Nelson, *Kupape taiñ rey inka atao walpa*. Santiago: Centro Cultural Indígena CONACIN, 2012.

48 Caucao, Jaime y Bernardo Colipan, *Diálogos bajo el Volcán*. Valdivia: Ediciones El Kultrún, 2019.

torreones del siglo XVIII, donde están los *renü* o *tafü*, portales espacio-temporales, alguna dama triste se pasea a orilla del agua en la desembocadura de los brazos del río Catrico, y de vez en cuando suena la campana de oro hundida en el cruce con el Cau Cau, es la cabra verde la que muerde algas bajo el sonido tenue de una melodía que descuidadamente desliza el baño de la coqueta luna.

Ainel, Ainil, Aini lebo, el pueblo anclado al alba sobre el brillo del camino del agua, serpiente que une mundos, chavalongos enmudecieron sus canciones, ahora hablan en sueños.

Fig. 11: Boquila trifoliata. Pil pil voqui

Fig. 12: Luzuriaga polyphylla. Quilineja

Fig. 13: Elytropus chilensis. Quilmai

Fig. 14: Crinodendron hookerianum. Chaquihue

Fig. 15: Lapageria rosea y Lardizabala biternata

Fig. 16: Sarmienta scandens. Medallita

Fig. 17: Myrceugenia exsucca. Pitra

Fig. 18: Hypericum perforatum. Yerba de San Juan

Juicios inquisitoriales en Valdivia

Existen registros de juicios a miembros de primeras naciones, tanto en la zona central como en el sur,[49] sin embargo eran comunes el encarcelamiento a mestizos, mulatos y "bajo pueblo" por herejía, poligamia, uno de los delitos más frecuentes, o por pasarse al enemigo.[50]

49 Valenzuela, Eduardo. *Maleficio. Historias de hechicería y brujería en el Chile colonial*. Santiago: Pehuén, 2013.

50 Medina, José Toribio. *Historia del tribunal del santo oficio de la inquisición en Chile*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1932. En: http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-del-tribunal-del-santo-oficio-de-la-inquisicion-en-chile--0/

Para la corona católica los mestizos y mulatos, así como los luteranos, eran objeto de escrutinio.[51] Aparece en las crónicas la voz "moro-huinca", que es como nombra el toki Juan Manqueante en 1643 a los holandeses y por extensión a todos los luteranos, enemigos comerciales de España por el dominio de las rutas marítimas.[52]

En Valdivia se procesó en 1580 al capitán Juan de Matienzo por sus crueldades en la zona cordillerana.[53] Tal fue su grado de ensañamiento que se consideró endemoniado, sin embargo, no se le castiga por ello. Medina indica que fue llevado a juicio inquisitorial, por hacer trabajar a los mapuche en días de fiesta, que no iba a misa, dando mal ejemplo "y por otras cosas que según los Inquisidores no tocaban al Santo Oficio".

En el siglo XVII, escribe Diego de Rosales, "cogieron un indio barbado, llamado Blas, que había sido amigo y cristiano y se rebeló, y entre los indios enemigos se hizo hechicero", aseguran en Talcamavida que "se hacía invisible y entraba en su reducción y le veían, y en saliendo a él no le hallaban"; murió ahorcado y confesado, junto a un cosario, "que había hecho muchos daños en nuestras tierras".[54]

José Toribio Medina (1932 y 1956), documentando la Inquisición en Chile y Perú, describe tangencialmente a los habitantes de Valdivia: Salvador Díaz de la Cruz, de Chile, y Francisco Vaca de Sotomayor, desterrado al presidio de Valdivia por doble matrimonio.[55] Pablo Maldonado, "mestizo, de oficio zapatero i sillero, … preso en cárceles secretas con embargo de bienes", se le condena por el asesinato de su esposa para casarse con otra, condenado a salir en auto de fe público, azotes

51 Ibid.; Medina, José Toribio. *Historia del tribunal de la inquisición de Lima 1569-1820*. Tomos I y II. Santiago: Imprenta Gutemberg, 1887.

52 Aguirre, Miguel de. *Población de Valdivia*. Lima: En casa de Julián Santos de Saldaña, por Jorge López de Herrera, 1647. En: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-7948.html

53 Bengoa, op.cit.

54 Rosales, op.cit., Tomo 3. p 100.

55 Medina, *Inquisición de Lima,* op.cit., p. 12.

y desterrado a Valdivia por cuatro años. Era común que el Santo Oficio incluyera torturas para obtener las confesiones, que terminaban esclarecido el asunto de fe, para embargo de bienes y destierro posterior.

Algunas de las causas que registra Medina: "Nicolás de Araus i Borja, cuarterón de mulato, maestro de primeras letras, que por medio de varillas i un sello de papel del Santo Oficio i pacto con el demonio, pretendía descubrir tesoros i riquezas". Desterrado a Valdivia por 4 años.

Algo que tienen en común es ser contra gente de color: un esclavo del convento mercedario de Chimbarongo, que daba hierbas para hacerse querer y una zamba santiaguina, que adivinaba, por humo de cigarro, la suerte que tendrían sus clientas con los hombres. Esta última salió en auto de fe en 1737, condenada abjurar de vehemeti y a destierro en Valdivia por diez años.[56]

Distintas identidades, pardos, morenos, zambos, mulatos y chinos, superponen sus creencias en capas, ocultando el arte bajo la tela mojada del cristianismo.

> Juana de Castañeda, mulata (hija de negro y de india), nacida en Valdivia y casada en el Callao, de 32 años, aparece en un auto de 1600: Otra mulata la denunció de que cierto día, a las doce, la había visto en compañía de otras dos mujeres, de rodillas delante de la imagen de Santa Marta, con dos velas de cera encendidas, y que la había dicho que estaba rezando a Santa Marta, y que todas las veces que la conjuraba, luego sacaba a su marido de la cárcel, y que callase la boca, que ella la enseñaría, y que la que la descubriese la había de matar […] había dicho la dicha reo si quería un poco de ara para traer consigo, porque era buena para que los hombres con quienes

56 Dougnac, Antonio. "El delito de hechicería en Chile Indiano". *Revista Chilena de Historia de Derecho* 7, 1978, pp. 93-107.

> tratase deshonestamente la quisiesen bien, y diciéndole que sí, había sacado del pecho un poco de ara, que la traía en una bolsilla de tafetán colorado, y le había dado un poco y le había dicho que lo había de traer siempre consigo, si no fuese cuando estuviese con su regla, y que había de decir cada mañana "ara, ara consagrada, en la mar fuiste hallada, etc." y que usaba de otras cosas supersticiosas. […] se denunció de que sabía la oración de Santa Marta y la había rezado cuatro veces, a instancia de cuatro mujeres, las dos de ellas que estaban amancebadas con dos hombres y se pretendían casar con ellos, para que tuviese efecto el dicho casamiento, y las otras dos para que dos hombres con quien trataban deshonestamente no las dejasen […] les había dicho que hiciesen decir una misa a Santa Marta cuando ella rezase la oración y otra a Nuestra Señora de la Candelaria, y que había tratado con unos indios hechiceros y la habían dado ciertas yerbas para con ellas untar las botijas donde tenía la chicha, para que se vendiese bien.[57]

Domingo Hernández, mencionado en la obra de Medina, es acusado ante tribunales por un testigo de que "tratando entre los dos a solas de cómo las mujeres de la dicha ciudad de Valdivia se echaban con los hombres, había dicho el reo que también San José se había echado con Nuestra Señora", tratando de los luteranos "había también dicho el reo que había navegado con ellos y que se encontraban entre ellos buenos cristianos y que hacían obras de cristianos".

Por su parte Rafaela Rodriguez "casada, de 26 años, vendedora de gallinas, que se valía de hechiceros a fin de escapar del mal trato que le daba su marido", es delatada porque en compañía

57 Medina, *Inquisición en Chile*, op.cit.

de otra mujer, para impedir el destierro a Valdivia de un amigo, dispone 3 muñecas

> que representaban otras tantas personas de autoridad y egercicio, los dos vestidos de golilla i el tercero de escarlata, i así dispuestos, pusieron sobre carbones encendidos una olla con aguardiente, coca, mascada i azúcar, i levantando la olla en alto, azotaban la llama con los muñecos, invocando al demonio con las palabras 'cojuelo, que no vaya fulano a Valdivia', para cuyo efecto todas las de la asamblea se quitaban previamente los rosarios, bebían aguardiente i fumaban cigarros.[58]

Medina realizó estudios en los Archivos Españoles del castillo de Simancas, revisando procesos por el delito de masonería seguidos en contra del Gobernador de Valdivia Saez (o Saenz) de Bustamante y del cirujano francés Diego de la Granje. En la tradición popular local, esta corriente de pensamiento está aún asociada a la brujería.

Fernando VI prohibió la masonería en dominios españoles en 1751. Desde Lima informan no tener casos, pero se habían encontrado en poder de un comerciante unas estampas que pintaban el modo con que eran recibidos en un gremio los afiliados, estampas que inmediatamente fueron remitidas a España.

Procesado en juicio inquisitorial estuvo el Gobernador del Presidio y Plaza de Valdivia Ambrosio Saéz de Bustamante, Durón y Osores, natural de Guayaquil,[59] quien detentó el cargo entre 1753 y 1759. Fue el primer procesado por el "delito de

58 Medina, *Inquisición en Lima*, op.cit., vol. 2, p. 20.

59 Caballero de la Orden de Santiago, fue violentamente despojado del cargo de gobernador por Amat, acusado de irregularidades. En Romo Sánchez, Manuel. "Ambrosio Sáez de Bustamante. Procesado por la inquisición por el delito de francmasonería". *Revista Cuatrimestral Archivo Masónico* 17, 2009, pp. 29-46.

francmasonería", en el Tribunal de la Inquisición de Lima el año 1755. A pesar de la gravedad de la acusación, decreta la Inquisición "que se suspenda por ahora esta". Al parecer el conflicto habría partido al oponerse al traslado de la ciudad a la pequeña Isla de Mancera, ordenado por el virrey Amat, "fue relevado del Gobierno en 1760 y se le formó por ello un abultado proceso". De tremendo linaje de hidalguía, terminó sus días en España como gobernador de Mérida, en Cataluña, sin sufrir ninguna mella a su honra.[60]

Otro juicio a masón fue al cirujano francés Diego de la Granja o Lagrange, denunciado en Lima en 1773, veinte años después del comercio de las barajas, por Inés de Medina que había escuchado decir que "era francmason", reconocibles por unas insignias, como escapulario, "en el cual tenían una imagen en medio [...] con una bandera en la mano; a un lado de esta imagen una espada, al otro lado una llave y por otros lados unas letras como abreviadas". Otra insignia señalada es una bandera negra y una colorada con listas amarillas. Después de indagar en detalles sobre las creencias de esta hermandad, identifican 40 francmasones en la ciudad.

El Gobernador Joaquín Espinoza Dávalos (1775-1779), militar destacado en las guerras contra Italia, impulsor de los torreones de Valdivia, vigías de la ciudad amurallada, también vivió este tipo de proceso, cumpliendo cárcel en la Isla de Mancera, acusado de poner la escultura de una ninfa desnuda en la Puerta del Sol "corrompiendo la moral pública". Muere en 1781 en Valdivia.

Como se puede ver, la condición social del acusado era más relevante que sus conocimientos herbolarios. Plantas usadas son el tabaco, las hojas de coca para la zona norte, yerbas para las bebidas espirituosas, tal vez semillas de Datura o Brugmansia.

60 La pugna de poder entre jesuitas y masones, puede leerse desde una de las versiones de época en la obra *La Verdad en Campaña*, de Pedro Martínez de Bernabé. Los jesuitas fueron expulsados en 1767 y sus bienes fueron rematados. Martínez de Bernabé, Pedro Usauro. *La verdad en campaña. Relación histórica de la plaza, puerto y presidio de Valdivia*. Valdivia: Ediciones Kultrún, 2008.

Brujería local

Practicantes de artes antiguas, hechiceros, yerbateras, adivinos, videntes, todos fueron al mismo saco, turcos que leen naipes y gitanas quiromantes, así como las primeras naciones pasaron a ser "indios" o "indígenas", las capacidades cognitivas disonantes se redujeron a "brujerías", mientras el conocimiento se resguardó en el hermético sonido de la lengua entre reducidos linajes.

Esta concepción demoníaca con que la monarquía católica interpretó la cultura mapuche, no era más que la proyección y confirmación de la ideología medieval europea sobre la hechicería, donde el lazo con el demonio era la nota dominante "el trasplante a América de dicha ideología dio pie para que numerosas prácticas religiosas indianas fueran eliminadas a través de procesos conocidos como de "extirpación de las idolatrías".[61]

Los y las brujas eran perseguidas en ambas tradiciones, compartiendo el temor hacia los augurios y la fatalidad. La figura del brujo o la bruja como un ser malvado subsiste entre mapuche y ladinos. En 1755, Miguel de Olivares[62] afirma que los asesinatos por acusación de brujería son más comunes del río Toltén al sur. En el siglo XVII, Rosales dice que "por quererle mal y por quitarle la vida, le ha tirado un Guecubu, y una flecha invisible".

Definir qué es un brujo depende de la cultura y la época, pero siempre es una figura controversial. Por muy certera que pueda ser la definición, y lo peligroso de nombrarlos, es justo describirlos como personas extraordinarias, regidos por estrictos códigos consagrados en rituales y ceremonias grupales y organizadas, secretas. Hacen prodigios utilizando toda clase de recursos para modificar la realidad. Su organización es práctica e implacable. En una reunión, los brujos acuerdan metas que,

61 Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Universitaria, 1995, pp. 18.

62 Olivares, Miguel de. *Historia militar, civil y sagrada de Chile*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril, 1864, p. 47.

de no cumplirse, acarrean la muerte o salen a "echar carreras" para San Juan. Las reglas son simples: el que pierde muere. Se ven en los campos como luces que se desplazan. En esto es común lo originario mapuche y lo *winka* o foráneo. Lo particular en el relato local es que tienen la característica de desprenderse de sus cabezas y salir volando con dos alas que les crecen desde las orejas.

Según Roco del Campo, *brujo* describe una persona que por decisión voluntaria asume el arte, que aprende en forma experimental; un brujo enseña a otro y éste a un tercero. Habría prácticos y sabios,

> prácticos están esparcidos por toda la república, lo que no ha sido óbice para que en determinadas localidades hayan constituido núcleos o células, tales como las de Talagante, Perquilenco, Vichufquén o Quicaví. Los sabios o científicos, en cambio, prefieren vivir en ciudades de mayor importancia. En Santiago, en forma muy oculta, mantienen una escuela. Los candidatos a brujos realizan aquí extensos estudios, al final de los cuales reciben el título de "mandarunos", más o menos equivalente a la licenciatura de nuestras universidades. Enseguida instalan su "estudio" y se dedican a hacer el "bien" o el "mal", según se lo demande su clientela. Pero generalmente quienes creen en ellos, los utilizan para ejercer venganza sobre terceras personas o para atraer simpatías o amores hacia sí mediante la "rociada", que equivale a una maldición fulminante; el "daño" o "mal impuesto" con el que se pretende originar a la víctima elegida una muerte lenta pero segura. […] El lugar donde los brujos celebran sus sesiones solemnes se llama Cueva de Salamanca, en alusión a la célebre universidad de España […] En Chile existen

> varias "Salamancas", pero predomina la creencia de que la famosa cueva es una sola y abarca subterráneamente todo el territorio nacional, lo que probaría que cada "Salamanca" no es sino un túnel misterioso con puertas de acceso hasta el gran recinto de la hechicería.[63]

En el Castillo de Niebla aún persiste la entrada a un túnel que, según la leyenda, conecta "por debajo del río" con los castillos de Corral, donde está la "patada del diablo", y la isla de Mancera, e incluso con los dos torreones de la ciudad. Coincide el relato sobre cuevas como portales dimensionales.

El sistema fortificado fue construido por presidiarios traídos desde todo el Virreinato del Perú, en especial afroperuanos. En las listas de presidiarios suman 178 confinados, identificados por su "casta": 58 mestizos, 29 europeos y 15 españoles, 47 afroperuanos pero sólo 5 "indios", todos de apellido español.[64] Las pagas destinadas a los caciques como recompensa por devolver a los fugitivos eran en tabaco, sal y ají.[65] Sumaban en el siglo XVIII entre 300 y 400 personas anuales, llegando al menos a ser la mitad de la población total de Valdivia.

Hacia 1780, dentro de las listas de presidiarios traídos en el Real Situado,[66] se encuentran condenados por hurto de iglesia, ambos afrodescendientes: "José Moncada, de Lima, en 17 de noviembre de 1780, por hurto de iglesia, 10 años y cumplidos no salga sin orden de la Real Audiencia de Lima. Zambo" y "Manzo Enriquez, de Lima, en 11 de diciembre de 1783: hurto de iglesia, 10 años. Mulato."

63 Roco del Campo, Antonio. *Notas del folklore chileno*. Santiago: Gutenberg, 1939, pp. 36-38.

64 Lista de reos confinados a la Plaza de Valdivia. En: Pusterla, Mariano de. Fondo Capitanía General, 1788, Cuaderno 4° fjs.23 - 26. Archivo Nacional de Chile.

65 Jerez, Jimena. *Plantas mágicas*, op.cit.

66 Pusterla, ANC, op.cit.

Españoles que se adentraban a comerciar al interior del país mapunche en el siglo XVIII, rescataban mujeres acusadas de hechicería:

> porque encontrada por los conchavadores españoles alguna todavía en el patíbulo, la rescatan por algún tanto que satisfacen en paga de sus conchavos, con el cargo de extrañarlas de aquel terreno, las conducen al presidio y se sirven de ellas, o por su costo las pasan a otros vecinos; por este medio se logran algunos criados y después de instruidos en nuestra religión se hacen cristianos, libertándose de la muerte temporal y eterna. En esta atención, a estos libertos, por aquel rescate, se les obliga con justificación del motivo a servir diez años, en los cuales salen de neófitos y de siervos.[67]

Mitos chilotes han sido documentados en la costa valdiviana, como el barco encantado Caleuche que sube por el río o se pasea por Los Molinos, las formas de vida se aproximan, como se observa en la construcción de botes de pesca artesanales chilotes, que desplazaron la carpintería de rivera tradicional valdiviana, los apellidos identifican el origen.

La historia del Libro de Moraleda se refiere al ingeniero, marino y cartógrafo José de Moraleda y Montero, quien recorrió canales y bahías australes en 1786-1788 y 1792-1793, ejecutando mapas de los fuertes y castillos que protegían el Mar del Sur, las fortificaciones de Valdivia y Chiloé. En la tradición oral del archipiélago este hombre es un poderoso brujo, quien regala a la Chillpila, famosa hechicera chilota con quien compite en artes, un libro de hechicería que es hasta hoy guardado en Quicaví.[68]

67 Martínez de Bernabé, op.cit.

68 Mancilla Pérez, Luis y Juan. *Chiloé y machis en la Recta Provincia (origen, organización, rituales, maleficios y medicina).* Castro: La Ciudad de Los Césares, 1992.

A partir de este libro se organiza la sociedad secreta llamada Recta Provincia. Existen varios registros que documentan los procesos seguidos a los miembros de esta organización clandestina, la que fue perseguida judicialmente en el año 1880.[69]

La brujería europea, centrada en la figura de Satanás, sus íncubos y súcubos, no tiene mucho que ver con la práctica local. Se puede suponer que hubo influencia de las sorguiñas vascas, bruixes catalanas y meigas gallegas, tan parecidas a la "Voladora", bruja hija de brujos que se transforma en pájaro vomitando sus intestinos en una fuente.[70] Esta ave, la huaira, bauda o huairavo (*Nycticorax nycticorax*), da nombre al estero La Huairona, palabra peruana para "horno", eje de la antigua localidad de Niebla donde se encontraba la fábrica de ladrillos de Garland y las antiguas minas de carbón mineral.

El viajero alemán Paul Treutler se encuentra en 1860 con desertores de Valdivia en Pitrufquén. Le relatan el intento de salvar de la muerte a una muchacha acusada de brujería, quien acepta su culpa para sorpresa de los misioneros.[71]

Suman a la descripción de estas experiencias extraordinarias, aportes de migrantes del Medio Oriente, libaneses, sirios, palestinos, las prácticas paganas de los migrantes alemanes y suizos, incluido esoterismo gnóstico y ritos nazis,[72] las creencias de afrodescendientes y peruanos traídos del virreinato del Perú, vascos, masones, prácticas pentecostales y gitanas, que componen el paisaje local. En el mundo mapuche se reconocen brujos descendientes de alemanes, quienes se caracterizan por alimentar un culebrón, serpiente monstruosa que se cobra la vida de niños y personas buenas de la familia, cuyo dueño

69 Marino, Mauricio y Osorio, Cipriano. *Chiloé, cultura de la madera. Proceso a los brujos de Chiloé*. Ancud: Imprenta Cóndor, 1983.

70 Mancilla y Luis, op.cit.; Romo Sánchez, *Diccionario*, op.cit.

71 Treutler, Paul. *Andanzas de un alemán en Chile 1851-1863*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1958

72 Caucao y Colipan, op.cit.

posee gran riqueza material, como el que se decía había bajo las fábricas de cerveza.

Esta presencia del "arte" en la vida cotidiana tiene serias consecuencias. Una pelea la gana el que bebe la sangre del contrincante, haciéndole morir antes de un año; para las "flechas de aire", maldiciones que golpean las casas, sin que sea posible determinar un agente material, sus efectos perniciosos sólo pueden ser contrarrestados insultando a viva voz a los causantes del ataque. Para matar a un brujo en vuelo se le insulta lanzándole una prenda roja; más inteligente será decirle por ejemplo "ven a visitarme, te espero mañana con mate", invitación que no podrá resistir, poniéndose en evidencia y deuda.

Don Manuel Martin se autodenominaba brujo para que le tuvieran respeto y no le robaran.[73] Originario de Chan Chan (Mariquina) había migrado joven a la Blanca ciudad, como la nombraba en sus *tayul* o romanceos, recolectaba plantas que solía vender a la vecindad. Antes de fallecer vinieron sus sobrinos a llevarlo de vuelta a su tierra. Cuando sus árboles y plantas que crecían en la huerta se secaron abruptamente fue la señal de su partida.

En Niebla, espíritus chocarreros o fenómenos de toribismo, aparecen reivindicando justicia, indicando el estero de La Huairona como el lugar donde se encontrarían los restos de un joven asesinado, caso que provocó el corte de floripondios en Niebla. Lo sobrenatural irrumpe como equilibrio social. Testigos en 1989, indicaron como culpable de los molestos ruidos a un joven adolescente que venía de visita. Se oían ruidos de golpes en los techos, volaban muebles de gran peso por el aire, impidiendo dormir, aterrorizando a los vecinos cercanos al aserradero y a los sorprendidos dueños de casa, una familia de la capital. Filas de pastores, brujos y curiosos fueron testigos e interventores en el fenómeno, aplicando las artes de magia blanca, negra y roja. Muy cerca de ahí, escondido bajo las casas, un cementerio familiar olvidado.

73 Gaínza y Pérez, op.cit.

En tiempos actuales se conocen por la prensa local casos judiciales por asesinato motivados por temor a la brujería cerca de Lican Ray y San José de la Mariquina, muchos de estos juicios se encuentran extraviados y no son accesibles.

Juicio a Juana Catrilaf

Elementos de análisis para evidenciar esta tensión, cultural, política, epistémica, con la sociedad dominante aporta un juicio de 1953, Causa n° 37.872 rol del Segundo Juzgado de Valdivia, contra Juana Catrilaf, a quien se eximió de responsabilidad penal por asesinato, basándose en sus creencias sobre brujería.[74]

Lo que se conoce del juicio es ambigüo en esta definición de machi y bruja: "le pidió la entrega de la piedra con que hacía mal, pues había oído decir que tenía una piedra chica de color blanco"; "sabía que matándola y chupándole la sangre se iba a mejorar"; "que para hacer sus brujerías, tiraba a las casas flechas como vientos; que no se veían, pero que hacían sonar las casas; que además preparaba veneno (*vicupue*) para la gente con quien estaba mal o se los daba en algo de comer"; "usaba como instrumentos de sus hechicerías una piedra, un tambor de forma redonda, un palillo envuelto en lana y una cachimba".[75]

Juana Catrilaf Calfiñanco, una mujer que no sobrepasaba los 30 años, en juicio del 7 de diciembre del año 1953 es eximida de responsabilidad penal, junto a José Queupumil Reinahuel, por el asesinato de su abuela Antonia Millalef, quien habría sido "bruja" y "machi", roles opuestos en realidad.

José Queupumil, pareja con quien Juana vivía hacía tres años, había consultado a una *meica*, pero desmintió que ella le haya ordenado matarla, que "reconoce sí que Antonia Millalef era bruja, pues toda la gente de la región la conocía como tal y la

74 Jerez, *Plantas mágicas,* op.cit., p 26.

75 Mardones Montenegro, María. "Jurisprudencia. Sección cuarta. Jurisdicción criminal". *Revista de Derecho, Jurisprudencia y Ciencias Sociales. Gaceta de Los Tribunales*, Tomo LII, 1955, julio y agosto, pp 41-102.

buscaban para hacer remedios". Declaró también Juan Catalán, el yerno de Antonia Millalef, "que su citada suegra era machi, es decir, una especie de médico; que siempre la buscaban para machitucar".

Sigue Julio Calfiñanco declarando que su abuela era machi, "pues se dedicaba a hacer remedios a la gente, tanto para la salud como para cuando decían que estaban embrujados". Federico Catrilaf, declara a su vez, que conocía a Antonia "como machi y la buscaban para los guillatunes, es decir, fiestas indígenas, como también para hacer remedios".

Algunos testigos, todos de apellido mapuche, identifican a la occisa como "bruja" causante de muertes y enfermedades, sin zanjar nunca el tema de que brujos y machi son opuestos.

Los peritos indigenistas nombrados fueron el teniente coronel Gregorio Rodríguez, el profesor Alejandro Lipschutz y el doctor Rigoberto Iglesias, quienes hacen lo posible por ayudar a esta joven mujer, citando el Antiguo Testamento y muchos casos tanto en Europa como en la América anglosajona, recordando el caso de doña Catalina de los Ríos y Lisperguer, la Quintrala, descendiente de la "cacica" de Talagante. Citan a Guevara, al padre Félix José de Augusta, al Padre Sigifredo, para demostrar la vigencia de estas creencias de pactos entre espíritus y las machi para poder realizar su acción terapéutica, cotejando los nombres mencionados por la reo con los registrados previamente en los libros. *Ngumaillawen*, mencionada como Maillahuen (traducido como "lloró remedio") y *Sinchul-Trayenco*, mencionado como Huicantrayenco en el juicio, denotando una "cascada donde hay *sinchul* (árbol)".[76]

En resumen, se consideran las siguientes causales de eximente: amenaza de un mal, realidad, gravedad e inminencia del daño, el mal era injusto, la fuerza era irresistible. Para el mundo judicial, lo que motiva la exculpación del crimen de asesinato no es la comprensión del entramado social y espiritual

76 Estrellita, Ivircun o Voquitraro, *Ercilla spicata*

de la familia ni del grupo social, sino el pensamiento "primitivo" de la reo.

La tesis de Marta Lolas[77] sobre *Imputabilidad y Culpabilidad en el Caso de Juana Catrilaf*, explica cómo la jueza aplica la absolución de la reo por el delito de homicidio "por concurrir la eximente de responsabilidad contemplada en el artículo 10 n° 9 del Código Penal (miedo insuperable)", enfrascándose en la discusión de si "debió ser absuelta por haber ejecutado el delito por miedo insuperable y no por fuerza moral irresistible".[78]

A pesar de orientarse a la defensa de la acusada en su calidad de indígena, lo hace a través de la invalidación. Dice el texto sobre Juana Catrilaf: "araucana, analfabeta, nacida en Reyihuico (reducto de Llonquén, Panguipulli), domiciliada en Cachim, casada con José Queupumil, acusada de homicidio en la persona de Antonia Millalef (84 años más o menos) que ejercía la profesión de machi, curandera y hechicera en su región".

Explica que el homicidio se ejecutó por varios motivos. Juana Catrilaf atribuía a su abuela la muerte de su hijo "pocos momentos antes que muriera la guagua pasó una visión de un perro colorado y la guagua murió inmediatamente". Agregó, además, que de la misma manera habría ocasionado la muerte de su madre y de sus cuatro tíos. El temor invencible de verse expuesta al mismo mal, ya que se sentía enferma, se le hinchaba el estómago, como si estuviera embarazada, y después sentía vinagreras. La declaración de la mujer es en mapudungun. El parentesco no fue demostrado lo que le permitió eludir el delito de parricidio:

> que todo eso lo hacía su abuela con sus brujerías, y como con este medio estaba acabando con la raza indígena, se propuso matarla, pues sabía que matándola y chupándole la sangre se iba a

77 Lolas Nazrala, Marta. "Imputabilidad y culpabilidad en el caso de Juana Catrilaf". Memoria de Prueba para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile. Santiago de Chile: Universitaria, 1961.

78 Lolas Nazrala, op.cit., p.7.

> mejorar, pues esas son las creencias de su raza; que fue así como, después de llegar a su casa, la siguió para donde iba y al llegar al estero la alcanzó, y le pidió la entrega de la piedra con que hacía mal, pues había oído decir que tenía una piedra chica de color blanco con la que hacía mal, pero ella al pedírsela, la insultó, y le dijo que no tenía ninguna cosa; que después de un cambio de palabras tomó un palo que había y le dió un golpe en la frente con los que le hizo una lesión, y como le saliera sangre le chupó un poco y se hizo a un lado; que inmediatamente se sintió mejor y notó que algo le salía de la boca, algo así como el diablo, que continuó un momento más ahí, algo mareada, pero después volvió a la casa de su abuela, tomó su caballo y regresó a su casa, que después de esto se ha sentido mucho mejor y que todos los indígenas están contentos, porque van a poder criar a sus hijos.[79]

Declara un cabo de Carabineros: la mujer confesó inmediatamente su delito, "diciendo que había muerto a la Millalef, porque una *meica* se lo había mandado decir para que se mejorara; que el marido de la reo había dado cuenta a él que Antonia Millalef era conocida como machi, es decir, una especie de médico y de brujo que tienen los indios".[80]

La fuerza irresistible que contempla el N° 9 del artículo 10 del Código Penal, como circunstancia eximente de responsabilidad, no comprende sólo la coacción física sino que también la de carácter psicológico, sea que ésta proceda desde el exterior hacia el fuero interno del sujeto, sea que provenga de su propia psiquis. Se entiende que "fue privada de su inteligencia y libertad y obró constreñidamente".

79 Mardones Montenegro, op.cit, pp 41-102.

80 Lolas Nazrala, op.cit.

Se la exime argumentando que actuó sobre el imperio de una fuerza psíquica irresistible, "una india mapuche, procedente de una tribu carente totalmente de cultura". El racismo, como argumento base incluye falta de inteligencia. Evidentemente la única en esa sala que tenía cultura era Juana.

En la parte resolutiva la juez dice:

> de lo expuesto resulta que se ha reunido en este caso los elementos que, según la ley y la doctrina, integran la circunstancia eximente de responsabilidad penal prevista en el nº 9 del artículo 10 del Código Penal; que ha sido incapaz de obrar con libertad e inteligencia frente al imperativo viológico (sic) de su propia conservación, amagada por actividades de la occisa, que estimaba capaces de dañarla: y debe absolvérsele de la acusación. Y visto, además, lo dispuesto en los artículos 1º y 10 número 9 del Código Penal y 110, 111, 459, 473, 482, 500, 501 y 533 del Código de Procedimiento Penal, se declara que se absuelve a la reo Juana Catrilaf Calfiñanco, ya individualizada, de la acusación de ser autora del delito de homicidio de Antonia Millalef.

Aparecen entonces algunos puntos en común: el uso de instrumentos, la calabaza, de piedra blanca, de un espacio de cascada con *lawen*. Son personas reconocidas por la comunidad, en este caso con un supuesto doble rol.

Epistemes en disputa

El mundo jurídico ha incluido estos aspectos culturales dentro de sus fallos desde juicios coloniales.[81] Llama la atención

81 Valenzuela, Eduardo. *Maleficio. Historias de hechicería y brujería en el Chile colonial*. Santiago: Pehuén, 2013.

que muchos conceptos básicos del mundo espiritual no logren ser incluidos dentro de las resoluciones que abordan estas tensiones en tiempos actuales, a pesar de la amplia legislación internacional suscrita por Chile.

Si se siguen los fallos judiciales asociados al conflicto con comunidades locales, tales como Pilmaiquén por que defiende un complejo ceremonial de empresas hidroeléctricas (2013), no se sanciona al pastor evangélico que destruye los árboles tutelares del Ngen Kintuante, en vez de eso, se persigue a los defensores del espacio sagrado. En este caso, el complejo ceremonial es claro en su estructura: el río Wenuleufu, cementerio, estero, *menoko*, cueva, *nguillatuwe*, y los correspondientes árboles guardianes: *koyam*, *maqui*, *triwe*, sin embargo, su protección parece no ser del todo comprendida.

Los líderes espirituales del pueblo mapunche son mandatados por las fuerzas de la naturaleza a recuperar y proteger su territorio ancestral, es un aspecto abordado por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales, en su artículo 14.

El Convenio 169 determina asimismo la protección de "los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios" de los pueblos originarios, definiendo "la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios", así como la relevancia de las actividades económicas tradicionales para su cultura. Se concuerda en establecer que es un derecho de los pueblos originarios decidir sus propias prioridades en lo que atañe a los procesos de desarrollo, en la medida en que afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual.

Con respecto a los sitios sagrados la Ley Indígena chilena 19.253 es bastante explícita, indicando en el Artículo 19 que "gozarán del derecho a ejercer comunitariamente actividades en los sitios sagrados o ceremoniales, cementerios, canchas de guillatún, apachetas, campos deportivos y otros espacios territoriales de uso cultural o recreativo, que sean de propiedad fiscal".

El Juzgado de Valdivia dio la razón a los defensores del Ngen Kintuante del Pilmaiquén y fue la Corte Suprema quien rechazó las medidas de protección presentados por la machi Millaray Huichalaf contra el carabinero jubilado y pastor evangélico responsable de la tala de los árboles centenarios.[82]

Posteriormente, se sigue un nuevo juicio, encarcelando a un grupo de personas, incluyendo a dos machi, a pesar de que el Convenio 169 OIT indica explícitamente en su Artículo 10:

> 1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.
> 2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento.

En materia de la propiedad de la tierra, por ejemplo, el Estado se obliga, como establece el Artículo 13 del Convenio 169, a respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación, aclarando que con la palabra "tierra" se refiere al concepto de territorios.

Respecto de experiencias y esfuerzos realizados en Chile, existen trabajos elaborados por el Consejo de Monumentos Nacionales y Conadi sobre identificación, puesta en valor y protección de sitios sagrados indígenas, como el Complejo religioso y ceremonial indígena mapuche de Nolgyehue ó Nolguehue, *eltuwe* (cementerio) y *menoko*, en Río Bueno, que

82 Pronunciado por la Tercera Sala de Corte Suprema integrada por los Ministros Sr. Sergio Muñoz G., Sr. Pedro Pierry A., Sra. Rosa Egnem S., el Ministro Suplente Sr. Juan Escobar Z., y el Abogado Integrante Sr. Jorge Baraona G. Santiago, 21 de septiembre de 2012.

fuera declarado Monumento Nacional,[83] cuyo espíritu tutelar es llamado Juanico.

Lo interesante de la declaratoria es que protege un "complejo ceremonial", identificación de espacios sagrados en base a la presencia de una estructura, que considera cementerio o *eltun* (en uso o desuso), cursos de agua, *menoko*, lugar de recolección de *lawen*, árboles antiguos o especies de significación cultural, canchas de *palin* y *nguillatuwe*, cuevas, petroglífos, aunque pueden haber más rasgos locales, como por ejemplo los *kuel* o túmulos funerarios estudiados por el arqueólogo Tom Dillehay, donde se representa el *pillán* o volcán. En Monteverde, sitio de hace 33 mil años, vivían en domos, usando fibras vegetales, medicinas y algas.[84]

También la Región de Los Ríos cuenta con un catastro del patrimonio cultural, arquitectónico, arqueológico, inmaterial e indígena (realizado por el Gobierno Regional el año 2010), el que, aunque preliminar, entrega metodologías para continuar el registro.

Estas preocupaciones no son menores, cuando se recuerda el intento de dinamitar al Abuelito Wenteyao en Pucatrihue, la inundación de cementerios en el Alto Bio Bio, el encarcelamiento y persecución de las autoridades espirituales originarias, las colecciones de platería robadas, la destrucción de los espacios donde se recoge medicina, las patentes extranjeras sobre conocimientos ancestrales de la nación mapuche, la venta de artesanía, la intolerancia religiosa, los textiles con escritos sagrados en los museos o en las urnas de los parientes difuntos extraídos de los sitios arqueológicos.

---

83 Consejo Monumento Nacional. Decreto Nº 65, 2004. En: https://www.monumentos.gob.cl/monumentos/monumentos-historicos/complejo-religioso-ceremonial-indigena-mapuche-nolgyehue-nolguehue

84 Dillehay, Tom. "Cuel: Observaciones y comentarios sobre los túmulos en la cultura mapuche". *Chungará* 16-17, 1986, pp. 181-193; Dillehay, Tom. *Monteverde un Asentamiento Humano del Pleistoceno Tardío en el Sur de Chile*. Santiago: Lom / Universidad Austral de Chile, 2004.

Reflexión final

Definir al otro es en esta cultura dominante casi siempre un ejercicio de conquista, de apropiación o extracción. Clasificarlo[85] y describirlo, definirlo, ahora el otro me pertenece, "yo sé lo que es, incluso lo explico", me apropio[86] de su imagen en una fotografía, de su lengua, de sus ritos, revelo la palabra antigua para hacer famoso ese tema musical, uso imágenes sagradas de una nación a la que no pertenezco para el logo de mi negocio, plagio sus recetas medicinales y las patento, utilizo su sabiduría o copio sus objetos sagrados, pero desprecio a los cultores, negándoles participación económica, autoría y tomando decisiones del colectivo a conveniencia de particulares. El misterio y la espiritualidad son ávidamente consumidos.

La expresión mística, el arrobamiento, la experiencia onírica y el recuerdo parecen resquebrajar el salón de lo cotidiano y emerger incluso en la orilla de la ciencia o de un asunto judicial, haciendo un guiño desde los saberes ancestrales, propagándose en tiempos de pandemia, emergiendo como respuesta a la violencia obstétrica, a la imposición de paradigmas y tecnologías. Contados de boca en boca, los remedios parecen brotar como esporas en otoño. Que la humanidad ha mirado las estrellas y abrazado la mañana tiene un espesor en el tiempo mayor a cualquier escritura, a cualquier atisbo de lenguaje. La magia es sutil, inesperada e impactante, requiere de enormes esfuerzos, luchas, sacrificios y penurias. Sólo ahí emerge la palabra o el acto de poder.

Moverse a un punto de vista distinto al de la normalidad es casi imposible después del enorme esfuerzo que significa adscribirse en efecto a la sociedad. Casi tanto como aprender a hablar es volver al silencio y apagar la radio interna en pequeños instantes de asombro, fugaces interrupciones de la linealidad en que se construye el relato que sostiene nuestro mundo, una

85 De Luke, op.cit.

86 Tuhiwai Smith, op.cit.

pausa al círculo eterno del ego. De ahí la importancia de la lengua para transmitir estos conocimientos.

Es posible encontrar que las traducciones asociadas a estos fenómenos "sobrenaturales" tienden a ser negativos, tanto desde la religión, la ciencia, como por las identidades nacionales. Así, cuando una mujer es intuitiva se puede sentir "bruja", sin que sea realmente alguien malvado. Sin embargo, en contexto rural, siempre se referirá a una persona que practica el mal (enferma, atrae desgracia, muerte, necesidad). En el juicio ya visto de 1950, *machi* y *kalku* serán vistos como lo mismo, aunque ciertamente sean opuestos. La tensión que describe el juicio no da cuenta de las estructuras parentales y de transmisión de conocimiento, salvo la meica mencionada.

Cada territorio posee su forma, dada por su topografía. Existe una estructura, una "forma" o *az monguen*, dada por la misma naturaleza: el sol siempre va a salir en el Este y va a girar desde la derecha hacia la izquierda, no existe la posibilidad, cataclismo mediante, de que amanezca del Oeste. El sentido y dirección es entonces exactamente el contrario al reloj de manecillas de los Papalagi.[87] Es posible distinguir apropiación cultural y pérdida cultural leyendo el espacio, ya que obedece siempre a un orden, una estructura y direccionalidad. El nacimiento del sol es el "norte" en el Sur del mundo. Por eso es posible saber que alguien está inventando cuando no cumple con esta estructura, aunque puede encubrirse de santos, vírgenes o fotos de políticos que aseguren no ser interrumpidos por la fuerza.

Las prácticas mágicas no son "saberes mestizos", sino que obedecen a rígidos patrones proxémicos, socialmente establecidos y con comportamientos pautados, organizados en estructuras identificables y transmitidos por especialistas, quien lo ejerce en base a una norma hermética. El concepto de "mestizaje" relativiza el componente violento de la invasión y superposición de una cultura sobre otra. A mediados del siglo XVII, el toki Ñamku, líder militar mapuche conocido como Mestizo Alejo

87 Scheurmann, Erich (comp.). *Los papalagi. Discursos de Tuiavii de Tiavea.* España: Rba Libros, 2005.

Alejando de Vivar, hijo de una cautiva, que fuera arcabucero del lado español antes de volver con su padre, ordena quemar el bosque, lo que entra en directa contradicción con las creencias espirituales, *feyentun mapunche*, ocasionando el desbande de sus tropas.[88]

Sin antepredicativos culturales, ese paréntesis fenomenológico husserliano, se mira al otro, un legítimo otro en palabras de Maturana,[89] para distinguir el ropaje de encubrimiento y sobrevivencia, la filtración de elementos residuales del conocimiento antiguo, en una población cada día más cercana a los centros universitarios y vida alejada de los ciclos naturales. También se da cuenta de una marcada apropiación cultural, que tergiversa y comercializa para sí mismo, "cooptando" (*co-optation*),[90] los objetos sagrados, patentando las medicinas, banalizando las ceremonias, robándose hasta los dioses y diosas para pagar con tarjeta.

Desde la sociedad dominante, la persecución de prácticas no consensuadas por los conquistadores fue sistemática a través de la colonización ideológica impuesta en la zona de Valdivia, el que incluía el secuestro de niños y niñas pequeñas para su educación en misiones como Purulón y en tiempos coloniales la de Niebla. El desconocimiento de las sabidurías ancestrales se acompaña de juicios de valor peyorativos, las afirmaciones y supuestos que se leen en los procesos judiciales revelan la enorme distancia epistemológica con el mundo originario.

Las plantas se convierten en ventanas cognitivas que trenzan su saber, punitivo o sanador, para mostrar el lugar donde la magia ejerce su poder, instando a un ejercicio de razón que permita acercar distintas formas de conocimiento: su presencia o ausencia determina pautas de comportamiento, señalan espacios, linajes y roles, aunque esté prohibido mostrarlas,

88 Ñanculef, op.cit, p. 52.

89 Maturana, Humberto. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Dolmen, 2002.

90 Frank, Thomas. *One Market under God*. New York: Anchor Books, 2000.

irrumpen en los relatos, de la mano de seres míticos, el *trauko*, la *fiura*, el *camahueto*, el *cuchifilu*, los duendes, todos coexisten con la modernidad.

Una vez que se identifican para su protección especies botánicas de significación cultural, se puede intentar explicar la relevancia de una cascada, del monte, de un estero, del mallín para el equilibrio social. De esa manera, el accionar de quienes están obligados culturalmente a su defensa puede ser entendido desde la sociedad dominante.

Bibliografía

Abelar, Taisha. *Donde cruzan los brujos*. Madrid: Gaia, 1994.

Aguirre, Miguel de. *Población de Valdivia.* Lima: En casa de Julián Santos de Saldaña, por Jorge López de Herrera, 1647. En: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-7948.html

Bengoa, José. *Historia de los antiguos mapuche del sur*. Santiago: Catalonia, 2003.

Cárdenas, Renato y Villagrán, Carolina. *Chiloé. Botánica de la cotidianidad*. Chiloé: Witran Ediciones, 2005.

Caucao, Jaime y Colipan, Bernardo. *Diálogos bajo el Volcán*. Valdivia: Ediciones El Kultrún, 2019.

Citarella, Luca (Comp.). *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago: Trafkin / Programa de atención primaria en salud / Cooperación italiana. Sudamericana, 1995.

Colipan, Bernardo. "Mito y memoria en un epew williche". En: Nelson Adrián Clavería Pizarro. *Kupape taiñ rey inka atao walpa*. S/l: Centro Cultural Indígena CONACIN, 2012.

Chaer, Marcela y Jerez, Jimena. "Las plantas que curan. etnobotánica de cuatro comunidades campesinas de Chonchi, Chiloé". Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1999.

De Luke, Winona. *Recovering the sacred: the power of naming and claming*. Cambridge Ma.: South End Press, 2005.

Dillehay, Tom. *Monteverde un Asentamiento Humano del Pleistoceno Tardío en el Sur de Chile*. Santiago: Lom / Universidad Austral de Chile, 2004.

Dillehay, Tom. "Cuel: Observaciones y comentarios sobre los túmulos en la cultura mapuche". *Chungará* 16-17, 1986, pp. 181-193.

Dougnac, Antonio. "El delito de hechicería en Chile Indiano". *Revista Chilena de Historia de Derecho* 7, 1978, pp. 93-107.

Donner, Florinda. *El sueño de la bruja*. Buenos Aires: Emecé, 1998.

Donner, Florinda. *Ser en el ensueño*. Buenos Aires: Emecé, 1993.

Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Universitaria, 1995.

Frank, Thomas. *One market under God*. New York: Anchor Books, 2000.

Gaínza, Alvaro y Pérez, Cristian. "Don Manuel: el último antiguo de Niebla. La historia de su vida". Tesis de Grado para obtener el título de Sociólogo. Universidad Autónoma ARCIS, Santiago, 1993.

Gobierno Regional de Los Ríos. "Diagnóstico del Patrimonio Cultural de la Región de Los Ríos. Programa Puesta en Valor del Patrimonio". En: http://comunidadcreativalosrios.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2017/03/2011-diagnostico-patrimonio-los-rios.pdf.

González de Nájera, Alonso. *Desengaño y reparo de las guerras del reino de Chile*. Santiago: Imprenta Ercilla, 1889 [1614].

Grebe, María Ester; Pacheco, Sergio y Segura, José. "Cosmovisión mapuche". En: *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14, 1972, pp. 46-73.

Guarda, Gabriel. "El virrey Amat y los jesuitas. Los ataques a las misiones de Valdivia". *Historia (Santiago)* 6, 1967, pp. 263-283.

Herrera y Tordesillas, Antonio de: *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. [1598] En: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-643.html

Husserl, Edmundo. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Jerez Bezzenberger, Jimena. *Plantas mágicas de la costa Valdiviana. Guía etnobotánica.* Valdivia: Ediciones Kultrún, 2005.

Jerez Bezzenberger, Jimena. *Perjuicios y contraindicaciones del encarcelamiento de autoridades espirituales mapuche(machi).* Niebla: Agrupación Il Cerchio–Corazón Terrícola, 2015.

Jerez Bezzenberger, Jimena. *Plantas mágicas. Guía etnobotánica de la región de Los Ríos*. Valdivia: Ediciones Kultrún, 2017.

Koessler-Ilg, Bertha. *Cuenta el pueblo mapuche. Volumen I*. Santiago: MN editorial, 2006.

Laplantine, Francois. *Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de los sistemas de representación etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1999.

Lienlaf, Nelson; Chavez, Luis y Ñancupil, Elsa. *Püll püll foki. Herencia, presente y proyecciones*. Valdivia: Fondart Regional, 2011.

Lolas Nazrala, Marta. *Imputabilidad y culpabilidad en el caso de Juana Catrilaf*. Memoria de Prueba para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile. Santiago de Chile: Universitaria, 1961.

Mancilla Pérez, Luis y Juan. *Chiloé y machis en la recta provincia (origen, organización, rituales, maleficios y medicina).* Castro: La Ciudad de Los Césares, 1992.

Mardones Montenegro, María. "Jurisprudencia. Sección cuarta. Jurisdricción criminal". *Revista de Derecho, Jurisprudencia y Ciencias Sociales. Gaceta de Los Tribunales*, Tomo LII, 1955, julio y agosto, pp 41-102.

Maturana, Humberto. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Dolmen, 2002.

Mariani Ramírez, Carlos. *Temas de hipnosis*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1965.

Mariman, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Levil, Rodrigo y Millalen, José. ¡Escucha winka! Ensayos de historia nacional mapuche. Santiago: LOM, 2006.

Marino, Mauricio y Osorio, Cipriano. *Chiloé, cultura de la madera. Proceso a los brujos de Chiloé*. Ancud: Imprenta Cóndor, 1983.

Mariño de Lovera, Pedro. *Crónica del reino de Chile, escrita por el capitán don Pedro Mariño de Lovera. Dirijida al exmo. señor don Garcia Hurtado de Mendoza, reducida a nuevo método, y estilo por el padre Bartolomé de Escobar*. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril, 1865 [1594].

Martínez de Bernabé, Pedro Usauro. *La verdad en campaña. Relación histórica de la plaza, puerto y presidio de Valdivia*. Valdivia: Ediciones Kultrún, 2008.

Medina, José Toribio. *Historia del tribunal del santo oficio de la inquisición en Chile*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1932. En: http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-del-tribunal-del-santo-oficio-de-la-inquisicion-en-chile--0/

Medina, José Toribio. *Historia del tribunal de la inquisición de Lima 1569-1820*. Tomos I y II. Santiago: Imprenta Gutemberg, 1887.

Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco. *El Cautiverio Feliz*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 [1673]. En: http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-cautiverio-feliz--0/

Ñanculef, Juan. *Tañi mapuche kimun. Epistemología mapuche - sabiduría y conocimientos*. Santiago: Universidad de Chile, 2016.

Ocaña, Diego de. 1605. *Relación del viaje de fray Diego de Ocaña por el nuevo mundo*. Anales de la Universidad de Chile, s/d.

Olivares, Miguel de. *Historia militar, civil y sagrada de Chile*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril, 1864.

Ovalle, Alonso de. *Histórica relación del reino de Chile*. Santiago: Pehuén, 2003 [1646].

Pardo, Oriana y Pizarro, José Luis. *Especies botánicas consumidas por los chilenos prehispánicos*. Santiago: Mare Nostrum, 2005.

Pino Saavedra, Yolando. *Cuentos folclóricos chilenos. Antología*. Santiago: Universitaria, 1978.

Roco del Campo, Antonio. *Notas del folklore chileno*. Santiago: Gutenberg, 1939.

Romo Sánchez, Manuel. "Ambrosio Sáez de Bustamante. Procesado por la inquisición por el delito de francmasonería". *Revista Cuatrimestral Archivo Masónico* 17, 2009, pp. 29 - 46.

Romo Sánchez, Manuel. *Diccionario de brujería de Chiloé*. Santiago: Platero. 1997.

Rosales, Diego de. *Historia general del reino de Chile, flandes indiano*. Tomos 1, 2 y 3. Santiago: Andres Bello, 1989 [1674].

Saldivia, Salustio. *Mariküga. Entre historia y memoria.* Mariquina: Imprenta América, 2011.

Scheurmann, Erich (Comp.). *Los papalagi. Discursos de Tuiavii de Tiavea.* España: Rba Libros, 2005.

Treutler, Paul. *Andanzas de un alemán en Chile 1851-1863.* Santiago: Editorial del Pacífico, 1958.

Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*. London: Zed Books, 1998.

Urbina, Simón y Adán, Leonor. "La ciudad de Valdivia y su jurisdicción: elementos para una Historia Indígena en el período Colonial Temprano". En: https://www.researchgate.net/publication/265924197_La_ciudad_de_Valdivia_y_su_jurisdiccion_elementos_para_una_Historia_Indigena_en_el_periodo_Colonial_Temprano

Valenzuela, Eduardo. *Maleficio. Historias de hechicería y brujería en el Chile colonial*. Santiago: Pehuén, 2013.

Vivar, Jerónimo de. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago: Instituto Geográfico Militar. 1966 [1558]. En: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8175.html .

Presencias faunísticas en prácticas mágicas y adivinatorias de pueblos mayas contemporáneos[1]

Fernando Guerrero Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen
La intervención de los animales en las prácticas mágicas y adivinatorias de pueblos mayas actuales se erige no sólo como un campo temático factible, sino pertinente para pensar su existencia como dispositivos comunicadores de intenciones y mensajes entre humanos y no humanos. En este ensayo se presentan estampas de la participación de la fauna en procesos mágicos y mánticos que develan la naturaleza diversa del universo zoológico para los grupos mayas y las interconexiones que desdibujan la frontera con el mundo humano.
Palabras clave: animales, magia, adivinación, mayas, cosmovisión

Abstract
The intervention of animals in the magical and divinatory practices of current Mayan peoples stands not only as a feasible thematic field, but also pertinent to think about their existence as communicating devices of intentions and messages between humans and non-humans. This essay presents pictures of the participation of fauna in magical and mantic processes that reveal the diverse nature of the zoological universe for Mayan groups and the interconnections that blur the border with the human world.
Keywords: animals, magic, divination, Mayan, worldview

1 Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IA400220: "El vínculo persona-ambiente entre los tojolabales y sus vecinos (tseltales y chujes): cosmovisión, relaciones históricas y fronteras etnolingüísticas".

En el comienzo de toda consideración acerca de los animales está, o debería estar, la sorpresa, la sorpresa de que ellos existan
Jean-Christophe Bailly, *La forma animal*

Introducción

Las palabras de Bailly encuentran eco en las de Alfredo López Austin quien reflexiona, en un ensayo clasificatorio de la fauna maravillosa mesoamericana, sobre los adjetivos que pueden merecer los seres animales para las sociedades de aquella tradición: "fabulosa, fantástica, asombrosa… Todos estos calificativos parecen cuadrar al complejo cultural que se forma en la confluencia del mundo animal y el apasionado intento del ser humano por aprehenderlo con el intelecto y la emoción".[2] La extrañeza permanente, que a su vez es desconcertante cercanía, con la que la humanidad ha lidiado frente al universo faunístico, ha desencadenado, a lo largo del tiempo y en todas las geografías, medios para entrar en contacto, vehículos comunicativos que, si algo puede caracterizarlos, es la diversidad y complejidad de sus naturalezas. De todos estos dispositivos relacionales, los mágicos y mánticos son, sin duda, excelentes vías para adentrarse en los vínculos profundos que las sociedades mantienen con aquellos seres que median con lo divino: los animales.[3]

Esa asociación entre la fauna y las prácticas mágicas y adivinatorias de pueblos mayas contemporáneos es la que interesa estudiar en este ensayo. No obstante, debido a que el tema es amplio, que su tratamiento cabal plantea un reto intelectual

2 López Austin, Alfredo. "Fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)". En Millones, Luis y López Austin, Alfredo (eds.). *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013, pp. 31-91.

3 De la Garza, Mercedes. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1984, p. 45.

nada trivial y que exige espacios más extensos, lo que aquí se ofrece son estampas, viñetas que pretenden mostrar el abanico de las interacciones entre humanos y animales vía la magia y la adivinación. Para ello, es necesario hablar en primer lugar de estos dos últimos conceptos, poniendo énfasis en las particularidades que adquieren al ser pensados desde la tradición mesoamericana, en la que es posible ubicar a los pueblos mayas. Esto permitirá adentrarse en algunos procesos mágicos en los cuales está involucrada la fauna, especialmente los relacionados con las condiciones dinámicas de salud y enfermedad de las personas. Fuertemente vinculados a estos últimos, se abordarán ciertos procedimientos de adivinación marcados por la presencia trascendental de los animales, así como la relevancia de la percepción e interpretación de los sucesos que los conforman. La exposición de dichas estampas consentirá delinear algunas reflexiones finales respecto a la propia naturaleza de la fauna de acuerdo con aspectos de las cosmovisiones de los pueblos mayas, así como impresiones sobre el papel de las prácticas mágicas y adivinatorias en la vida de dichas sociedades.

Sin embargo, antes de proceder con el esquema propuesto, es imprescindible establecer algunas coordenadas que ayuden a ubicar las operaciones y concepciones culturales que se tocarán en este texto, con respecto a las sociedades que las producen. En ese sentido, conviene decir que los pueblos mayas contemporáneos se ubican geográficamente en el sur y sureste de México (con excepción de los huastecos o *teenek*, que habitan en el norte del estado mexicano de Veracruz y sur de San Luis Potosí, en la Costa del Golfo de México), a lo largo de buena parte del territorio de Guatemala, zonas de Belice y algunas áreas fronterizas de Honduras con el país guatemalteco.[4] Siguiendo el criterio lingüístico, en la actualidad son hablados 30 idiomas

4 Schumann, Otto. "Las lenguas mayas actuales, ubicación y procesos que las afectan". En Borden Eng, Rubén y Guerrero Martínez, Fernando (comps.). *Caminos culturales mesoamericanos. Obras completas de Otto Schumann Gálvez. Volumen 1. Artículos y ensayos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, 2016 [1993], p. 254; Millán, Saúl. "Presentación". En Millán, Saúl (coord.). *Las culturas indígenas*

agrupados dentro de la familia maya en la región antes descrita (ver Figura 1), los cuales han sido clasificados en diferentes ramas y grupos de acuerdo con su origen y parentesco.[5]

El desarrollo histórico de los pueblos mayas se remonta al primer milenio AC. y hasta nuestros días, en el cual "es posible visualizar una amplia multiplicidad de expresiones con matices distintos, de tal manera que se abre la posibilidad de varias culturas mayas, como la prehispánica, la colonial y la contemporánea, así como también la cultura maya de las Tierras Bajas o de las Tierras Altas".[6] Las transformaciones sociales, culturales, económicas, políticas y religiosas que han encarado los pueblos mayas a lo largo de su devenir son vastas, complejas y en muchos casos agudas, sin embargo, como expresa Andrés Fábregas, las culturas indígenas "han cambiado en varios de sus rasgos sin perder sus perfiles propios".[7] Es así que las relaciones que cada uno de los grupos etnolingüísticos mayas ha establecido con los "otros" en distintos momentos de su historia (léase "otros" como otros pueblos mayas y mesoamericanos, los españoles conquistadores y religiosos, los ladinos y mestizos, el estado-nación, la sociedad "mexicana", los extranjeros, etc.), son sumamente diversas y han marcado de formas muy particulares el desarrollo de su vida, a pesar de presentar también similitudes y convergencias con otros pueblos. Evidentemente, esta situación se refleja en sus prácticas culturales, cambiantes

de México. Atlas nacional de etnografía. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018, pp. 25-51.

5 Véase Kaufman, Terrence. "Aspects of the lexicon of proto-Mayan and its earliest descendants". En Aissen, Judith, England, Nora y Zavala, Roberto (eds.). *The Mayan Languages*. Londres y Nueva York: Routledge, Routledge Language Family Series, 2017, pp. 66-67.

6 Izquierdo, Ana Luisa. "Introducción. La identidad maya". En Martínez de Velasco, Alejandra y Vega, María Elena (coords.). *Los Mayas: voces de piedra*. México: Ámbar Diseño, 2011, p. 17.

7 Fábregas Puis, Andrés. *El mosaico chiapaneco. Etnografía de las culturas indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012, p. 11.

y heterogéneas, ancestrales y modernas a la vez, entre las que podemos ubicar a aquellas que tienen que ver con la magia y la adivinación. Pero antes de explorar algunas de las estampas sobre la praxis mágica y mántica en la trama de sus nexos con el mundo animal, conviene apuntar algunas palabras sobre el contexto general respecto a la naturaleza de dichas nociones.

Magia y adivinación en Mesoamérica y el área maya

La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana pueden ser entendidas como procesos que permiten la conexión y comunicación entre diferentes ámbitos y entes del mundo. Para comprender la naturaleza de estas prácticas como tejidos conductores de información y voluntades entre seres, es necesario partir de la idea de la existencia de dos grandes espacios-tiempos según el pensamiento de los pueblos en cuestión. Si bien la forma de nombrarlos varió en el tiempo y a lo largo y ancho del área mesoamericana, así como cambia de acuerdo con distintos autores, probablemente es Alfredo López Austin quien ha estudiado y sistematizado las diversas expresiones y contenidos de dichas esferas en la tradición religiosa mesoamericana. De manera sucinta, el historiador señala que los ámbitos espacio-temporales referidos son:

> El divino o *anecúmeno* y el mundano o *ecúmeno*. Los ámbitos son coexistentes, pero uno de ellos (el divino) fue y es causa y razón del otro (el mundano), y se cree que su existencia continuará aún después de la desaparición de este mundo. El tiempo-espacio divino sólo está ocupado por dioses y fuerzas. El mundano es el propio de las criaturas. Sin embargo, los dioses y las fuerzas también ocupan el ámbito ecuménico, ya sea en forma permanente o cruzándolo en su tránsito.

> La comunicación entre ecúmeno y anecúmeno es constante. El paso se realiza en ambas direcciones por numerosos umbrales.[8]

Parte sobresaliente de la transmisión de mensajes entre ambos espacio-tiempos y sus respectivos ocupantes se da, en efecto, a partir de las prácticas mágicas y adivinatorias. También es cierto que este intercambio es posible debido a que los seres que habitan y transitan el ecúmeno y anecúmeno viven, en su propia forma y existencia en el mundo, características de los dos ámbitos. De ahí que se diga que todos los pobladores del universo se componen, ya sea en momentos específicos de su vida o de manera transitoria, de una o varias sustancias sutiles y ligeras, típicas de las divinidades, llamadas en la terminología mesoamericanista como "entidades anímicas", y otra sustancia pesada y dura, una cáscara o envoltura que sirve de contenedor de las primeras, comúnmente tratada como el cuerpo.[9] Estos dos rasgos (los dos espacio-tiempos y los dos tipos de sustancias constitutivas de los seres) resultan fundamentales en el entendimiento de las dinámicas asociadas a la magia y la adivinación.

La condición del ser humano como producto divino y poblador de un espacio-tiempo creado en su beneficio, pero nunca totalmente asible a él, en conjunto con las propiedades conectiva y comunicativa, como ensamblaje que se convierte en acción directa o indirecta, conforman la base de los procesos mágicos. De manera consciente o inconsciente, las personas únicamente están capacitadas para percibir la sustancia pesada del universo, particularmente en situaciones normales de vigilia; aquellas que se saben compuestas por sustancia divina conocen

8 López Austin, Alfredo. "Sobre el concepto de cosmovisión". En Gámez Espinosa, Alejandra y López Austin, Alfredo (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015, p. 26.

9 Martínez González, Roberto. *El nahualismo*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 499.

que el origen de los fenómenos que mueven el mundo proviene del ámbito invisible del cosmos, por lo que:

> El hombre pretende ganarse la voluntad de los dioses sometiéndose a ellos con acciones estrictamente reguladas como la oración, la ofrenda o la mortificación. Pero creyéndose parcialmente divino en un mundo ocupado por criaturas igualmente divinas, también crea técnicas de comunicación eficaz con la parte invisible de los seres que lo rodean. Se enfrenta así a la realidad subyacente de su mundo en un mismo plano –de dios a dios–, con una familiaridad que oscila entre el convencimiento y la agresión, entre la justa reciprocidad y el engaño, entre el diálogo abierto y el ataque furtivo. Ejerce la magia.[10]

Es así como podemos entender la magia en el contexto cultural mesoamericano. Como se decía líneas arriba, las expresiones al respecto son diversas, incluso al interior de los pueblos mayas; variados son también los procedimientos mágicos usados por neófitos y especialistas. Antes de describir someramente las técnicas mágicas, conviene apuntar algunas palabras sobre estos últimos, los especialistas de la magia (llamados "magos" o "chamanes" según diferentes posturas teóricas[11]), que, como es de suponerse, presentan mayores baterías de acción que los individuos comunes, gracias a los poderes que han obtenido.[12]

10 López Austin, Alfredo. "La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana". *Arqueología Mexicana* 69, 2004, p. 23.

11 Véase Arnauld, M. Charlotte y Dehouve, Danièle. "Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala". *Tiempos de América* 1, 1997, pp. 26-27.

12 Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia. "Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual". En Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 36-43.

En ese sentido, hay que decir que existieron y persisten hoy en día diferentes clases de especialistas. Por ejemplo, entre los tojolabales de Chiapas, México, estas personas son llamadas comúnmente "vivos" debido al "don" que tienen y que se dice recibieron de Dios,[13] gracia que los faculta para desempeñarse como curanderos, hueseros, pulsadores, parteras, humanos atmosféricos (que ostentan el poder del rayo, arcoíris, viento o torbellino) y brujos, todo aquel que posee un *alter ego* perjudicial o no, a la vez que existe una clasificación de estos "vivos" dependiendo de su función y su poder: unos ligados a la agricultura, otros a la salud, los que fungen como auxiliares y los maléficos, entre los más sobresalientes.[14] No obstante, hay especialistas que aún en el siglo pasado mantenían el prestigio de su poder, pero que ahora prácticamente han desaparecido, como es el caso del *ilum k'inal* entre los popti' o jacaltecos:

> Un tipo muy curiosos de chamán, que no tiene paralelo entre los otros grupos mayas, es el *ilum k'inal*, "observador del tiempo" (*ilum*, "el que observa", *k'inal*, "tiempo"). De ellos hay varios en Jacaltenango ahora, uno de ellos es uno de los Regidores. Son hombres que tienen una virtud innata, localizada aparentemente de forma vaga en su mirada fija, con la que protegen a la comunidad y toda su gente de cualquier daño. Se cree que con el solo acto de mirar algún determinado peligro, puede eliminarlo.[15]

13 Gómez, Antonio. "El *Luúmk'inal* o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los 'vivos' y los 'cabeza de piedra' en el espacio terrestre", *Anuario de Estudios Indígenas* 6, 1996, p. 53-64.

14 Gómez, Antonio, Palazón, María y Ruz, Mario. *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas, 1999, p. 135.

15 La Farge, Oliver y Byers, Douglas. *The year bearer's people*. Nueva Orleans: The Tulane University of Lousiana Press, 1931, p. 142.

El poder de la mirada también se reflejaba en el nombre de los curanderos en la zona maya *q'anjob'al*, en Guatemala, pues se tiene el registro del llamado *ilom pixan*, "mirador del alma" que, con solo observar a la persona, este especialista de la magia y la adivinación podía conocer tanto el padecimiento que sufría como su causa,[16] que es básicamente lo mismo que sucede con el *j-ilol* tsotsil de los Altos de Chiapas, pues "el término *j-ilol* tiene un sentido epistémico en el pensamiento maya-*tsotsil*, que significa ver a detalle la salud de la persona, determinar enfermedades, ya sea algún mal físico o un malestar. El *j-ilol* mentaliza a las personas que padecen e interiorizan su pérdida física o emocional".[17] Además, es interesante regresar a la reflexión local q'anjob'al sobre la condición de los *ilom k'inal* de considerar que "en sus corazones son verdaderamente poderosos",[18] ya que puede ser vista como la facultad de poseer conocimientos y sabiduría, en consonancia con su poder de visión. En este sentido, entre los yucatecos de la época colonial, las facultades de los especialistas rituales avocados a la magia y la adivinación "para interpretar y transmitir los mensajes sagrados se manifiestan en la voz *ah na'at*, que atribuye al personaje que se dedica a este tipo de actividades el ser discreto, entendido, sesudo; al igual que en *na'at ach*, hombre que mira los inconvenientes y lo que puede ser y suceder".[19] Por su parte, en torno a dichos especialistas entre los *kaqchikeles* coloniales, destaca la creencia en un ente sobrehumano que podía presentarse ante una persona para comunicarle alguna información especial

16 La Farge, Oliver. *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango en 1932*. Guatemala: Cholsamaj/ Ediciones Yaxte', 1994, p. 184.

17 Hernández, Miguel. "El *j-ilol* y el *j-ak'chamel* en los altos de Chiapas". En Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, p. 231.

18 La Farge, op.cit., p. 157.

19 Chávez, Mónica. *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*. México: UNAM, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2013, p 289.

o "concederle el don de la adivinación".[20] Al respecto de cómo una persona llegaba a convertirse en adivino, se menciona lo siguiente:

> La práctica ritual se centraba en la adivinación y la curación, estando ambas estrechamente entrelazadas. Se creía que los individuos nacidos bajo ciertos "soles" del calendario de 260 días tenían potencial adivinatorio, pero el reclutamiento inicial dependía de cierta prueba de clarividencia, aparentemente el resultado de cierta clase de sueño [...] Los Kaqchikeles llamaban a estos clarividentes *saqwachinel*, con base en el término "soñar". Los sueños podían ser presagios del futuro por derecho propio y algunos individuos podían no hacer otra cosa como adivinadores [...] Otros empezaban el largo entrenamiento formal para comprender las potencias tanto del tiempo terrestre como del tiempo cósmico y para ser capaces de interceder exitosamente con los seres sobrenaturales.[21]

Se distingue claramente la íntima relación que existe entre el "don" adquirido por un especialista ritual y el sueño, además de que se reitera la asociación entre el adivino y el curandero, ya que ambos podían ser una misma persona en el sentido de las funciones que desempeñaban. De esa forma sucedía entre los mayas yucatecos de la época colonial, pues "adivinar (*k'intah*), echar suertes, también significa medicar, lo que nos lleva a la íntima asociación entre la adivinación y la aplicación de la

20 Hill, Robert. *Los Kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700.* Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies / Cholsamaj, p. 111.

21 *Ibid.*, p. 123.

terapia curativa al enfermo, al parecer nociones difíciles de separar".[22]

Como sistema, los procesos mágicos y mánticos casi siempre incluyen la combinación de diferentes técnicas de forma articulada para lograr su cometido. En una de las monografías más recurridas sobre el tema de la adivinación, Barbara Tedlock describe que entre los k'iche' de Momostenango, Guatemala, el procedimiento mágico-adivinatorio "es un evento llamado *ch'obonik* ('entender'). El entendimiento es logrado al combinar varias acciones: la mezcla, toma y disposición de pilas de semillas de *tz'ite'*; la cuenta e interpretación de los 260 días del calendario adivinatorio, y el salto y habla de la sangre del adivino".[23] Sin entrar en detalle en la descripción de este proceso, sólo se hará referencia al último punto que destaca la cita, que es el del "salto y habla de la sangre", ya que muestra la profunda interrelación e interconexión de la magia y la adivinación con la naturaleza.

Tras haber dispuesto adecuadamente todos los instrumentos del ritual de adivinación, el especialista ritual k'iche' requiere de invocar tanto a los cargadores de los días como a los montes sagrados del entorno, los cuales son eminentemente personificados y traídos a un espacio determinado justamente mediante las semillas de *tz'ite'* y algunos cristales, que establecerán, según su disposición en el escenario de la adivinación, ciertas jerarquías divinas. De esta manera, el adivino procede a realizar la cuenta calendárica-ritual, a la par de que comienza a interpretar los saltos de su sangre y los tirones de sus músculos, "movimientos que reflejan, en un nivel microcósmico, la descarga del relámpago sobre los ríos del macrocosmos".[24] Es decir que, en un mismo evento ritual, se están congregando en el espacio a los entes divinos que controlan el entorno y dominan el paisaje

22 Chávez, op.cit, p 287.

23 Tedlock, Barbara. *Time and the Highland Maya*. Nuevo México: University of New Mexico, 1992, p. 153.

24 Ibid., p. 201.

local, a los señores de los días y a la potencia eléctrica y divina del rayo, como energía trascendental que transmite un poder especial. Como concluye la citada autora, "el sistema sanguíneo aparece como una especie de adivinación, ya que procede de acuerdo con oposiciones binarias y está dirigido a investigar la salud privada de una persona".[25] Además, la forma de adquisición de poderes para un adivino k'iche', en resonancia con la creencia colonial de los kaqchikeles mencionada líneas arriba, se atribuye al haber sido golpeado por el hacha de *Coxol*, un ente sobrehumano de tamaño pequeño asociado con el color rojo, quien da el poder en forma de rayo a la sangre de la persona que lo recibe, adecuándolo para comprender y recibir mensajes del mundo natural y sobrenatural.[26] Finalmente, de esta forma, es posible afirmar que la técnica mágica-mántica está dada por la adquisición interior de un fenómeno atmosférico, es decir, adivinar es recibir el rayo y comprender el estruendo interior.

Dicho esto, en un intento por clasificar las técnicas mágicas, se han propuesto tres maneras de incidir en ese ámbito normalmente ajeno al humano, las cuales encuentran correspondencia en aquellas presentes en los procedimientos mánticos. La primera es la *acción directa*, en la cual el especialista debe ubicarse en el ámbito de las deidades para ejercer acciones particulares, ya sea de convencimiento o incitación, amenaza o engaño, con el fin de lograr un objetivo determinado; la segunda, que es la *construcción del modelo*, radica en la elaboración de una copia o imagen manejable del ser, espacio o agente al que se requiere aplicar alguna acción para cambiar una situación específica; mientras que la tercera, definida como el *viaje extático*, comprende la separación de una de las entidades anímicas del mago, ya sea mediante el uso de algún psicotrópico o diversas penitencias, y su traslado al anecúmeno para interactuar con los dioses y transformar la realidad.[27]

25 Ibid..

26 Ibid., pp. 134-135.

27 López Austin, "La magia", op.cit., pp. 24-28.

En el caso de la adivinación, aunque también conlleva el ejercicio de acciones decisivas, su núcleo se ubica en mayor medida en la percepción e interpretación de signos, de manera que entender el orden oculto en el universo, lo desconocido para el ser humano, ha sido una ocupación y una necesidad de todos los grupos humanos a través del tiempo y en distintas geografías.[28] La adivinación, como un conjunto diversificado de prácticas y saberes, implica una relación necesaria con otros seres, pertenecientes tanto al mismo ámbito del ser humano como a uno distinto o más allá de él. Como afirman Sotelo y Craveri, "en múltiples tradiciones religiosas se han desarrollado distintos medios para adivinar el futuro; en todos se requiere de un intermediario que, a través de un aprendizaje, transmita la voluntad divina o interprete el orden del universo".[29] No obstante, es posible afirmar que lo que subyace a toda adivinación es justamente la interpretación de los signos mediante los cuales es expresado un mensaje, un orden, una intención. Sin embargo, la cantidad y diversidad de estos signos es bastante grande y compleja. Para las autoras citadas antes, éstos pueden dividirse, en especial para el contexto maya, en: (1) signos premonitorios, los cuales presuponen un orden preestablecido en el mundo natural que es factible leer, pero que sólo un experto puede interpretar, por ejemplo, la astrología, los augurios y auspicios; y (2) los signos indagatorios, que presuponen que el futuro es dominado por la voluntad divina, la cual consiente indicar el curso del futuro a través de mensajes.[30]

28 Bloch, Raymond. *La adivinación en la antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 7; Annus, Amar. "On the beginnings and continuities of omen science in the ancient world". En Annus, Amar (ed.). *Divination and interpretation of signs in the ancient world*. Chicago: The University of Chicago, 2010, p. 1.

29 Sotelo, Laura y Craveri, Michela. "La adivinación y las semillas: modelos míticos en el universo k'iche'". En De la Garza, Mercedes y Valverde, María del Carmen (eds.). *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2013, pp. 169-170.

30 Ibid., p. 170.

La complejidad inherente a los tipos de signos y sus manifestaciones, así como al papel que toma el especialista en interpretarlos, ha originado que varios autores consideren distintas formas de adivinación: "existen, en verdad, dos maneras fundamentales de adivinación que encontramos según la civilización en que una u otra se hayan desarrollado".[31] Para Bloch, una de ellas es la adivinación inspirada, en la que el especialista recibe el influjo divino a través de reglas muy estrictas que varían de acuerdo con la época y el lugar, mientras que la segunda es la adivinación inductiva o basada en señales, que se caracteriza justamente por la interpretación de éstas últimas e implica que la divinidad ha manifestado su voluntad y anunciado el futuro en tal o cual orden de la naturaleza, "y el simbolismo de las señales, a menudo muy complejo, es la incógnita a interpretar que se ofrece al adivino o bien al simple particular".[32]

Refiriéndose a los antiguos nahuas, Todorov considera también dos tipos de adivinación, la cíclica y la puntual: la primera estaría dada principalmente por el influjo del calendario, en el que cada fecha tiene una carga distinta y sería una especie de adivinación sistemática ya establecida; mientras que la segunda tomaría la forma principal del presagio, y en la cual todo acontecimiento que salga de la normalidad, del orden común, será interpretado como anuncio de otro acontecimiento que habrá de ocurrir, por lo que la noción de casualidad no existe.[33] En general para el ámbito mesoamericano, López Austin clasifica las técnicas adivinatorias en tres tipos, siguiendo su propuesta para las técnicas mágicas: a) la *acción directa*, que radica en la sabiduría y poder del adivino, quien interpreta en libros sagrados o a partir de ciertos fenómenos o sucesos aquello que está oculto; b) la *construcción del modelo*, en donde el adivino crea un escenario propicio para conocer algo en parti-

31 Bloch, op.cit., p. 7; Annus, op.cit., p. 8.

32 Ibid., p. 9.

33 Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, tercera edición, 2003, pp. 70-71.

cular, valiéndose de diferentes elementos, como pueden ser los granos de maíz o de otras plantas; c) el *viaje extático*, en el cual el adivino, a través de diferentes alteradores de la conciencia, ya sean sustancias o ejercicios, modifica su percepción para ver lo desconocido.[34]

Se quiere destacar, más allá de las diversas taxonomías de la magia y la adivinación, que lo subyacente a éstas es, por un lado, el establecimiento de conexiones y comunicaciones, y por el otro, la percepción e interpretación de los signos, mediante las cuales se establecen relaciones con diferentes seres, ya sea para descubrir su voluntad o intención, la cual afecta al ser humano y viceversa, o para encontrar el orden, o más bien el flujo de sucesos interconectados que existen en la realidad. Además de ser una herramienta para comprender el cosmos, tanto espacial como temporalmente, la magia y la adivinación implican un conocimiento del sistema de relaciones causales que ocurren en el universo, de sus significados ocultos.[35]

Una de las partes fundamentales de los procesos mágicos y mánticos puede entenderse como una especie de lectura y traducción de la realidad, sea cual sea el tipo de signo en cuestión. De esta manera, los especialistas antiguos, llámense magos, adivinos o de cualquier otra forma, "leían" en los códices el destino o la suerte de una persona; "leían" en la sangre la enfermedad que aqueja a una persona y el provocador de la misma; "leían" en los fenómenos naturales y en el comportamiento de los seres del entorno la ocurrencia de diferentes eventos; "leían" en los sueños los sucesos del mundo oculto, sobrenatural; y "leían" en el agua, el fuego, en semillas, piedras, espejos y otros objetos los signos que reflejaban el papel de algo en el universo. Y hay que recalcar que, salvo la lectura de los códices, todo lo anterior se

34 López Austin, "La magia", op.cit., p. 29.

35 Sotelo, Laura y Craveri, Michela. "La adivinación y las semillas: modelos míticos en el universo k'iche'". En De la Garza, Mercedes y Valverde, María del Carmen (eds.). *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2013, p. 171.

sigue aplicando entre los grupos indígenas contemporáneos. A su vez, la traducción es necesaria porque el "lenguaje" en el que se presentan los diversos signos no es un lenguaje común, cotidiano, al alcance de cualquier persona, por lo que "es claro que la interpretación y comunicación de la realidad divina requiere del uso de un lenguaje sagrado, esotérico y, a su vez, divino";[36] un lenguaje "otro". Es decir que, para interpretar correctamente un signo, el mago-adivino debe conocer el "lenguaje" propio en el que está expresado, mientras que, para actuar en respuesta al mensaje, debe recurrir también al uso de dicho "lenguaje", hacer una traducción adecuada. Aquí es donde resulta evidente que el tratar de comprender los sistemas adivinatorios sin considerarlos como una forma de relación del humano con otros seres y ámbitos, es impertinente, pues en la manera de percibir las señales, de interpretarlas y de actuar en consecuencia, subyace siempre una interacción con ese "otro".

Los animales en los procesos mágicos y mánticos mayas

La fauna cumple con papeles muy variados y complejos al seno de los procesos mágicos y adivinatorios en tierras mayas. Uno de los más sobresalientes, sin duda, es su condición de configurarse como parte indisoluble de la persona humana y, a la par, de los especialistas rituales que ejercen la magia y la adivinación, lo cual está relacionado con los propios poderes de las personas señaladas. No obstante, este hecho no ha sido sencillo de asir intelectualmente, de forma que se ha constituido como uno de los temas trascendentales de la antropología de los pueblos mayas.[37] Las complicaciones más grandes provienen, por un lado, de la imbricación de varios fenómenos

36 Ibid., p. 171.

37 Medina, Andrés. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000, p. 314-318.

distintos y el intento de los académicos por desmenuzarlos para su comprensión, y por otro, del hecho de utilizar analogías de corte etnohistórico y etnográfico provenientes de los pueblos del centro de México para aplicarlas al ámbito maya. Sin embargo, es justamente la naturaleza de las relaciones del ser humano con los animales lo que se encuentra en el meollo del asunto. Los conceptos que se encuentran en el epicentro de esta problemática son los de *nahualismo* y *tonalismo*, generados desde y a partir de datos de los pueblos nahuas del altiplano central mexicano. Lo que es una realidad es el hecho de que los especialistas en el tema están divididos en cuanto a si es recomendable o no el uso de estas nociones en todos los pueblos de tradición mesoamericana. Para expresar de manera sucinta las características de ambos términos, conviene citar textualmente las palabras de Bartolomé y Barabas:

> Dicha concepción propone una "teoría de las almas" en la que los seres humanos tienen una o más entidades anímicas compañeras, ya sean animales o fenómenos atmosféricos (rayos, truenos, centellas, etc., pero concebidos también como entidades anímicas), que nacen junto con el individuo y que serán sus co-esencias durante toda la existencia, constituyendo una fuerza vital externa pero asociada a la vida humana. De acuerdo con esta teoría todos los seres humanos poseen un *tonal*, una fuerza vital acompañante, pero sólo unos pocos están dotados de la capacidad de transformarse en su *alter ego*, lo que se conoce como "nahualismo" en lengua náhuatl.[38]

38 Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia. "Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual". En Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 24-25.

Como ya lo han notado diversos autores desde hace varias décadas, entre algunos grupos mayas estas nociones parecen mezclarse, por lo que se ha señalado que esa situación dificulta su aprehensión. También se ha discutido si en realidad existe la transformación física del humano en animal y viceversa, o si ésta es más bien onírica. Un ejemplo se puede ver mediante los datos recopilados por Mario Ruz con los tojolabales chiapanecos, entre quienes se ha traducido el término *wayjel* como nagual, pero que supuestamente comprende igualmente la idea de *tonal*, "pues cumple con frecuencia tanto el papel de animal compañero, con destino común, como el de animal ocupado por el espíritu (*altsil*) de un 'vivo'. Así, mientras algunos tojolabales consideran que el *wayjel* es sólo un emisario del 'vivo', otros creen que éste puede ocupar 'realmente' el cuerpo del animal y/o sufrir sus experiencias".[39] Para este pueblo maya, un "vivo" es aquella persona que posee un don especial, un poder divino que lo faculta para ejercer actividades fuera del alcance de los demás, entre los que se encuentran los brujos, curanderos, hueseros, pulsadores, humanos-rayo y otros especialistas. Cabe mencionar que el nombre del ente que se describe como nagual entre varios pueblos mayas contiene la raíz *way*, del verbo "dormir". Algunos autores creen conveniente distinguir los fenómenos de nahualismo y tonalismo, pero que su combinación no se debe simplemente al azar o sólo a la confusión de las personas "pues ambas derivan de una misma concepción cultural: la de la existencia de relaciones privilegiadas entre ciertos hombres y ciertos animales y, más generalmente, entre seres que pertenecen a diferentes planos cósmicos".[40]

39 Ruz, Mario. "Médicos y *loktores*. Enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales". En Ruz, Mario (ed.). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Volumen III. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1983, p. 175.

40 Navarrete, Federico. "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano". En Navarrete, Federico y Olivier, Guilhem (coords.). *El héroe entre el mito y la historia*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000 p. 159.

Estas relaciones tienen varias características, pero quizá una de las más importantes es la asociación entre la jerarquía, fuerza y/o posición social de una persona, con el poder depredador, la astucia, potencia y otros rasgos particulares de los animales ligados al humano. Por ejemplo, entre los tseltales de Pinola, hoy Villa Las Rosas, en donde el concepto de nahual y tonal se funden, se registró que "gallos, perros, mariposas, gavilanes, etc., pueden ser nahuales de hombres comunes, pues tienen una característica en común: son relativamente inofensivos y de un rango poco elevado [...] Los brujos suelen tener nahuales potencialmente peligrosos, pero no necesariamente animales de presa",[41] entre los que destacan los toros y carneros como animales domésticos, y los monos y jaguares entre los silvestres. Para los tsotsiles, grupo muy cercano lingüística y culturalmente a los tseltales, existen diferencias significativas en las creencias respecto al nagua, llamado en la propia lengua *vayijelil*:

> Hay *vayijelil* poderosos y débiles, lo que generalmente asocian al tamaño del animal. Entre los poderosos están, en orden de importancia, el *muc'ta bolom* (jaguar), el león (puma), coyote —éstos tres son mencionados frecuentemente como los más poderosos— *te'elchon*, oso (que por estas tierras no hay), mono, gato de monte, águila grande y venado; todos, animales que no se dejan matar fácilmente. También se menciona el perro negro. Poseer un águila, *muc'ta chon*, sitúa a la persona en el más alto nivel de poder; se dice que es un animal tan importante y poderoso que hasta aparece en diversas banderas.

41 Hermitte, Esther. "El concepto del *nahual* entre los mayas de Pinola". En McQuown, Norman A. y Pitt-Rivers, Julian (comps.). *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1970, pp. 375-376.

Entre los chujes, existe incluso una diferenciación entre las personas que se ven envueltas en una relación con un animal, ya que hay especialistas rituales, como los brujos o *aj b'al*, que se dice que su madre los pare inmediatamente después o al mismo tiempo que su animal, y que es necesario llevar presentes a una cueva especial en donde se ofrecen al "alcalde" del animal, mientras que, en otros casos, el animal ya se encuentra dentro del cuerpo del recién nacido que será brujo.[42] Para los pueblos mayas que conservan aún el calendario ritual-adivinatorio de 260 días, como es el caso de los chujes, existen días-deidades, llamadas *K'u akwal* (día-noche) u *Oras* (del español 'horas'), que influyen en la persona que nace bajo su signo, pueden ser propicios para desempeñar actividades particulares, o se reconocen como protectores de ciertos animales domésticos, por ejemplo *Tox*, que se dice cuida a las vacas, *Mulu* que protege a los chompipes ("pavo" o "guajolote"), *Elab* a los perros o *Tzikin* a las gallinas.[43] Esta situación de que los animales tienen sus dueños o protectores, que casi siempre son identificados con personajes sobrenaturales llamados genéricamente como "dueños de los cerros" o "dueños del monte", adquiere especial importancia debido a que se ven envueltos en dinámicas de salud-enfermedad-atención por ser las contrapartes, compañeros o coesencias del ser humano, pero que viven al interior de montañas sagradas. Etnográficamente, esto ha sido documentado de manera especial entre los k'iche', los tseltales y los tsotsiles.[44] Es probable que el ejemplo de los tsotsiles zinacantecos sea el que mejor ilustra la relevancia de estas concepciones y su conexión con las prácticas mágicas que restauran la salud de un individuo enfermo.

42 Piedrasanta, Ruth. *Los Chuj: unidad y rupturas en su espacio*. Guatemala: Armar Editores, 2009, p. 332.

43 Ibid., p. 50.

44 Zamora, Alonso. "Coyote drums and jaguar altars: Ontologies of the living and the artificial among the K'iche' Maya". *Journal of Material Culture* 24 (3), 2020, pp. 5-6.

Evon Vogt registró detalladamente la creencia tsotsil acerca de que, al interior de la montaña sagrada llamada *Bankilal Muk' Ta Witz* (Gran Montaña Mayor), existen corrales sobrenaturales que albergan a cada uno de los animales compañeros de los pobladores (desde jaguares, ocelotes y coyotes, hasta animales menores como tlacuaches y ardillas), los cuales son cuidados y alimentados por los dioses ancestrales, pues son sus animales domésticos.[45] Cabe mencionar que la gente y dichos animales comparten una misma alma (*ch'ulel*) y que nacen simultáneamente, de forma que experimentan sucesos equivalentes dentro y fuera del cerro; si algún animal escapa del corral sobrenatural y deambula en el monte, es posible que sufra algún accidente y, por lo tanto, la persona se enferme, pero es debido a un mal comportamiento o una transgresión social que los dioses pueden liberar del corral al animal de la persona que actuó mal, deliberadamente.[46] El curandero, al darse cuenta que el nagual del enfermo vaga por la montaña, gracias a su poder para "escuchar la sangre" del paciente pulsándolo, recurre a la ceremonia conocida como la Gran Visión (*Muk'Ta 'Ilel*) para encontrar al animal y devolverlo al corral; el punto más importante, entonces, es recrear el corral sobrenatural en una cama especial dispuesta cuidadosamente por el curandero (lo que corresponde con la técnica mágica llamada *construcción del modelo*):

> La semejanza conceptual entre el corral situado dentro de *Bankilal Muk' Ta Witz*, donde según se cree se guarda el compañero animal, y el *Koral* dentro de la casa en que se coloca al paciente es inconfundible: ambos tienen puertas; ambos están rodeados por plantas de las montañas, dentro de sus respectivos corrales, tanto el

45 Vogt, Evon. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 38-39.

46 Ibid., p. 39.

> paciente como el animal son "abrazados" por figuras paternas y están fuera de peligro.[47]

Entonces, la labor del *j-ilol*, chamán o curandero tsotsil es negociar con los dioses ancestrales el permiso para que el animal del enfermo pueda regresar al corral, ofreciendo para ello un "sustituto", el cual es uno o más pollos negros que sirven como reemplazo de la vida del paciente ante las deidades de la montaña.[48] Esta práctica de ofrendar pollos o gallinas negras en rituales propiciatorios es relativamente común en el área maya, ya sea para sembrar una milpa, construir una casa o aliviar la salud de un familiar (dependiendo del tipo de enfermedad que le aqueje). Entre los tseltales existen cuestiones similares en torno al extravío del alma humana principal, el *ch'ulel*, y la enfermedad que provoca en la persona, de manera que se han registrado los rezos y oraciones en las que el especialista ritual pide que regrese la entidad anímica a su hogar.[49]

Por otro lado, la participación de los animales en las prácticas mágicas mayas incluye su uso como agentes curativos, lo que se ha trabajado en la literatura como "zooterapia", es decir, especies faunísticas o sus derivados empleados como remedios para padecimientos particulares.[50] Aquí es frecuente la presencia de analogías entre la propia naturaleza del animal y la acción que se busca ejercer en el cuerpo humano. Por ejemplo, de acuerdo con datos recabados personalmente entre los tseltales de Yajalón, Chiapas, el pene del macho de tejón,

47 Ibid., pp. 126-127.

48 Ibid., p. 135.

49 Figuerola, Helios. "Sujtesel: una oración para buscar el ch'uhlel de una persona en la comunidad tzeltal de San Juan Cancuc, en las altas tierras de Chiapas, México". *Amerindia* 21, 1996, pp. 1-27.

50 Da Nóbrega, Rômulo. "Zooterapia: importancia, usos e implicaciones conservacionistas". En Costa Neto, Eraldo M., Vargas Clavijo, Mauricio y Santos Fita, Dídac (coords.). *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*. Valencia: Tundra Ediciones, 2009, pp. 165-166.

kotom (*Nasua narica*), sirve para el hombre que no puede tener hijos, en cambio, la sangre del mapache, *me'el* (*Procyon lotor*), ayuda a las mujeres para el mismo problema, pues este animal es asociado con las mujeres en la mitología, lo cual se relaciona con el hábitat acuático y el uso de los caracoles de río, nombrados *puy* en tseltal, para producir leche en las mujeres que acaban de parir y no generan leche para amamantar. Para una mujer parturienta, se utiliza la cola de tlacuache, *uch* (*Didelphis marsupialis*), con el fin de socorrer las labores de parto. Buena parte de los usos de la fauna para curar enfermedades dependen de la naturaleza fría o caliente de su ser, considerada un aspecto fundamental para el tratamiento de los padecimientos, los cuales también tienen esas propiedades. Esto lo ilustra el caso de la carne del zorrillo, *pay* (*Conepatus semistriatus*), que es caliente y sirve para dar fortaleza al individuo. Otros animales alivian diversos males, como el hueso de la cabeza de la tuza, *ba'* (*Orthogeomys* sp.), cura la vergüenza (*kexlan*), la calentura (*ka' le'*) y el dolor de cabeza (*kux jolol*).

Entre los tsotsiles de Venustiano Carranza, Chiapas, el sapo, *pokok*, se usa contra las paperas, las anginas y las inflamaciones del cuerpo, en una clara asociación con la morfología del anfibio. La carne de la codorniz, *kubich*, se recomienda para tratar las reumas como el *espanto* en los recién nacidos, este último generado por una fuerte impresión en el bebé. En otros casos no es la carne o los huesos del animal lo que se considera medicinal, sino que una secreción del organismo, como con el zopilote, *lo'tso'* (*Coragyps atratus*) del que se dice que su excremento mejora la audición. Las serpientes de cascabel tienen una amplia reputación como animales medicinales en toda el área maya y en la tradición mesoamericana en general, de forma que, entre los tsotsiles, la *aja con* (*Crotalus* sp.), la carne del ofidio sirve contra las llagas o contra la gangrena, se dice que auxilia en el tratamiento de cáncer y también se usa para pedir abundancia, este último caso es específicamente con el crótalo o cascabel del reptil.[51]

51 Serrano G., Rafael, Guerrero M., Fernando y Serrano V., Rafael. "Animales medicinales y agoreros entre tzotziles y tojolabales". *Estudios Mesoamericanos* XI, 2011, pp. 29-42.

Tomando en cuenta esto último, es pertinente señalar que existe aún arraigada fuertemente la práctica de usar partes de animales como amuletos propiciatorios de distintos sucesos, entre los que destacan los restos de la fauna cazada para tener suerte para matar animales del mismo tipo, por ejemplo, las astas del venado (*Odocoileus virginianus*) o los colmillos de los pecaríes (*Tayassu tajacu*). En ese sentido, la cacería es una práctica comúnmente relacionada con aspectos mágicos, como en el caso tojolabal, en el que aquella persona que va a salir de cacería no debe nombrar al animal que desea matar, debido a que se tiene la creencia de que, si pronuncia su nombre, el animal huirá y el cazador no lo encontrará. Debido a que los animales silvestres tienen "dueño", los cazadores deben pedirle permiso para poder atrapar alguno de sus ejemplares, ya que, si no lo hacen, es posible que sean castigados o que los propios animales no reciban las balas, e incluso que se transformen en otros animales para escapar.[52]

Otra forma de comunicación entre el ser humano y las deidades o personajes sobrenaturales, vía la fauna, es justamente a través de la adivinación. Las señales que dan los animales han sido fuentes ricas de información para conocer los sucesos venideros importantes, ya que "desde el punto de vista del nativo, estos fenómenos naturales hacen evidente el rumbo de los dioses, o anuncian al hombre los eventos del futuro que más le conciernen: el advenimiento de la época de lluvias y de secas, o la inminencia de una calamidad".[53] No obstante, es posible que los anuncios que da la fauna sean también sobre eventos particulares, en ocasiones muy puntuales, como es el aviso que un ave le da a una persona que será elegida para llevar un cargo tradicional en la organización social tsotsil; o bien el de la mariposa *turtux* entre los tojolabales, que con su aparición dentro de la casa anuncia que llegarán visitantes próximamente, por lo que la familia se alegra.

52 Guerrero, Fernando. "Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos". *Revista Pueblos y fronteras digital* 10 (20), 2015, p. 23.

53 Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso. *Chan Kom. A maya village*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1962, p. 210.

El fundamento de la dinámica de las señales radica tanto en su percepción como en la interpretación de la señal. Las características de la conducta de la fauna, percibidas por las personas en momentos concretos, tienen que ver con el hecho de no considerarse eventos cotidianos, lo que llama la atención de la gente y la hace sospechar de las acciones observadas o escuchadas. En varias ocasiones, para conocer el sentido del mensaje, resulta primordial precisar todos los detalles acontecidos en el momento mismo del augurio o presagio proveniente de un animal. La interpretación de las señales no resulta una cuestión fácil de dominar, y en el caso de las señales animales implica la adquisición de un cierto conocimiento zoológico, en particular de la etología de las especies, el cual puede estar presente en cierta medida en el grueso de la población, aunque es claro que hay personas al interior de las comunidades que pueden tener mayores conocimientos al respecto debido a la actividad particular a la que se dedican. Una persona que sale a la milpa todos los días conocerá de mejor manera las conductas diferenciadas de los animales que la frecuentan y habitan de acuerdo con la época del año; mientras que un curandero o especialista ritual, sabrá qué señales indicaron el principio de la enfermedad del paciente al que atiende, con el fin de diagnosticar el mal y saber cómo remediarlo.

Por ejemplo, las palabras que un brujo k'iche' le dio a Sarbelio Mariscal sobre que las señales "son avisos, tatita, son avisos… Pero uno ha de poner inteligencia para saber cuando son bueno y para cuando son malo… Y uno ha de saber bien si el canti es pari uno o es pari otro… Y no es coso éste que lo vamos a prender en dos días…".[54] A veces es necesario determinar la naturaleza del animal que presagia para resolver las acciones a realizar en respuesta del augurio, como entre los tseltales de Tenejapa, que cuando escuchan al tecolote o búho *toy toy*, deben saber si es un emisario de las deidades que fue mandado para informar del advenimiento de una enfermedad entre los familiares, o más

54 Mariscal, Sarbelio. *El pixcoy. Agorero guatemalteco*. Guatemala: Editorial Artemis-Edinter, 2000, p. 6.

bien se trata del nagual de un brujo que busca "alimentarse" de la entidad anímica o alma de alguna persona, por lo que el discernimiento de la cuestión influye en si se decide ofrecen incienso al ave, o insultarla y buscar su muerte.[55]

La última creencia citada tiene que ver con el hecho de que hay animales que son "objetos" de ciertos especialistas rituales, en el sentido de que parecen fungir como "agentes de contagio", usados para hacerles llegar un mal a las personas. Este es el caso de varios artrópodos registrados entre los mayas de Yucatán, como el *chapat*, que es un ciempiés que se dice deja sus huevecillos en el agua que consume la gente y al hacerlo adquieren la enfermedad, procedimiento mágico parecido al de una mosca llamada *chuc-muc*, que hace lo propio en los sitios que las mujeres disponen para orinar, de manera que las afectan; incluso existen serpientes que dejan en las prendas de las personas, como el calzado o un sombrero, el mal que envía el brujo, de manera que el padecimiento comienza a la hora que se ponen dicha ropa.[56] Estos casos se relacionan estrechamente con los animales que son naguales de los brujos. Por ejemplo, como se dijo líneas arriba, éstos son llamados *lab* entre los tseltales, y Helios Figuerola apuntó que:

> Los *lab* están dotados de una rara inteligencia que les permite utilizar múltiples estrategmas para engañar al *ch'ulel* de las personas, como el de rezar. Son capaces de cantar, o imitar las melodías de los músicos, e incluso, copiar el rezo mismo de los hombres para atraer de esta maner aun *ch'ulel*. Puede que también lo atraigan con un silbido especial, que el rezador desconoce, y lo conduzcan engañado a un lugar aislado para devorarlo. El conocimiento profundo de la fauna

55 Metzger, Duane y Williams, Gerald. "Medicina tenejapaneca". En McQuown, Norman A. y Pitt-Rivers Julian (comps.). *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1970, pp. 435-437.

56 Redfield y Villa Rojas, op.cit., p. 212.

> local, le permite al experto distinguir –por el comportamiento extraño de ciertos animales o ciertas características muchas veces imperceptibles para el neófito— un animal *lab* de otro desprovisto de poderes divinos.[57]

Estos *lab* ejercen su influencia en el ser humano especialmente a través de los sueños. De hecho, sus equivalentes entre otros pueblos mayas, como se dijo antes, tienen en sus nombres la raíz del verbo dormir, lo que muestra su ámbito de acción. En el caso de *lab*, parece ser el ejemplo contemporáneo más parecido a las concepciones registradas entre los mayas del periodo Clásico, en la que los *wahyis* se desempeñaban como entidades auxiliares al servicio de personas con poder, espíritus del sueño que atacaban en el ámbito onírico a las personas.[58] Es interesante mencionar, finalmente, que los sueños con animales son tomados como fuentes de información muy importantes para conocer el estado que guarda alguna situación, ya sea el origen de alguna enfermedad, la molestia de los dioses de los cerros ante un acto transgresor o el acto de brujería echado por algún especialista ritual. A manera de ejemplo, se puede traer a colación la recopilación de Laughlin entre los tsotsiles de Zinacantán respecto a una serie de sueños con animales que presagian diferentes eventos, por lo general enfermedades, entre los que se encuentran:

> Soñar que uno es mordido por una serpiente, significa que uno será molestado por el Señor de la Tierra, o que se enfermará (de aire frío, entumecimiento o locura). Ser picado por hormigas o por avispas significa ser molestado por el Señor

57 Figuerola, Helios. "Del corazón del hombre y de las extrañas criaturas que lo habitan". *Anuario CESMECA*, 2001, pp. 228-229.

58 Moreno, Daniel. "Los espíritus del sueño. Wahyis y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico". Tesis de Licenciatura en Arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, p. 41.

> de la Tierra, o que se enfermará de locura. Ser perseguido o mordido por perros significa enfermarse de aire fr*í*o o locura.[59]

Todo esto demuestra la preminencia del estado onírico tanto en las prácticas mágicas como adivinatorias en los pueblos mayas antiguos y contemporáneos.

Reflexiones finales

Las estampas faunísticas reunidas y presentadas aquí en relación con las prácticas mágicas y adivinatorias de pueblos mayas contemporáneos, conllevan en el fondo sistemas de producción de pensamientos anclados indisolublemente a las relaciones con otros seres, que por lo mismo son y serán siempre cambiantes, en la medida en que las propias sociedades se desenvuelven de acuerdo con los tiempos históricos que les toca vivir. La diversidad de asociaciones culturales que los grupos mayas entablan con los animales es amplia, ya que se encuentran desde la composición anímica de la persona, hasta su participación como objetos o artefactos usados con fines infecciosos o depredadores. Probablemente es gracias a esta gama de posibilidades que ofrece la gran variedad de especies zoológicas distribuidas históricamente en el área maya, que las relaciones entre humanos y animales se han diversificado en cuanto a su uso o incorporación a prácticas culturales como la magia y la adivinación.

El estudio de estas expresiones, y en especial tomando en cuenta el del papel de los animales en las cosmologías amerindias, ha enriquecido el entendimiento de fenómenos como el nahualismo y el tonalismo en el ámbito mesoamericanista, de manera

59 Laughlin, Robert. "Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños". En Vogt, Evon Z. (ed.). *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social, 1966, p. 406.

que la fauna se erige como el punto de quiebre para conceptualizar las relaciones del humano con el cosmos, y por ende la ontología detrás de ello, como afirma Federico Navarrete:

> El tonalismo crea un sistema de analogías y diferencias que permiten clasificar a los hombres al relacionarlos metafóricamente con los animales. Sin embargo, esta relación metafórica, de analogía, tiene también sus aspectos metonímicos, de coesencia […] El nahualismo puede ser concebido también como una relación metonímica establecida entre dos seres vinculados metafóricamente por el tonalismo. Al transformarse en su animal compañero, el nahual no hace sino confirmar y aprovechar una relación de analogía y coesencia previamente existente […] Por esta razón, en la práctica nahualística es tan difícil distinguir claramente entre metáfora y metonimia, entre analogía y transformación, y entre tonalismo y nahualismo.[60]

Sin duda, esta reflexión invita a pensar en el acomodo de los pueblos de tradición mesoamericana, en términos de sus ontologías, en los esquemas analogistas y animistas propuestos por Philippe Descola en su antropología de la naturaleza,[61] de manera ciertamente imbricada entre uno y otro modelo de identificación, considerando la articulación y reproducción de sistemas de pensamiento disímiles desde el contacto entre pueblos indígenas previo a la conquista

60 Navarrete, op.cit., p. 160 y 163.

61 Descola, Philippe. "Más allá de la naturaleza y la cultura". En Montenegro, Leonardo (ed.). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2011, pp. 75-96.

española, pasando por la época colonial, la independiente y la moderna; una historia que complejiza nuestro entendimiento de las relaciones humano-animal, de las prácticas mágicas y mánticas, pero que sin duda ofrece caminos investigativos interesantes que estarán por recorrerse en los próximos años.

Bibliografía

Annus, Amar. "On the beginnings and continuities of omen science in the ancient world". En Annus, Amar (ed.). *Divination and interpretation of signs in the ancient world*. Chicago: The University of Chicago, 2010, pp. 1-18.

Arnauld, M. Charlotte y Dehouve, Danièle. "Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala". *Tiempos de América* 1, 1997, pp. 25-42.

Bailly, Jean-Christophe. "La forma animal". *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* 13, 2013, pp. 85-94.

Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia. "Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual". En Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 15-48.

Bloch, Raymond. *La adivinación en la antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Chávez, Mónica. *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2013.

Coe, Michael D. y Houston, Stephen. *The Maya*. Nueva York: Thames & Hudson, 2015.

Da Nóbrega, Rômulo. "Zooterapia: importancia, usos e implicaciones conservacionistas". En Costa Neto, Eraldo M., Vargas Clavijo, Mauricio y Santos Fita, Dídac (coords.). *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*. Valencia: Tundra Ediciones, 2009, pp. 165-175.

De la Garza, Mercedes. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1984.

Descola, Philippe. "Más allá de la naturaleza y la cultura". En Montenegro, Leonardo (ed.). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2011, pp. 75-96.

Fábregas Puig, Andrés. *El mosaico chiapaneco. Etnografía de las culturas indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012.

Figuerola, Helios. "Del corazón del hombre y de las extrañas criaturas que lo habitan". *Anuario CESMECA*, 2001, pp. 221-244.

Figuerola, Helios. "Sujtesel: una oración para buscar el ch'uhlel de una persona en la comunidad tzeltal de San Juan Cancuc, en las altas tierras de Chiapas, México". *Amerindia* 21, 1996, pp. 173-199.

Gómez, Antonio. "El *Luúmk'inal* o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los 'vivos' y los 'cabeza de piedra' en el espacio terrestre", *Anuario de Estudios Indígenas* 6, 1996.

Gómez, Antonio, Palazón, María y Ruz, Mario. *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas, 1999, pp. 53-64.

Guerrero, Fernando. "Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos". *Revista Pueblos y fronteras digital* 10 (20), 2015, pp. 6-43.

Hermitte, Esther. "El concepto del *nahual* entre los mayas de Pinola". En McQuown, Norman A. y Pitt-Rivers, Julian (comps.). *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1970, pp. 371-390.

Hernández, Miguel. "El *j-ilol* y el *j-ak' chamel* en los altos de Chiapas". En Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 229-250.

Hill, Robert. *Los Kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*. Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies / Cholsamaj, 2001.

Izquierdo, Ana Luisa. "Introducción. La identidad maya". En Martínez de Velasco, Alejandra y Vega, María Elena (coords.). *Los Mayas: voces de piedra*. México: Ámbar Diseño, 2011, pp. 17-53.

Kaufman, Terrence. "Aspects of the lexicón of proto-mayan and its earliest descendants", en Aissen, Judith, England, Nora y Zavala, Roberto (eds.). *The Mayan Languages*. Londres y Nueva York: Routledge, Routledge Language Family Series, 2017, pp. 62-111.

La Farge, Oliver. *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango en 1932*. Guatemala: Cholsamaj / Ediciones Yaxte', 1994.

La Farge, Oliver y Byers, Douglas. *The year bearer's people*. Nueva Orleans: The Department of Middle American Research, The Tulane University of Lousiana, 1931.

Laughlin, Robert. "Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños". En Vogt, Evon Z. (ed.). *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social, 1966, pp. 396-413.

López Austin, Alfredo. "La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)". En Millones, Luis y López Austin, Alfredo (eds.). *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*. México: Universidad Nacional

Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013, pp. 31-91.

López Austin, Alfredo. "La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana". *Arqueología Mexicana* 69, 2004, pp. 20-29.

López Austin, Alfredo. "Sobre el concepto de cosmovisión". En Gámez Espinosa, Alejandra y López Austin, Alfredo (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015, pp. 17-51.

Mariscal, Sarbelio. *El pixcoy. Agorero guatemalteco*. Guatemala: Editorial Artemis-Edinter, 2000.

Martínez González, Roberto. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

Medina, Andrés. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.

Metzger, Duane y Williams, Gerald. "Medicina tenejapaneca". En McQuown, Norman A. y Pitt-Rivers Julian (comps.). *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1970, pp. 391-441.

Millán, Saúl. "Presentación". En Millán, Saúl (coord.). *Las culturas indígenas de México. Atlas nacional de etnografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018, pp. 15-53.

Moreno, Daniel. "Los espíritus del sueño. Wahyis y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico". Tesis de Licenciatura en Arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.

Navarrete, Federico. "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano". En Navarrete, Federico y Olivier, Guilhem (coords.). *El héroe entre el mito y la historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, pp. 155-180.

Piedrasanta, Ruth. *Los Chuj: unidad y rupturas en su espacio*. Guatemala: Armar Editores, 2009.

Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso. *Chan Kom. A maya village*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1962.

Ruz, Mario. "Médicos y *loktores*. Enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales". En Ruz, Mario (ed.). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal. Volumen III*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1983, pp. 143-192.

Schumann, Otto. "Las lenguas mayas actuales, ubicación y procesos que las afectan". En Borden Eng, Rubén y Guerrero Martínez, Fernando (comps.). *Caminos culturales mesoamericanos. Obras completas de Otto Schumann Gálvez. Volumen 1. Artículos y ensayos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, 2016 [1993], pp. 248-255.

Serrano G., Rafael, Guerrero M., Fernando y Serrano V., Rafael. "Animales medicinales y agoreros entre tzotziles y tojolabales". *Estudios Mesoamericanos* XI, 2011, pp. 29-42.

Sotelo, Laura y Craveri, Michela. "La adivinación y las semillas: modelos míticos en el universo k'iche'". En De la Garza, Mercedes y Valverde, María del Carmen (eds.). *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2013, pp. 169-214.

Tedlock, Barbara. *Time and the Highland Maya*. Nuevo México: University of New Mexico, 1992.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, tercera edición, 2003.

Vogt, Evon. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Zamora, Alonso. "Coyote drums and jaguar altars: Ontologies of the living and the artificial among the K'iche' Maya". *Journal of Material Culture* 24 (3), 2020, pp. 324-347.

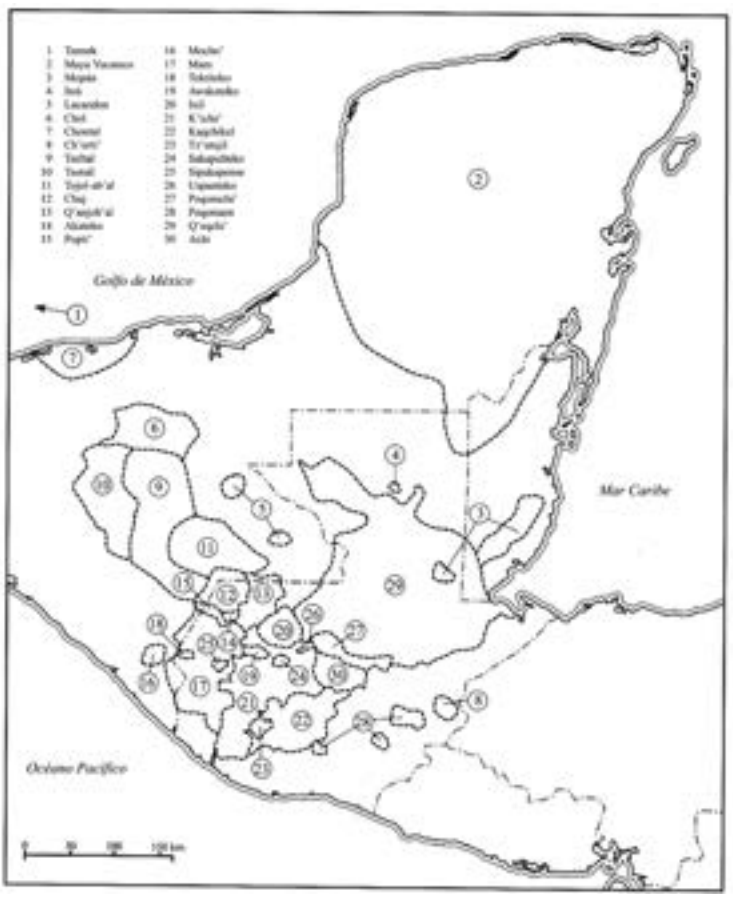

Figura 1: Guerrero, Fernando. *Distribución de las lenguas mayas actuales*. 2020. Modificada a partir de Coe, Michael D. y Houston, Stephen. *The Maya*. Nueva York: Thames & Hudson, 2015.

Entre el simulacro y la autoctonía. Gentilares, *chullpa*, salamancas

André Menard
Universidad de Chile

Resumen
El presente artículo propone una reflexión en torno a la figura de los gentilares atacameños a partir de su puesta en relación con una serie de otros espacios identificados por la etnografía en otros territorios: salamancas en Argentina, *chullpa* en Bolivia y *renü* en el ámbito mapuche. En todos ellos convergen las ideas de una presencia prehispánica, asociada a ciertas potencias mágicas así como a una especial relación con la fortuna (buena o mala) tanto económica como sociopolítica. Junto con identificar las diferencias entre estos distintos espacios, se propone una interpretación del fondo común de sus potencias mágicas a partir de las figuras de la imagen y del simulacro. Mediante estas figuras se busca explicar la coexistencia en estos espacios tanto de elementos prehispánicos como de elementos del mundo industrial y postindustrial de la sociedad capitalista contemporánea. Surgiría así una forma de temporalidad asociada a las condiciones coloniales y multiculturales de enunciación de un sujeto jurídico y político indígena determinada por la noción de autoctonía.
Palabras clave: atacameño, magia, política, autoctonía, simulacro

Abstract
This article proposes a reflection on the figure of the Atacameño *gentilar* based on their relationship with a series of other spaces identified by ethnography in other territories: *salamancas* in Argentina, *chullpa* in Bolivia and *renü* in the Mapuche territory. In all of them the ideas of a pre-Hispanic presence are associated with certain magical powers as well as through special relationships with both economic and socio-political fortune (good or bad). Along with identifying the differences between these different spaces, an interpretation of the common background of their magical powers is proposed based on the figures of the image and the simulacrum. Through these figures we seek to explain the coexistence in these spaces of both pre-Hispanic elements and elements from the indus-

escrituras americanas
Vol. 4 No. 1/2, año 2020 / PP. 282-306
ISSN: 0719-3416

trial and post-industrial world of contemporary capitalist society. Thus, a form of temporality would arise associated with the colonial and multicultural conditions of enunciation of an indigenous legal and political subject determined by the notion of autochthony.
Keywords: Atacameño, magic, politics, autochthony, simulation

En su libro sobre el habitar de los pastores en la puna atacameña, Héctor Morales dice respecto de ciertos lugares llamados *gentilares*, que "se tiene la creencia de que son tremendamente peligrosos para los pastores y caminantes. Por ello se tiene el hábito de hacer 'pagos' en coca y alcohol".[1] En el presente texto intentaré por un lado situar estos espacios en un contexto territorial un poco más amplio comparándolos con otros lugares mágicamente cargados, y que según los territorios han sido denominados como salamancas (Argentina) o *chullpa* (zona centro-andina).[2] En todos ellos convergen las ideas de una presencia prehispánica, asociada a ciertas potencias mágicas así como a una especial relación con la fortuna (buena o mala) tanto económica como sociopolítica. Y por otro lado intentaré analizar las particulares características de su potencia mediante la noción del simulacro como el lugar de una fuerza que deriva de una suerte de autonomización de la imagen de ciertos objetos respecto de las cadenas operativas mecánicas o simbólicas que determinan sus usos y sentidos en la vida cotidiana.

Esta idea de una fuerza del simulacro es bien ilustrada en el caso de las salamancas registradas por el folklore y la etnología argentina. Así, por ejemplo, los dirigentes huarpe de la zona de

1 Morales, Héctor. *Habitar el desierto. Cuadernos de campo de la puna atacameña.* Santiago: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, 2018, p. 104.

2 De hecho se podría ampliar este conjunto hacia otros lugares en que se conjuntan pasado prehispánico, riquezas y fuerzas mágicas, como en el caso de los *renü* del mundo mapuche o en la noción de "entierro" (de tesoros) en la zona central de Chile. Si a estos le agregamos figuras como las de la Ciudad de los Césares o incluso el Dorado, se dibuja algo parecido a un sistema de transformaciones mitológicas que quedará por desarrollar en ulteriores trabajos.

Guanacache, Mendoza, entrevistados por Diego Escolar decían que no se trataba de "juntas del diablo", sino que de "escuela de los indios".[3] Estos espacios ubicados en claros de bosques o en médanos en medio del desierto, indican un lugar en el que "la obtención de –literalmente– 'dones' se produce mediante un 'anti aprendizaje' o aprendizaje paródico que mal disimula, y en rigor resalta, el hecho de que los dones obtenidos no pueden explicarse como un proceso normal sino como un evento extraordinario".[4]

En otro testimonio recopilado en territorio mapuche en Argentina se las describe así:

> Salamanca había antes. Estaba en Chos Malal. Para entrar allí había que ser mapuche. Se aprendía como en una escuela. Era más poderosa que la escuela. Eso era antiguamente. Desde que se formó la tierra fueron muchas personas; mucha gente fue a aprender. Era muy conveniente para tener oficio: domador, pialador, para cualquier cosa que le gustase tenía que ir allá.[5]

Y lo que en este testimonio se llama salamanca, es una traducción de lo que en el contexto mapuche toma el nombre de *renü*.

En un testimonio publicado por Bertha Koessler-Ilg en los años sesenta, el cacique Abel Kurüuinka describía el descubrimiento que su abuelo habría hecho de un *renüpülli* o salamanca a orillas del lago Lácar, espacio en el que vuelve a aparecer esta imagen de una suerte de parodia o simulacro de una escuela o academia: "Mi abuelo sabía buscar la famosa renüpülli,

3 Escolar, Diego. "El vórtice soberano: salamancas, políticas de lo extraordinario y la emergencia de los huarpes en Cuyo, Argentina". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2012. http://nuevomundo.revues.org/64570, (última consulta 22 de abril 2013), p. 3.

4 Ibid., p. 4

5 Testimonio de Felipe Rañiqueo, recopilado por César Fernández y citado en Santillán Güemez, Ricardo. *Imaginario del diablo*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2004, p. 242.

la cueva de los brujos que hay a orillas del lago Lácar […] Siempre había querido estudiar brujería para ser brujo".[6] Tras muchas búsquedas infructuosas, prosigue el relato, una noche logró acceder a la cueva y tras cruzarse con un cadáver ensangrentado, sapos gigantes, un chivo cachudo y una víbora gorda que se le amarró al pecho, llegó a una pieza principal

> que representaba una *escuela* […] Juguetones estaban, alegres estaban todos los que ahí había, que no tomaban clase en el momento. Porque él vio que ésa era la famosa *escuela de Salamanca, la escuela de los brujos*, que entran los verdaderos mapuche nada más, los verdaderos araucanos […] había una que preguntó como podía enamorar.[7]

Y la machi le enseñó como hacerlo utilizando una rana.

> Otros querían aprender a hacer llover […] En otra pieza se enseñaba a los veterinarios […] Ahí aprendían como se tratan heridas abiertas, como se libra de gusanos a los animales: contarlos, medirlos, mandar que tenían que abandonar el animal […] Ahí llegaba un *zainu*, un caballo oscuro que en la paleta tenía una herida llena de gusanos. La bruja mostró como se podían contar y medirlos. Primero rezó un rezo que él no pudo recordar y los alumnos lo repetían. Luego agarró una varita fina y rompió un pedacito de modo que tenía el largo de los gusanos. "En el nombre de la virgen digo yo: este zaino tiene veinticinco lombrices de este tamaño. Ya viene uno, quedan

6 Koessler-Ilg, Bertha. *Tradiciones araucanas,* tomo I. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 1962, p. 205.

7 Ibid. Las comillas son mías.

> veinticuatro si lo mato". En eso cayó de la herida un gusano y lo echó al fuego. Después vino a caer otro. Ella decía "Quedan veintitrés si yo lo mato". Y siempre lo mismo, hasta que la herida estaba limpia de bichos.[8]

Vemos en esta larga cita cómo el poder derivado de la salamanca tiene que ver con el uso y la apropiación performática de ciertas prácticas y categorías de la práctica universitaria (contar, medir) mediante una suerte de profanación (como en el caso de la misa negra o el *sabbath* respecto de la misa oficial), es decir accediendo a través de la parodia a algo como el uso de sus valores de uso, o más bien como el uso de la imagen de sus valores de uso. De la escuela o de la universidad, el *renü* o la salamanca toman su imagen, es decir la potencia de su aura política, pero desligada de los mecanismos técnicos y simbólicos en que se sostiene el funcionamiento de las universidades y escuelas tradicionales.[9]

Se trata de un gesto de apropiación de una imagen de autoridad o de poder occidental análogo al uso de uniformes militares por los caciques mapuche del siglo XIX, y que cómo hemos visto en otros trabajos,[10] responde menos a una aceptación de los mandatos de adscripción identitaria de las repúblicas chilena y argentina, que a una forma de afirmación de la simetría política por la que al enunciado de poder y autoridad del general chileno o argentino, el cacique le responde enunciando su propia condición de "general" . Y si colocamos general entre comillas, es porque del general, los caciques ocupan su imagen, es decir, el aura de su poder y su autoridad, pero descolgada de las

8 Ibid.

9 Para un análisis más detallado de esta relación paródica entre universidad y salamanca, ver Menard, André. "Universidad y brujería (entre las salamancas y la crisis (no) moderna…)". En Willy Thayer et al. (eds.). *La Universidad (im)posible.* Santiago: Ediciones Macul, 2018, pp. 72-82.

10 Menard, André. "Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina". *Revista AIBR* 6 (3), 2011, pp. 315-339.

estructuras institucionales que las sostienen. Lo interesante de este simulacro generalicio, es que al efectuarse en función de la afirmación de la simetría política entre ambas formas de autoridad, hacen que la condición generalicia del militar con que han establecido la alianza y que el obsequio del uniforme consagra, también termine puesta entre comillas, develando la condición igualmente histórica y contingente de su propia autoridad.

Pero volviendo a las salamancas, hay que recordar que junto con llevar el nombre de la antigua universidad española instalada donde justamente ya existía una cripta, considerada como una cueva mágica, constituyen dispositivos mágicos y que funcionan miméticamente. Quizás por eso en ellas, además de ambientes universitarios, abunden paisajes excesivos, paisajes criollos y urbanos con fiestas, almacenes, orgías y automóviles (o sus imágenes…). Hablando de las salamancas en Laguna Blanca (Noroeste argentino), Pablo Cruz refiere la presencia en ellas de personajes blancos, gauchos, o sujetos de camisa y corbata:

> las Salamancas estáticas pueden repentinamente desplazarse de una peña a la otra, –aun en motocicleta– al son de la cumbia y los diabólicos gauchos cambian sus caballos blancos por potentes automóviles o colectivos que viajan sin tocar el suelo […] luminosos trenes cruzan por la noche la puna y pequeños vehículos endemoniados.[11]

En el mismo sentido, al estudiar las salamancas isoseñas en el Chaco Boliviano, Kathleen Lowrey afirma que "las características de la Salamanca y las experiencias que las personas ahí tienen, evocan la ciudad boliviana tropical de Santa Cruz de la Sierra", es decir un espacio en el que el acceso a saberes

11 Cruz, Pablo. "El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina y Potosí Bolivia)". *Boletín SIARB* 19, 2005, p. 44.

y riquezas está cruzado por las urbanas –y capitalistas– experiencias de la "explotación y la deuda".[12]

Pero en lugar de profundizar en las formas que pueden tomar estos paisajes miméticos al interior de las salamancas, detengámonos en su potencia imaginaria, en la propiedad performática de la parodia y del simulacro, que es como la propiedad de poder poner entre comillas aquello de lo que montan la mimesis. Pero aquí es importante notar que esta propiedad no afecta exclusivamente a artefactos, personajes o instituciones blancas, modernas, burguesas, urbanas, etc. También lo hace respecto de aquellos elementos marcados por el valor inverso de la autoctonía. Es como si en cierta forma el devenir imagen de los elementos marcados por el aura histórica y política de su modernidad se encontrara en la salamanca con el intrínseco devenir imagen de aquello que la antropología evolucionista del siglo XIX llamaba supervivencias, aquellas "costumbres carentes de significación […] que tuvieron un propósito práctico, o al menos ceremonial, cuando y donde surgieron por primera vez, pero que ahora resultan absurdas por haber sido trasplantadas a una nueva fase de la sociedad, en la que el sentido social se ha perdido".[13] Es decir aquellos objetos o instituciones que al sobrevivir a la edad en que tuvieron un sentido o en que se articulaban en las redes técnicas, mecánicas, económicas o jurídicas de una época, quedan funcionando como en banda, como objetos liberados de los códigos que definían su uso: es decir como sus propias imágenes.

Se dibuja así una línea de continuidad entre salamancas, *renü* y, como veremos, gentilares, basada en un común acceso a la potencia que emana de prácticas y artefactos que, ya sea por

12 Lowrey, Katherine. "Salamanca and the city: culture credits, nature credits, and the modern moral economy of indigenous Bolivia". *Journal of the Anthropological Royal Institute* 12 (2), 2007, p. 279. En relación a esta dimensión urbana de la salamanca, el testimonio sobre la de Chos Malal continuaba de la siguiente forma: "Dicen que había un pueblo al centro de la tierra. Se entraba por Chos Malal, por una piedra" (Santillán, op.cit, p. 242).

13 Tylor, Edward B. *Cultura Primitiva*, tomo 1. Madrid: Editorial Ayuso, 1977, p. 103.

la extrañeza de su modernidad como por la de su antigüedad, se disocian de las operaciones mecánicas o institucionales que han definido sus usos, elevándolas al rango mágico de sus puras imágenes.

A partir de esta noción de supervivencia podemos volver al caso atacameño y constatar la existencia de una serie objetos, registros y sonidos que entran en esta categoría ambigua, pues como veremos de ellos resuma un aire de sospecha, sospecha de un sentido oculto y sospecha de una comprensión que el nativo le oculta, o que "oculta" entre comillas en la medida en que, como veremos, su sentido parece limitarse más a la afirmación superficial del ocultamiento, del secreto sin contenido positivo, que al conocimiento de un contenido efectivamente ocultado. Y aquí estoy pensando por ejemplo en los "santos de los antiguos", esos objetos de piedra dotados de formas ligeramente fálicas sobre los que Grete Mostny escribiera en 1963.

> Todas las piezas son designadas unánimemente por los vecinos de los sitios de hallazgos como "santos de los antiguos". De este nombre se deduce que los habitantes de los oasis del extremo norte de Chile tienen recuerdo de la función de estas piedras en algún culto de tiempos pasados, pues con "antiguos" o "abuelos" se refieren a los habitantes prehistóricos de sus comarcas. Asimismo parece el nombre "santo" referirse a la idea de antropomorfismo del objeto. Por lo demás, las personas interrogadas al respecto, niegan saber algo sobre la función que hayan tenido estos "santos", aunque suponemos que lográndose una mayor confianza, se podrían conseguir datos adicionales. En general, todos los objetos dejados por los habitantes prehistóricos del país, son causa de temor para los indígenas actuales, y la seriedad de su preocupación por la "mala suerte" que pueda causarles el contacto con algún objeto

> arqueológico, se demuestra en que encuentran necesario contratar los servicios de hierbateros para deshacerse de esos antiguos "santos".[14]

Aquí resulta interesante destacar el uso de las comillas que hace Mostny, pues si en el caso de los "antiguos" o de los "abuelos" quiere con ellas marcar la especificidad atacameña del uso de estos términos, en el caso de los "santos" remite a su vez a la ambivalencia entre el posible recuerdo de su función original (objetos de un culto) y la explícita negación de ese conocimiento. Las comillas marcan así la condición de estos "santos" como imágenes descolgadas del marco de cadenas operativas o rituales que hubieran explicado su sentido,[15] aumentando su reticencia simbólica, es decir su rechazo a una interpretación práctica o simbólicamente trasparente, y esto las vuelve aun más enigmáticas y jeroglíficas, un poco a la manera en que lo eran los jeroglíficos egipcios antes de su decodificación, lo que aumenta en forma proporcional su potencia mágica.

Y no es sorprendente que esta potencia jeroglíficamente mágica de los "santos de los antiguos" emane también de las inscripciones rupestres. Trabajando en torno a la noción de *chullpa* en los departamentos de Potosí y Chuquisaca, noción que parte asimilando a la de gentil "en el norte de Chile y el noroeste argentino",[16] Cruz señala que "los diseños rupestres de Lajasmayu son considerados como intrigantes escrituras, solo comprendidas por los ojos de los Chullpa y los *supay* [entidades

14 Mostny, Grete. "Santos de los antiguos". En Instituto Nacional de Antropología e Historia (ed.) *A Pedro Bosch-Gimpera en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969, p. 323.

15 Condición siempre improbable cuando se trata de fetiches, al entenderlos justamente como objetos que acceden a la condición de cosas por sustraerse a los códigos que determinan su uso (Bazin, Jean. *Des clous dans la Joconde*. Toulouse: Anacharsis, 2008, p. 527).

16 Cruz, Pablo. "Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto-andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)". *Revista Española de Antropología Americana* 44 (1), 2015, p. 217.

asociadas al diablo]".[17] Asimismo existen cantos y plegarias proferidas en una lengua hoy desconocida (el kunza), simulacro de lengua o fantasma de una lengua de la que sólo restaría su imagen o supervivencia sonora o musical. En este sentido, escribe José Luis Martínez que en Caspana "la canción principal [con ocasión de la limpia de canales] es el *kausulor*, antigua canción en la extinta lengua kunza atacameña cuya letra probablemente pocos o nadie son capaces de entender. Lo importante es que ella es en 'lengua' y no en castellano, como me lo reiteró un caspaneño".[18]

En cuanto a la recurrente asociación de estos objetos, lugares y registros marcados por su relación directa con el mundo de los "antiguos" con el hecho de estar cargadas de un aura inquietante y peligrosa, se puede decir que justamente debido a la opacidad arcaica de sus sentidos, sin duda reforzada por la plurisecular persecución cristiana de los ritos y doctrinas que alguna vez se les asociaron, el vínculo que las actuales poblaciones indígenas tienen con ellos escapa a una concepción genealógicamente lineal. Como lo señala Martínez, refiriéndose al discurso de habitantes de Ayquina y Toconce, "los gentiles no son persona",[19] rompiendo la idea de una continuidad filiativa entre mundo indígena y mundo prehispánico. Como veremos, esta ruptura es correlativa a una ruptura con esa noción lineal del tiempo como categoría a priori, dada, homogénea y vacía, que sostiene la idea de un acceso a riquezas o a habilidades como producto de un trabajo mecánico y cuantificable –por ejemplo bajo la forma moderna de un tiempo de trabajo– lo que se opone al acceso mágico a estos saberes y riquezas que asegura la salamanca. De esta forma pareciera ser que en la relación de los habitantes actuales con estos indicadores de la presencia de gentiles pesa más el miedo al contagio que el orgullo de una herencia. Para

17 Ibid., p. 220.

18 Martínez, José Luis. "'Somos resto de gentiles': El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas". *Estudios Atacameños* 39, 2010, p. 66.

19 Ibid., p. 65, nota 27.

el caso de los *chullpa*, Pablo Cruz explica cómo la intervención de sitios arqueológicos asociados a su presencia (intervención movilizada por la convicción de la existencia en ellos de tesoros), puede, sino se realizan los ritos pertinentes, producir una enfermedad "semejante a otras patologías emanadas desde el inframundo, la *chulpasqra* [que] no es otra cosa que una progresiva posesión, que culmina con la transformación del afectado en 'Chullpa'".[20] Y quizás esta preeminencia del contagio por sobre la herencia, tiene que ver con el particular modo en que las imágenes (o en que los antiguos símbolos y artefactos vueltos imágenes por la pérdida los códigos que definían su uso) se transmiten y reproducen, por oposición a la transmisión hereditaria de ciertos saberes, códigos o prácticas entendidos explícitamente como una tradición a ser preservada.

Lo anterior nos permite revisar el enfoque simbólico con que la literatura arqueológica y etnográfica suele interpretar los sentidos asociados a estos registros prehispánicos. En muchas de ellas se tiende a suponer la existencia de un contenido cultural en el sentido holístico del término (es decir la existencia de estructuras, cosmovisiones o marcos cognitivos como un "pensamiento andino") o en su defecto un sentido simbólico más fenomenológicamente universal, y que por lo tanto puede o pudo ser decodificado. Veamos por ejemplo qué escriben Victoria Castro y Francisco Gallardo en su artículo "El poder de los Gentiles. Arte rupestre en el río Salado", sobre cierta piedra labrada en las cercanías de Toconce:

> El desplazamiento natural de la lluvia, estaría prisionero de una obra humana, atrapado por una organización cultural introducida en la naturaleza misma. El escurrimiento del agua sería víctima de una "lógica material" que opera con términos contradictorios. Aguas confinadas en depresiones elípticas que preceden a otras

20 Cruz, "Desde el diabólico…", op.cit., p. 220.

> rectangulares; aguas en movimiento (siguiendo la ruta de los canales) y aguas quietas (aposadas en cavidades artificiales). […] La lluvia permite la vida, pero debido a su carácter aleatorio es imperativo ponerla bajo "control". Hay que manejarla y ordenarla simbólicamente, cosa que parecen hacer los bajorrelieves.[21]

¿Pero si en lugar de funcionar como el significante de contenidos simbólicos o fenomenológicos profundos, la piedra no fuera más que la imagen de un dispositivo técnico, un "sistema de regadío" entre comillas? Imagen que libera al dispositivo de su organización mecánica, como en el caso de las "escuela de los indios" o de la "ciudad" y los "almacenes" que cobijan las salamancas. Esto implicaría además cierta oscuridad originaria de la que artefactos como esa piedra labrada gozan desde un principio, un poco de la forma en que las actuales obras artísticas u objetos litúrgicos basan su aura (y la funcionalidad asociada) por sustraerse a los códigos que determinan el uso de objetos más cotidianos.

Pero asumir una perspectiva de este tipo nos obliga a repensar el sentido del término "simbólico" aquí utilizado. Una posibilidad es entenderlo en términos negativos o representacionales, es decir como un remitir a otra cosa o a una relación que sostiene el valor o la potencia del objeto vuelto símbolo. Sin embargo, contamos con una respuesta en otro sentido, o más bien, en otro uso que el mismo Lévi-Strauss da a la noción de símbolo. En su etnografía de los nambikwara, encontramos la clásica escena de la "lección de escritura", aquella en la que describe el modo de captación de la práctica escritural por el grupo que lo acogía. Recordemos que tras contarnos que la primera vez que distribuyera lápices y papeles entre los nambikwara, estos comenzaron a imitarlo, es decir a trazar líneas sinuosas en el papel, a "escribir" entre comillas o –lo que es lo mismo– a performar un

21 Castro, Victoria y Gallardo, Francisco. "El poder de los Gentiles. Arte rupestre en el río Salado (desierto de Atacama)". *Revista Chilena de Antropología* 13, 1995, p. 95.

simulacro de escritura. Pero el episodio que más impactó a Lévi-Strauss ocurrió algunos días más tarde, cuando en un contexto políticamente delicado, el jefe de la banda hizo uso de este simulacro escritural para acrecentar su prestigio y su autoridad ante un grupo rival y ante su propio grupo. Esta captura política de la escritura fue interpretada por Lévi-Strauss de la siguiente forma:

> Su símbolo [el de la escritura] había sido tomado en préstamo, mientras que su realidad permanecía extranjera. Y esto con vistas a un fin sociológico más bien que intelectual. No se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo o de una función a expensas del prójimo.[22]

Lo que el jefe nambikwara capta no es realmente la escritura, sino que su símbolo, pero con este término Lévi-Straus se está refiriendo a la superficie material de la escritura, como índice de una potencia política, algo como la pura imagen de una escritura desligada de los códigos semánticos que determinan su uso como instrumento de transmisión de ciertos contenidos. Este devenir mágico de la escritura recuerda el de esos "santos de los antiguos", o de esas "escrituras" rupestres o incluso el de ese "sistema de regadío" simulado en una piedra cerca de Toconce, devenir mágico o devenir imagen que los hace acceder al rango del objeto poderoso y eventualmente utilizable por el hecho mismo de evadir su adscripción inmediata a una funcionalidad precisa. Como dice Michael Taussig hablando de la apropiación por parte de Florencio, un indígena del Putumayo, de la imagen del ejército colombiano marchando al interior de una visión que obtuvo en un rito de sanación con *yagé*, "la imagen es más poderosa que aquello de lo que es la imagen".[23] Aunque quizás habría que precisar que es más "poderosa", es decir más mágicamente poderosa…

22 Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques.* París: Presses pocket, 2001, p. 352.

23 Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity. A particular History of the Senses.* Nueva York: Routledge, 1993, p. 62.

Por otro lado, gentilares y salamancas tienen en común el ser espacios asociados a puntos clave simbólico-geográficos, tanto por contener registros arqueológicos, especialmente arte rupestre (cargándose así del aura de la supervivencia y del resto prehispano), como por ubicarse en "lugares destacados del paisaje" como formaciones rocosas fuera de lo común, "que poseen un aspecto intrigante o aterrador" y en las que justamente por esta condición extraordinaria, suelen concentrarse las inscripciones rupestres.[24] Ahora bien, mientras las salamancas, junto con estar habitadas y amobladas de artefactos, paisajes y personajes del capitalismo industrial (y quizás postindustrial), ofrecen la posibilidad de acceder a dones, es decir a habilidades, riqueza y poder (aunque a un costo), en cambio, los relatos sobre gentilares recopilados a este lado de la cordillera, parecen caracterizarse por experiencias menos festivas. Experiencias de espanto o de respetuoso temor, y en las que en lugar de una potenciación del poder y la productividad (como en el caso de la salamanca) implican más bien el riesgo de una interrupción de la capacidad de trabajo de los humanos que se topan con ellos.

Piénsese por ejemplo en la figura del rezongo, tal como una pastora se lo explicara al antropólogo Héctor Morales hablando de "los antiguos", esa humanidad anterior, habitante de un mundo húmedo y sin luz, y que habría muerto, o más precisamente se habría disecado o momificado (es decir se habría vuelto su pura imagen) con la aparición del sol:

> Ellos [los antiguos] también se murieron y a los lugares en donde habitaban se les llamó gentilares, estos no deben ser visitados, y si por casualidad uno pasa acarreando llamos, debe hacer un pago con coca y alcohol, a ellos les gusta mucho, sólo así no te hacen mal […] Cuando uno pasa rezongando por el trabajo que tiene o por la mala suerte, el gentil siente lástima de uno,

24 Cruz, "El lado oscuro…", op.cit., p. 40.

> y uno después se enferma de las rodillas o de los brazos.[25]

Tanto en la versión diabólicamente festiva y productiva de la salamanca como en la triste y contra-productiva del gentilar (contra-productiva por implicar quizás una condición, pero sobre todo un condicionamiento a la producción y a la reproducción económica), se manifiesta la obligación del pago: pago del don fáustico en la salamanca, pago de un derecho de uso en el gentilar. Pago, en la salamanca, por una interrupción mágica y anacrónica del tiempo de trabajo para la consecución de un logro o de una riqueza inmediata. Pago, en el otro caso, para que los gentiles no interrumpan el tiempo de trabajo cotidiano. Podría hablarse incluso del pago por una plusvalía mágica en la salamanca, y de un pago mágico por el valor de uso de ciertos espacios en el caso de los gentiles.

Y en ambos casos se concluye un trato con un espacio anacrónico por suponer un pasado, un tiempo ancestral pero que es inmanente a la creación o producción de hallazgos y novedades.[26] Se trata de un espacio-tiempo paralelo, o

25 Morales, op.cit, p. 108.

26 Esta imagen de un tiempo pasado contenido en un espacio singular, y de un tiempo pasado del que además pueden surgir hallazgos y creaciones novedosas, es bien ilustrada por ciertas cuevas (que podríamos identificar como *renü* o salamancas) de las que el jesuita Tomas Falkner tuvo noticias entre los puelche y moluche durante su viaje por la Patagonia a mediados del siglo XVIII: "Creen ellos que sus dioses buenos [que viven en cuevas subterráneas] formaron el mundo que al principio crearon a los indios en sus cuevas… Se sacan la cuenta que cuando fueron creados los animales, las aves y demás salvajinas menores, los más ágiles salieron al punto de sus cuevas, pero que los toros y las vacas, que estaban atrás de todos, con sus cuernos les infundieron tal miedo a los indios, que estos cerraron la entrada a sus cuevas con grandes piedras. Con esta razón explican que no había ganado vacuno […] También aseguran que la creación aún no se ha completado y que no toda ella se ha manifestado ya a la luz del día en este nuestro mundo de la superficie. Los brujos de ellos dicen que ven en el mundo subterráneo, hombres, ganados, etc., con ventas de caña, aguardiente, cascabeles y muchas otras cosas más" (citado en Koessler-Ilg, op.cit., p. 86). Por otro lado y para una elaboración de la noción del anacronismo que estamos ocupando como una convergencia de tiempos heterogéneos en un mismo lugar o en un mismo objeto, ver Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006, p. 46.

de un pasado donde la creación no deja de producir, que me recuerda a ese espacio-tiempo de los gentiles, o de los chullpa, el tiempo sin sol, donde todo era fértil, húmedo y blando. Donde "humanos, no-humanos, plantas y animales poseían la capacidad de comunicarse entre sí, los cerros se desplazaban de un lugar a otro, y se podían modelar las piedras como si fueran de arcilla"[27] o hacerlas trabajar mediante la palabra:

> como eran poderosos los rey Inka; ellos conversaban con viento y con aire, con agua, con nube, con todo conversaba [...] Pero ellos hablaban con las piedras poh. Usted decía bueno piedra, ayúdame, bueno, date vuelta piedra, la piedra poquito le daba vueltas y la piedra sola se tumbaba.[28]

Lo que implica una época y un mundo mágico en que el trabajo también era una suerte de "trabajo" entre comillas, es decir un trabajo mágico.

Es también el tiempo-espacio que habitaron y siguen habitando unos duendes, que son como los avatares de fetos o recién nacidos no bautizados, esas otras novedades surgidas de ese mismo tiempo y espacio peligrosamente ancestral y precristiano, del que como escribe Tristan Platt emergen las almas ancestrales pasando del interior de la tierra al interior uterino de las mujeres. "De tal modo –agrega Platt– los antepasados paganos se reencarnan como bebés cristianos, proceso que se percibe como análogo a la conversión religiosa de la sociedad andina en el siglo XVI".[29] De esta forma la configuración mítica del paso de un mundo oscuro y húmedo a uno soleado y seco, paso que habría significado la extinción o más bien la relegación

27 Cruz, "Desde el diabólico mundo de los gentiles", op.cit., p. 219.

28 Martínez, op.cit., p. 63.

29 Platt, Tristan. "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes". *Estudios Atacameños* 22, 2002, p. 128

de esa humanidad arcaica al espacio subterráneo y escalofriante de las *chullpas*, se articula analógicamente con el proceso histórico y político de la conversión al cristianismo. De tal forma que la constitución de la persona a partir de su condición de "feto agresivo" mediante ritos como el bautismo, hace que "cada persona india sigue construyéndose, individualmente, como un cristiano nuevo"[30].

Pero lo más interesante de la tesis de Platt, reside quizás en la solución que da a la aparente contradicción que atraviesa la idea de un espacio que, siendo ancestral, es también el punto de emergencia de unos acontecimientos nuevos: la creación de nuevos individuos. En este sentido escribe Platt:

> Para los indígenas, la conversión de un estado anterior de gentilidad fue un requisito para mantener sus derechos a la tierra bajo el gobierno español. Por lo tanto, el problema para los nativos andinos fue cómo compatibilizar la autoctonía, que necesariamente implicaba la descendencia sustantiva desde los paganos, con su renacimiento como conversos andino cristianos. Parte de la solución parece haber consistido en repetir el proceso de conversión con cada nuevo nacimiento. De este modo, podían afirmar una continuidad esencial con los paganos muertos, al mismo tiempo que reafirmaban su transformación histórica en nuevos cristianos.[31]

La ambivalencia ontológica entre espacio de lo ancestral y espacio de lo nuevo, adquiere la consistencia histórico-política y vigente hasta el día de hoy, no sólo en el mundo andino, sino que entre los pueblos indígenas a nivel global, de una ambivalencia entre la afirmación de una diferencia que los instala

30 Ibid.

31 Ibid., p. 129.

en un plano de simetría política respecto de las sociedades y los Estados a los que se enfrentan, simetría traducida por ejemplo en las demandas por autonomía u autogobierno, y la afirmación inversa de una asimetría esencial que hace de ellos agrupaciones no sólo pre-estatales sino que post-estatales, en la medida en que se han constituido en sujetos de derecho a nivel internacional, o lo que es lo mismo, en objetos de protección al interior de los espacios soberanos estado-nacionales. Esta ambivalencia toma en el texto Platt la forma de una simultánea necesidad de afirmar por un lado la autoctonía que requería la "categoría fiscal colonial de indio originario" y por otro lado la de legitimarse como cristianos nuevos capaces de ser "más cristianos que los cristianos viejos españoles".[32] En otras palabras la ambivalencia entre la asimetría inherente a la demanda de derechos en base a la autoctonía, y por otra la búsqueda de una simetría política que permita la interpelación política del otro sobre la base de cierta horizontalidad, horizontalidad en este caso garantizada por la convergencia en el espacio de legitimidad que da el cristianismo.

Al tratarse de un cristianismo siempre nuevo y construido, es decir un cristianismo montado sobre la base irrenunciable de ese substrato precristiano, por el que como dice Platt se constituye "un tipo específico de persona, enraizada en la tierra y el subsuelo pagano, y capaz de resistir en este mundo la vida cristiana solar de un indio pobre y miserable",[33] se puede decir de él algo similar a lo que vimos respecto de esos uniformes vestidos por los jefes mapuche del siglo XIX: que, respecto de lo cristiano como categoría identitaria, se trata de un "cristianismo" entre comillas, uno que no renuncia al acceso a esos "recursos explosivos de energía y rebelión que emergen exultantes de la persistente fuerza pagana en su interior"[34] y que de esta forma suspende a su vez la eventual naturalización de la identidad

32 Ibid.

33 Ibid., p. 150.

34 Ibid.

cristiana –a la manera en que la afirmación generalicia de los longko mapuche desnaturalizaban la autoridad de los generales *wingka*–, implicando "que el cristianismo no es una condición heredada por la sangre –como en algunas ideologías identitarias del norte español viejo cristiano– sino que es un signo de socialización incipiente, que se recibe junto con el bautismo".[35] Signo de socialización incipiente por la que el orden social cristiano o moderno dominante también adquiere algo de esa incipiencia, es decir de esa fluidez ontológica que le da el ser una construcción histórica y contingente.

Se dibuja así un espacio ambivalente y tensionado entre por un lado la afirmación de la participación en un espacio cristiano común, lo que permite entablar críticas y contiendas en un plano de horizontalidad respecto de españoles y mestizos –que como dice Platt pueden eventualmente ser denostados como peores cristianos que ellos mismos– y por otro lado suplir las diferencias efectivas de poder político y económico respecto de la sociedad cristiana o moderna dominante, mediante el recurso a las potencias telúricas que les da su condición de autoctonía. En este marco la eficacia jurídica de estas potencias, en las que Platt reconoce "la base sustancial de la identificación política y jurídica del indio originario con la tierra"[36] y de esta forma ciertos derechos específicos de propiedad de la misma, se combina con esta adopción superficial del mandato de identificación cristiana. Y cuando hablo de superficial, me refiero a un devenir superficial no tanto de la condición cristiana como de la idea misma de identidad, identidad que en cierta forma es desplazada desde una supuesta profundidad ontológica al espacio superficial del disfraz. Pero de un disfraz que en lugar de ocultar una identidad anterior, viene a superponerse al tiempo-espacio pre-identitario de duendes, gentiles y *chullpas*, ese tiempo-espacio pre-solar, blando, y fluido, en el que las identidades no terminan de coagularse en formas estables.

35 Ibid.

36 Ibid.

Quizás por ello, en el mundo subterráneo de salamancas y gentilares conviven en un mismo estatus espectral las supervivencias arcaicas, esos "restos de gentiles", con figuras igualmente extrañas de la novedad y del hallazgo, sean estas niños recién nacidos, artefactos de la modernidad o aptitudes y fortunas adquiridas mágicamente, es decir expresiones del poder sorprendente o incluso disruptivo del acontecimiento (de ahí que Escolar hable del acceso a esas habilidades "donadas" por las salamancas como de "eventos extraordinarios"). Todos estos casos tienen en común el implicar la ya señalada temporalidad anacrónica del contagio y la instantaneidad mágica de su adquisición, por oposición a las formas temporalmente lineales y sucesivas tanto de la adjudicación hereditaria de ciertos contenidos tradicionales como del aprendizaje de saberes o el enriquecimiento obtenidos por procesos mecánicos de acumulación en un tiempo linealmente dado.

Pero la condición anacrónica de estos espacios y su privilegiada relación con el acontecimiento como fuerza de interrupción de los órdenes establecidos, relación que Platt caracteriza como ese fondo de "recursos explosivos de energía y rebelión que emergen exultantes de la persistente fuerza pagana en su interior", al articularse con la necesidad política y jurídica de afirmar mediante la autoctonía una forma específica de propiedad de las tierras por parte de los indígenas en el contexto colonial, en cierta forma fuerza una reinscripción de esos espacio-tiempos heterogéneamente arcaicos o paganos en el marco de una temporalidad lineal, históricamente evolutiva y marcada por una exigencia de adscripción filiativa con ese pasado prehispánico. Esto implica un mandato colonial de adscripción hereditaria entre los habitantes actuales y "los antiguos", vueltos así sus antecedentes ancestrales, lo que se opone a las lógicas de alianza y a las fuerzas correlativas del contagio que, como vimos, caracterizan la potencia mágica y política que estos lugares contienen.

De ahí que el temor asociado a los gentilares por parte de los actuales habitantes de la puna atacameña (actitud que

como muestra Martínez está lejos de ser homogénea y presenta importantes variaciones entre las distintas localidades) pueda leerse como una reproducción mágica de la existencia de este doble régimen de la propiedad de la tierra y sus recursos: el cristiano y el pagano o si se quiere el moderno y el autóctono. Este temor puede entenderse como el reconocimiento atacameño a la pre-existencia de una propiedad de la tierra aún más originaria que la de ellos mismos, es decir el reconocimiento de la propiedad de los gentiles y del costo asociado a transitar por ella o a hacer uso de ella, lo que implica la necesidad de interactuar con los representantes de ese sustrato de autoctonía anterior a ellos mismos.

La ambivalencia entre la afirmación de una simetría y de una asimetría política entre nuevos cristianos y sujetos autóctonos que vimos puede ser entendida como una prefiguración de la ambivalencia que cruza el actual estatus jurídico-político de los pueblos indígenas a nivel global, toma aquí otra forma. Es como si la relación anacrónica, pero reinscrita en un marco temporal lineal y filiativo, entre atacameños y gentiles fuera una suerte de imagen de la relación colonial o post-colonial entre Estados modernos, comunidad internacional y pueblos indígenas. Es como si éstos últimos pudieran funcionar a la manera de una suerte de gentiles de la humanidad, esto es, como imágenes de sí mismos vueltos supervivencias comunitarias, espirituales y ecológicas a ser conservadas o incluso patrimonializadas por los Estados y sus organismos internacionales.[37] En otras palabras, se podría decir que la relación entre atacameños y gentiles funciona como la parodia, la imagen o el simulacro mágico, de la relación entre la corona, el Estado o la sociedad (inter)nacional y los pueblos indígenas. Pero no hay que olvidar que ese mismo temor y respeto hacia los gentiles puede implicar el que sean explícitamente entendidos como seres extraños a la categoría de "persona" y por ende heterogéneos respecto de una continuidad

37 Sobre este proceso de devenir imagen de los pueblos indígenas en el contexto jurídico-político internacional actual, ver Menard, André, "El devenir imagen del indígena". *Diálogo Andino,* 50, 2016, pp.. 133-140,.

filiativa, esto es respecto de una continuidad racial o históricamente homogénea. Y así como las personas indígenas se constituyen bajo la forma de nuevos cristianos tensionando de esta forma la naturalización de cierto mandato de identificación e integración colonial, la afirmación de esta heterogeneidad radical de los gentiles tensiona a su vez la naturalización del mandato correlativo e igualmente colonial, o post-colonial si se quiere, de identificación de las poblaciones indígenas con un sustrato de autoctonía racial o naturalmente heredable, es decir, con una concepción pre-política de la autoctonía.

Se abre así la pregunta por lo que una concepción política de la autoctonía puede significar, es decir una que escape a su concepción como fuente pre-jurídica y pre-política de derechos jurídicos y políticos. Hablando de la inscripción de la vida puneña en un paisaje de relaciones complejas entre humanos y toda una serie de entidades geográficas, vegetales, animales, incluidos los gentiles, Héctor Morales escribe:

> La manera en como los grupos de pastores existen, no se debe a su cosmovisión, tradición cultural o folclore; más bien, su condición humana puneña no responde a continuidades transtemporales o esencias primordiales, sino a un "ser" inmerso desde el principio, como una criatura más, en un encadenamiento activo, práctico y perceptual, con los elementos constituyentes del modo de vivir en la puna, expresado en un conjunto de relaciones sociales con y en el ambiente.[38]

La construcción política de la autoctonía puede entenderse como el efecto de este juego de negociaciones, intercambios, temores y respetos con los elementos del "ambiente", por las que los espacios o entidades que la modernidad ha definido como naturales o como sobre-naturales, relegándolas así fuera del

38 Morales, op.cit., p. 115.

plano de lo históricamente construido y de la interacción política, se manifiestan actuando y persistiendo en este mismo plano. El problema es que una vez suspendida la distinción moderna entre naturaleza e historia o naturaleza y política, la noción misma de ambiente aquí movilizada, adquiere una fisionomía que excede su simple circunscripción a un espacio geográfico o ecológico específico (como lo sugiere en parte la cita de Morales), remitiendo a un espacio más amplio de diferenciales de intensidad mágica, o lo que en este caso es lo mismo, política. Es decir a un espacio y un tiempo modulado por las potencias diferenciales del acontecimiento que emana de volcanes, apachetas, "santos de los antiguos" o gentilares, pero también de todos aquellos elementos de la modernidad industrial y post-industrial como proyectos mineros, maquinarias, militares o narcotraficantes que, como nos enseñan las salamancas, en su posibilidad de devenir imágenes de sí mismas, es decir imágenes de poder, pueden convivir en el mismo espacio-tiempo en que vibra la siempre sorpresiva inmanencia de abortos, duendes, diablos y demás prodigios del inframundo.

Bibliografía

Bazin, Jean. *Des clous dans la Joconde*. Toulouse: Anacharsis, 2008.

Castro, Victoria y Gallardo, Francisco. "El poder de los Gentiles. Arte rupestre en el río Salado (desierto de Atacama)". *Revista Chilena de Antropología* 13, 1996, pp. 79-98.

Cruz, Pablo. "El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina y Potosí Bolivia)". *Boletín SIARB* 19, 2005, pp. 38-49.

Cruz, Pablo. "Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto-andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)". *Revista Española de Antropología Americana* no. 44 (1), 2015, pp. 217-234.

Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

Escolar, Diego. "El vórtice soberano: salamancas, políticas de lo extraordinario y la emergencia de los huarpes en Cuyo, Argentina". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2012. http://nuevomundo.revues.org/64570 (última consulta 22 de abril 2013).

Koessler-Ilg, Bertha**.** *Tradiciones araucanas,* tomo I. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 1962.

Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques.* París: Presses pocket, 2001.

Lowrey, Katherine. "Salamanca and the city: culture credits, nature credits, and the modern moral economy of indigenous Bolivia". *Journal of the Anthropological Royal Institute* 12 (2), 2007, pp. 275-292.

Martínez, José Luis. "'Somos resto de gentiles': El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas". *Estudios Atacameños* 39, 2010, pp. 57-70.

Menard, André. "Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina". *Revista AIBR* 6 (3), 2011, pp. 315-339.

Menard, André. "El devenir imagen del indígena". *Diálogo Andino,* 50, 2016, pp. 133-140.

Menard, André. "Universidad y brujería (entre las salamancas y la crisis (no)moderna…)". En Thayer, Willy et al. (eds.). *La Universidad (im) posible*. Santiago: Ediciones Macul, 2018, pp. 72-82.

Morales, Héctor. *Habitar el desierto. Cuadernos de campo de la puna atacameña.* Santiago: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, 2018.

Mostny, Grete. "Santos de los antiguos". En Instituto Nacional de Antropología e Historia (Ed.) *A Pedro Bosch-Gimpera en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969, pp. 321-326.

Platt, Tristan . "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes". *Estudios Atacameños* 22, 2002, pp. 127-155.

Santillán Güemes, Ricardo. *Imaginario del diablo*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2004.

Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity. A particular History of the Senses.* Nueva York: Routledge, 1993.

Tylor, Edward B. *Cultura Primitiva*, tomo 1. Madrid: Editorial Ayuso, 1977.

Fórmulas y estructuras narrativas para realizar pactos explícitos con el diablo en la tradición oral de México

Claudia Carranza
El Colegio de San Luis

Resumen
El motivo del pacto con el diablo es uno de los más frecuentes de la literatura tradicional. Este tipo de relatos suele tener una estructura similar, hasta cierto punto formulaica en la mayor parte de los casos, pero en sus variantes podemos descubrir elementos de interés para el estudio de la cultura y de la oralidad, pues en ellas se aprecia el contexto y las necesidades de los seres humanos. El presente estudio analiza, desde una perspectiva diacrónica, diferentes versiones de relatos orales en México en los que se pueden apreciar estas diferencias.
Palabras clave: Pactos, Diablo, Inquisición, literatura oral

Abstract
The pact with the devil is one of the most common motifs within folk literature. This type of stories usually shares many similarities, to the point that they can be formulaic in most cases, but it is in its variants where we can discover elements of interest for the study of culture and orality, since one can appreciate in them the contexts and needs of each society. This study analyzes, from a diachronic perspective, different oral accounts from Mexico in which these differences can be appreciated.
Keywords: Pacts, Devil, Church Inquisition, Oral Literature

escrituras americanas
Vol. 4 No. 1/2, año 2020 / PP. 307-329
ISSN: 0719-3416

Entre los relatos sobre pactos en la Colonia, quisiera comenzar con uno ocurrido en México en el siglo XVIII. El hecho se consignó como parte de una autodenuncia realizada por Fray Gaspar de San Agustín, religioso que afirmaba haber invocado al diablo en tres ocasiones en la prisión en la que había permanecido desde hacía dos años. La asistencia del religioso al Santo Oficio en realidad encerraba una denuncia encubierta hacia el superior del monasterio en el que se encontraba. La descripción de sus acciones para hacer el pacto es interesante, en primer lugar, porque informa que intentó hacer tres cédulas:

> ynvocando la ayuda del demonio con tal que saliera de dicha prisión, diziendo en ellas que, dándome veinte años de vida, le daría quanto gusto quisiera, y señalándole plazo de tantas oras, y que, si no venía cumplido dicho plazo, no era bálido ni persistía dicho contrato.
> Después, abiéndome asotado como a negro, y no mortificádome como a religioso, cogí tierra y lo que topé en el suelo de palitos y carbón. Enbolviéndolo en un papel, dixe:
> De en biga en biga,
> sin Dios ni Santa María.[1]

En su narración, el religioso describe todos los elementos que suelen vincularse a los pactos: una situación límite lleva a una acción desesperada, los documentos legales en los que se pretende hacer valer una serie de convenios con la parte a quien se invoca, la renuncia de los símbolos religiosos –"me quité el santo rosario, aunque no lo tiré con despresio, ni menos le corté"— y, finalmente, la incorporación de un conjuro que, de

1 Flores, Enrique, Mariana Masera, Claudia Carranza, Santiago Cortés H., Berenice Granados, Cecilia López R. y José Manuel Mateo (eds.). *Relatos populares de la inquisición novohispana. Rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*. Madrid/ México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 47-48.

acuerdo a las creencias, debía funcionar para estos casos pues lo vemos en más de una ocasión.[2]

Es evidente que el religioso echa mano del conocimiento que tenía sobre el tema, aunque el interés real era mostrar a los inquisidores que estaba dispuesto a todo con tal de escapar de la situación en la que se encontraba. El hombre parece no haber tenido ninguna respuesta sobrenatural, y si la tuvo, no lo dijo a los inquisidores, a pesar de que, como veremos en las siguientes páginas, realmente realizó una parte importante de las acciones que requiere el pacto. El tema en cuestión tiene sus antecedentes en la tradición oral, donde son frecuentes los tratos que una persona, por lo regular común y corriente, realiza con algún ser sobrenatural, sea un dios o un ser de la naturaleza, entidades divinas o diabólicas. Estos personajes suelen ser llamados con diversas intenciones en diferentes culturas, pero casi siempre con fines que escapan a las posibilidades reales porque las soluciones se han agotado en el mundo físico para quien considera que requiere de su ayuda.

Vale la pena detenernos a examinar un poco más el término en el ámbito hispánico. El *pacto* es el convenio entre dos o más partes que se comprometen a cumplir lo que acuerden. El *Diccionario de Autoridades* incorpora dos significados para la palabra "pacto". En el primero se cita el episodio bíblico en el que, por medio de la circuncisión, se establece un pacto entre Dios y Abraham como "una señal del concierto y pacto que se había hecho entre él y su Pueblo". En la segunda acepción,

2 Estos versos, "De en biga en biga / sin Dios ni Santa María", en realidad corresponden a una versión de un cuento con el tema del aprendiz de brujo, con su variante femenina, esto es, una persona joven, que pretende convertirse en un gran mago termina usando mal los hechizos y eso lo complica todo. En el caso del conjuro, "de viga en viga" no parece ser adecuado para volar distancias largas, como se pretendía. Respecto a los cuentos y los testimonios inquisitoriales, véase López Ridaura, Cecilia. "'De villa en villa, sin Dios y ni Santa María', un conjuro para volar". En Carranza Vera, Claudia (ed.). *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2013, pp. 37-58.

> Se llama también el consentimiento o convénio con el demónio, para obrar por medio suyo cosas extraordinarias, embustes y sortilegios. Dividenle en explícito, que es quando se da el consentimiento formal, y implicito o tácito, que es quando se exercíta alguna cosa a que está ligado el pacto, aunque formalmente no se haya hecho. Latín. *Pactum implicitum, vel explicitum*. Acost. Hist. Ind. lib. 7. cap. 23. El Rey de Tezcúco, que era gran Mágico y tenia pacto con el demónio, vino a visitar a Motezúma. Moret. Annal. lib. 26. cap. 4. Se descubrió eran hechas con pacto con el demónio, de que como se fuessen consumiendo poco a poco [...] al mismo passo se fuessen consumiendo el Rey Luis y el Conde.[3]

La Real Academia consigna el día de hoy la frase: "renunciar el pacto", que implica "apartarse del pacto que se supone hecho el demonio". El término, por lo menos en lo que toca a la religión judeocristiana, se adhirió más al convenio con el diablo que con otras instancias positivas, porque este requiere que exista un acuerdo provechoso para ambas partes, se trata de una negociación que busca ser provechosa, aunque en el fondo no lo sea. Esta condición se explica de manera obsesiva en los manuales de brujas y tratados que analizan el tema. A partir del pacto se conformó una construcción teológica compleja, en la cual se señala la oposición del hombre con Dios mismo, así como su caída en desgracia a través de sus acciones y palabras que lo llevan a renegar de Dios y entregarse al enemigo.

En la oralidad, los relatos sobre pactos se repiten en diferentes formatos, con variantes de acuerdo a los sujetos, las razones y las formas de hacer el convenio. Sin embargo, es sencillo hablar de una estructura más o menos fija que puede modificarse también

3 *Diccionario de autoridades*. En: https://webfrl.rae.es/DA.html [consultado en octubre 2020].

de acuerdo al tiempo, las circunstancias y al espacio en los que se da el pacto. En el presente estudio, resaltaré estos elementos, partiendo de textos provenientes de la oralidad, testimonios provenientes de los archivos inquisitoriales y posteriormente de cuentos y leyendas que permitan apreciar las similitudes y diferencias, además de las supervivencias y variantes que se pueden encontrar entre unos relatos y otros.[4]

Los casos que estudiaré en las próximas páginas hacen referencia a pactos explícitos en los que existe una clara intención de formalizar el trato mediante un convenio sellado a través de prácticas e invocaciones que se realizaban con "el diablo en persona".[5] El pacto explícito está muy bien representado en un suceso ocurrido en Querétaro, en el año de 1691, en el que un caso de posesión dio lugar a una imbricada historia de brujería. En este caso, Antonio de la Cruz, a quien se identifica como chichimeco, aseguraba que "Dios le revelava todas las cossas", en particular que las mujeres posesas habían sido hechizadas por una indígena llamada María:

> Y que la resepta con que se unta dicha María, dice dicho Antonio que se haze con guessos de

4 Para este estudio emplearé tanto documentos novohispanos como algunos de la tradición oral actual. Todos ellos serán citados más adelante.

5 Ayala, Javier. *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2010, p. 292. Estos se diferencian de los pactos tácitos, es decir, aquellos que, de acuerdo a la *Suma de teología* de Tomás de Aquino, hacen una invocación involuntaria, sin que medie ningún tipo de acuerdo. El investigador Javier Ayala, por otra parte, señala que se debe hacer una distinción entre los postulados de la *Suma* y las posteriores disquisiciones de los franciscanos Martín de Castañega y Andrés de Olmos, quienes reconocían muy poca diferencia entre los dos tipos de pactos: "a diferencia del Aquinate, ya no admitían la ignorancia como disculpa para la realización del segundo [el implícito]. Si para ambos los pactos explícitos eran aquellos que se hacían conscientemente y con el Diablo en persona, los implícitos correspondían a los realizados también conscientemente pero sólo a través de sus ministros 'huyendo por su voluntad de la creencia de Dios sin que nadie se los pidiera'. Una interpretación tan violenta como ésta nos habla del signo de los tiempos, pues ya para aquel momento se consideraba que para que un pacto pudiera ser válido debía haber sido contratado con el pleno conocimiento de ambas partes". Ibid.

> muerto molidos, con sangre de los aorcados, con orines y pelos de chivo, y plumas de guajolote. Y que el chivo la viene a vuscar todas las noches. Y que se pone en pelota y que se unta toda. Y que antes de untarse, haze muchas reverencias y sahumerios al chivato, y que luego que está untada dice
> En gracia del Diablo,
> de Villa en Villa.[6]

Se presupone que el pacto ya se ha hecho con anterioridad; las acciones y el conjuro que recita María le permiten ser trasladada por el diablo a diferentes sitios. La narración de Antonio de la Cruz es interesante por muchas razones, en primer lugar, porque él mismo se pone bajo el foco de los inquisidores como adivinador, y por lo tanto como sospechoso él mismo de herejía y tratos con El Maligno, pero también como posible vencedor de la mujer a la que ataca con su testimonio; su relato es, detalles más o menos, un auténtico caso de manual de brujas.[7]

El tipo de pacto determina a los personajes y en ocasiones incluso la forma del relato en el que se encuentran. De esta manera, las brujas suelen ser acusadas de tener pacto explícito con el Demonio, y éste se formaliza en los aquelarres, por lo regular mediante el beso negro. En cambio, a las hechiceras se les acusa muchas veces de pacto implícito porque realizan acciones heréticas, aunque por su parte no exista intención alguna para realizar una invocación. Es posible de este modo hablar de la tipificación de determinados personajes partiendo precisamente de este elemento. Cualquier mortal, en realidad,

6 Flores, Enrique, Mariana Masera, Claudia Carranza, Santiago Cortés H., Berenice Granados, Cecilia López R. y José Manuel Mateo (eds.), *Relatos populares de la Inquisición novohispana*, p. 140. En adelante me referiré a los textos provenientes de este libro como *Relatos populares*. Cabe señalar que cada uno de los documentos a que se hace referencia tiene un título que omitiré aquí.

7 A pesar del interés de la descripción, no serán estos casos los que trataremos, puesto que en ellos se involucran aspectos mucho más complejos, que tienen que ver con la brujería.

puede hacer un pacto si así lo requiere; hacerlo, sin embargo, conlleva un riesgo que no cualquiera está dispuesto a tomar, es por ello que estas historias suelen presentar personajes que se encuentran en una condición extrema, lo que desencadena el pacto. Serán este tipo de personajes los que se analizarán en este trabajo.

Así, me parece muy apropiada la descripción de Alberto Ortiz, quien divide en tres etapas el acuerdo:

> En primer lugar acontece la causa o motivo que afecta al hombre, luego sucede una especie de tormenta interna denotativa de crisis espiritual y emocional que desencadena la petición urgente y desesperada de presencia diabólica o invocación del demonio, esto da paso a la materialización del espíritu maligno e inicia el proceso de acuerdo o pacto mediante un diálogo íntimo y secreto. La segunda etapa consiste en la enunciación más o menos clara de los términos del acuerdo, se trata del pacto en sí, principia con los señalamientos de condiciones, promesas y compromisos, luego se redacta la cédula o se sella mediante algún empeño de la palabra de honor, al final puede firmarse con sangre y quedar en posesión de alguna de las partes o guardarse en lugares ocultos o inaccesibles como el propio infierno. La tercera etapa constituye casi exclusivamente el comienzo de la relación hombre-demonio, en la cual los servicios, poderes y prebendas del pacto demoniaco formulado parecen generar éxitos materiales, pasionales y mágicos para el sujeto. El hombre pactante recibe los supuestos beneficios del contrato de acuerdo a la paga futura. Esto constituye una especie de crédito a la palabra humana, pues se ejercen los patrocinios antes de efectuar el ajuste de cuentas definitivo por la promesa de pago estipulada en el

> convenio. Y es precisamente porque el ejercicio fatal de la palabra expone la dimensión trascendental del acontecimiento mitológico por lo que la formulación explícita en frases declarativas es necesaria para establecer la estética simbólica de la narración del encuentro con el demonio.[8]

Es esa precisamente la estructura que puede apreciarse en un relato enviado al fraile Sebastián de la Cruz, habitante de Querétaro, quien en agosto de 1730 presentó una denuncia en contra de un mulato ante el Santo Oficio de México. Entre otras cosas, el fraile denunciaba al mulato por pretender haber sido objeto de un milagro para obtener ganancias a partir de la propaganda que hiciera de él. El asunto comienza con la carta que cito a continuación y que el mulato llevara al sacerdote, asegurando que lo había firmado una religiosa llamada Sor Petra, del convento de las Carmelitas:

> Que, al iendo por los campos, desesperado por causa de una muger a la cual le ttenía dada palabra de casamientto, y no pudiéndola ber, comenzó a darle boses al demonio. A onde, por justtos [j]uisios de Dios, se le aparesió al isttantte, a onde, con palabras ynfernales fasilittándole el ponérsela a las manos, con que sólo le asegurara una escrittura de su alma. Y siego i torpe, diole palabra de que se la aría. Y comenzando a sacar papel, le aparesió el Señor de Chalma, y desclabando el braso derecho y asiéndole señas con la mano de que no ysiera ttal cosa. Y bistto él semegantte milagro, hizo cuanttas armas ttenía. Y pidiendo a Dios misericordia, y promettiéndole aser botto de casttidá y ec[h]arse un saco de

8 Ortiz, Alberto. "Fórmulas pactantes. El contrato con el diablo según la tradición literario-demonológica". *eHumanista* 26, 2014, p.77.

> gerga, yr a besittar al señor a su santtuario y después benirse a resttaurar el ttema.[9]

La construcción de esta historia es prácticamente perfecta: brevemente se expone la causa, la invocación, la aparición sobrenatural y la inminente firma del contrato, más adelante el milagro, la aparición del Cristo obliga al diablo a retroceder. Esta aparición es la que verdaderamente le interesa destacar al emisor puesto que, como se verá en el propio expediente, el protagonista intenta comerciar con un clavo, pretendida reliquia obtenida del Cristo de Chalma. La evidente picaresca de este expediente ya fue trabajada en otro estudio,[10] por ahora, baste señalar que es la perfecta redacción del suceso sobrenatural lo que pudo haber provocado las sospechas del religioso.

El suceso, de hecho, no concuerda con otros relatos que hablan sobre pactos en la época y que también se consignaron en los expedientes inquisitoriales. Un ejemplo como el siguiente es, hasta cierto punto, más acorde a pesar de que mantiene una estética basada en la tradición oral. En este caso, un hombre se deja convencer de internarse en una cueva "donde conseguiríamos dinero y qualesquier otra cosa que necesitaramos".[11] El protagonista de este relato se llamaba Ventura de la Cruz, un preso de la Acordada de 24 años. La persona que lo aconsejaría se llamaba Bonifasio, "quien, preguntándome a dónde iva, proquró apartarme de seguir el camino i me dijo ser mejor fuéramos a una cueba". Bonifacio convence al incauto Ventura de que los indígenas de la zona le habían informado que en aquel

9 AGN, vol. 830, exp. 13, fols. 168r-171v. Este documento fue editado por el grupo "Literaturas y Culturas Populares de la Nueva España (1690-1820): revisión crítica y rescate documental de textos marginados" (CONACYT 43033 y PAPIIT IN-406505), a cargo de la Dra. Mariana Masera Cerutti. Se incluye en el libro de *Relatos populares de la Inquisición novohispana*, UNAM/CSIC: México, 2010, al que haré referencia en las siguientes páginas.

10 Véase Carranza Vera, Claudia. "¿Religiosidad popular o picaresca? Intereses en torno al pacto con el Diablo en los archivos de la Inquisición de México". *Revista REA* 1, 2015, pp. 15-24.

11 *Relatos populares*, p. 278.

lugar podía llegar a obtener las riquezas que a él le interesaban. Evidentemente necesitado, de la Cruz busca información y la respuesta que recibe es sin duda pintoresca:

> En efecto, yo proquré informarme de los referidos yndios, preguntándoles de dónde tomaban dineros y caballos, a lo qual me dijeron que, si quería tener lo propio, fuera a la cueva don[de] ellos conseguían lo que nesesitaban, en la que allaría un señor mui ermoso; que, a poco trecho de la puerta, me saldría un chibato neg[r]o, el qual luego se boltearía para que le besara la trasera. Que más adelante me saldría una gran serpiente, a la que no isiera resistensia, pues ésta se enrroscaría en mi cuerpo asta el cuello, mas, dejándola, no me dañaría, y luego me dejaría libre para seguir asta el sitio donde estaba el supradicho caballero (el que era el demonio), a quien pidiera lo que nesesitara.[12]

Las instrucciones que dan los indígenas tienen muchos elementos provenientes de la tradición europea y curiosamente uno importante que se puede atribuir a la tradición indígena. Respecto a los primeros, el tópico del *osculum infame* evoca las ceremonias de los aquelarres, es uno de los medios por los cuales las brujas sellan el pacto con Satanás. No es extraña la aparición de este elemento si tomamos en cuenta que se encuentra en otros casos provenientes de la oralidad queretana ya en el siglo XVII.[13] Se incorpora, además, otro tópico corriente en la literatura escatológico-religiosa: la serpiente, una de las más constantes representaciones del diablo. En este sentido, la

12 Ibid.

13 Ayala, por ejemplo, expone un caso recogido en 1620, en el que también un mulato asegura que en una cueva podría obtenerse riquezas: "que en llegando allá habían de ver salir un chivato blanco tirando saltos y que se había de poner a la puerta y que había de alzar la cola y le habíamos de besar". Ayala, op.cit., p. 299.

iconografía religiosa en torno a los castigos sobrenaturales ponía especial énfasis en estas representaciones. En gran medida, este episodio también recuerda otras leyendas que hablan de retos a los que se debe enfrentar un individuo para ganar la mano de una princesa encantada, que muchas veces es la muchacha transformada. El tópico también es bastante frecuente en las leyendas tradicionales en las que el reptil se convierte en una de las varias formas de guardianes de tesoros. Evidentemente, este caso, como el anterior, también intenta vender una aventura a un joven incauto, y por esta razón se construye con elementos que resultan familiares para el receptor, pero podemos entonces suponer que este tipo de historias circulaban con frecuencia.

El último aspecto del relato que conviene destacar es el de la cueva, espacio que se entendía como un lugar de devoción habitado por los dioses, en los que se recogían las entidades de la lluvia.[14] A pesar de los esfuerzos de la Iglesia, en el siglo XVIII se conservaban los resabios de las creencias indígenas. Estos dioses no solamente se mantenían en las creencias, sino que además se perpetuaban algunos de los ritos y prácticas para invocarlos y pedirles favores. Esto, por ejemplo, se puede apreciar en el fragmento que citamos a continuación, en el que también se pide la ayuda de los indígenas para obtener ganancias:

> En la puerta de la cueba me advirtió el yndio me quitase el rosario y las rreliquias que llevava, y que dexase también allí el oficio parvo de la Virxen que en la fartiquera llevava, y que, en entrando, no avía de mentar a Dios ni a su Santísima Madre ni a sus santos, aunque viese lo que viese, que no me espantase, y que si me allara alguna cosa tirada en el suelo, fuera lo que fuese, que lo levantara y que después él me diría lo que avía de hazer con ello. Entré, pues, desarmado

14 Véase al respecto López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 133-153.

> de las armas de chatólico, instado (y de la codicia y ciego) en la esperanza de el rremedio que allí mi pobreza avía de lograr. Y aviendo entrado con teas encendidas asta lo último de la gruta, me hizo yncar ambas rrodillas, encendió dos candelas de cera que llevávamos, y de los taxamanites en que yvan enbueltas formó una cruz y la saumó con chicle prieto y copal, y después de todos los cóncavos de aquella caverna y cruz, la dexó allí formada, y en los brazos de ella colgó unas madexas de chomite azul, berde, amarillo y encarnado. Y esto echo, me dijo que fuera leiendo un papel que me avía él mismo notádolo, que yo escrítolo. Y el papel me acuerdo que empesava assí:
> Águila, *cuautli, [o]celotl.*
> Y en él decía más avajo:
> *Napa* diablos, Lucifer, Barrabás,
> *Güitziquitzin, nimis macano anima.*
> En esto acavaría. Y me especificó él, porque yo le pregunté, que [...] aquel papel era como rreso o plegaria para que los cavalleros de la cueba me dieran audiencia y se me aparecieran, y que, para más obligarlos a mi rruego, les ofrecía en aquel rreso mi alma.

El rito se corresponde con una ceremonia indígena, pero en la invocación se mezclan elementos también cristianos. Destaca la aparición de un documento escrito, que se debe leer en voz alta, en el que se contienen nombres de animales y al final la frase en latín: "yo doy el ánima".[15] De alguna manera se entiende que el ritual se debe completar sin errores, de ahí la importancia de la escritura, de tal forma que se repitan las palabras tal como deben ser pronunciadas y lograr con ello una efectividad mayor.

15 Cf. *Relatos populares*, p. 260.

La fuerza de estas creencias se perpetuó en las comunidades indígenas. En la actualidad existe la firme creencia de que los espacios sagrados siguen habitados por señores, a los que se dan elementos duales en las comunidades, en las que se les considera a la vez malignos y generosos. Esto se puede apreciar en el siguiente relato, recogido en 2012 por Gabriela Samia Badillo, donde se cuenta que la montaña del Tenzo puede otorgar riquezas a quien se las solicite:

> como el Tentzon, nomás hay que saber su rosario, para rezarle, si se le reza uno entonces si se abre la puerta. Pero al entrar hacernos como la puerta, el camino, pero así a los lados le digo que va uno caminando las víboras se paran todas así, lo cuidan. Yo creo que si uno va a decir algo, si dices algo en contra de él se avientan y ahí se queda uno. Las víboras tienen, esos son sus perros. Ya le explica a lo que va uno, y dice sí, cuando te mueras te voy a traer, no importa, aunque lo goce yo ese dinero, pues no importa.[16]

Ha sido muy estudiado por su interés el sincretismo existente en estas creencias, rasgo que en ocasiones resulta confuso, dado que en una misma población una deidad puede tomar el nombre del diablo pero realizar acciones positivas, mientras que en otra, se nombra a la deidad que muestra un espíritu caprichoso o dual, salpicado de elementos más cercanos al demonio cristiano, como se ve en el anterior relato.

16 [Cuando le piden al viejo] (Don Enrique Martínez Balia, 80 años. Atoyatempan, Puebla. Recogió: GSBG, 18 de julio de 2012, p. 145), Badillo Gámez, Gabriela Samia. *Relatos sobre el Tentzo y otros seres sobrenaturales en la tradición oral de la región centro-sur del estado de Puebla*. Tesis de maestría. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2014. En: http://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1013/324. [consultado en octubre 2020]. Entre los relatos que recolecta Badillo, se encuentran también los tópicos del acuerdo: "dice que le quitan la sangre, escriben con una pluma pero cuando se muere la persona se va allá", ibid., p. 165.

Existe un carácter trasgresor en el pacto, que se funda en la debilidad y el deseo extremos. Como señala Alberto Ortiz,

> desde la moral religiosa el episodio constituye el punto de quiebre del libre albedrío, pues la contradicción máxima que manifiesta el pactante reta a su dios mismo, a tal grado que reniega y abjura de su fe, con lo cual señala las fisuras de separación entre hombres y divinidad, pues la apostasía, la herejía, el sacrilegio, y todas las calificaciones que la normatividad religiosa prescribió para denostar el intento emancipador del sujeto que firma un pacto, revelan la crisis de su propio sistema de creencias.[17]

El pacto requiere a la vez de la palabra y del acto y esto es precisamente lo que suele repetirse en los relatos que manejan, si bien es por lo regular la palabra la que se emplea como invocación. Como señala José Manuel Pedrosa, "desde la antigüedad y aun hoy, se cura usando la palabra, se encanta, bendice y maldice mediante la palabra, y todos estos actos han tenido una enorme importancia social, cultural, política y jurídica".[18] La palabra pronunciada no suele tener vuelta atrás tampoco para las invocaciones, en ocasiones desafortunadas exclamaciones, realizadas en un momento de exasperación. En este sentido, el siguiente relato recogido por Robe, en el que un muchacho espera a un amigo que no llega para irse a tocar a una fiesta:

> Le agarró tanto el ansia y llegó tanto el coraje que dijo:

17 Ortiz, op.cit., p. 71.

18 Pedrosa, José Manuel. "Los padres maldicientes del *Génesis*, la *Odisea* y el *Kalevala* a la leyenda de Alfonso X, el Romancero y la tradición oral moderna". En Pedro M. Piñero Ramírez (ed.). *La eterna agonía del Romancero. Homenaje a Paul Bénichou*. Sevilla: Fundación Machado, 2001, p. 175.

> —Si el diablo viene con ese mismo me voy a tocar.
> Con el diablo no se fuega [*sic*]
> A poquito oyó un ruido y resultó un catrín en una mula y le dice:
> —¿Buen joven, qué estás haciendo ahí?
> —Aquí estoy
> —Vamos a tocar.
> —Sí, señor.
> Como él le había dicho que si el diablo le decía que fuera a tocar se iba, ya echó de ver él. Le dice:
> —Cierra los ojos, cierra los ojos y súbete aquí en la mula en ancas.
> Se subió en ancas de la mula y se fue. A poquito llegaron y se metieron al infierno.[19]

En las sociedades orales o mixtas, las palabras dichas al vuelo suelen tener un efecto inmediato, aún si se dicen en forma descuidada, por eso este tipo de historias se repiten con frecuencia en la tradición oral. En el relato, se incorpora el motivo del trabajo para el diablo. Se trata de un relato admonitorio, un *exempla* sobre los peligros de invocar a entidades con las que no se quiera tener contacto en realidad.

La invocación a través de las palabras es un motivo que se encuentra en el siguiente testimonio, recogido en el año de 1732 en Real de Minas de Taxco. Se trata de la autodenuncia de Nicolás Ylario de Labra, "castiso, soltero, de oficio barretero" de 19 años, quien junto con otro minero llamado Roque Álvarez, realiza una invocación para "conseguir mujeres":

19 Robe, Stanley L. *Mexican Tales and Legends from Los Altos*. Los Ángeles: University of California Press, 1970. Sobre el tema de los músicos que hacen un pacto y realizan un viaje al inframundo, véase García Baeza, Roberto Rivelino. "El viaje en los cuentos maravillosos: un músico visita a los muertos". En Carranza, Claudia, Danira López y Mercedes Zavala (eds). *Irás y no volverás. El viaje en formas narrativas de la literatura tradicional de México*, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2017.

> Asimismo se denuncia que, teniendo deseo de conseguir mujeres, concurrió con Roque Álbares —soltero, mestiso, natural de Tesicapan, de oficio barretero y rresidente actual en este real de Taxco— concurrió en el real de Tesicapan un día domingo por la noche, que no se acuerda en qué mes fuese, y estando solos, comunicándole a el dicho Roque Álbares el deseo que tenía, éste lo indujo a ir haser pacto con el demonio a un salto que ay allí, en donde tenía noticia andaba, a el qual paraje fueron ambos, disiéndole:
> —Bamos a haser pacto con el demonio para qualquier cosa que se nos ofresca.
> Y abiendo llegado aquel lugar, comenzó el dicho Roque Álbares a gritar a el demonio por sinco beses, disiendo estas palabras: "A[h], diablo", y al cabo de las sinco beses oyeron grabe estruendo y chiflidos, el qual oído, dijo el dicho Roque Álbares a el dicho Nicolas Ylario:
> —Quítate el rosario, que ya biene.
> Y abiéndoselo quitado y colgado en una bara del mismo camino, le causó grabe temor y espanto, y bolbiéndoselo a poner, corrió uyendo, invocando a la sanctíssima Virgen, por lo cual no vio nada, ni de entonces acá a buelto a concurrir ni ablar con el dicho Roque Álbarez.[20]

A diferencia de los ejemplos anteriores, aquí no hay mayor ceremonia para llamar al diablo, basta con una exclamación; en el contexto, que parece jugar un papel importante pues se da en un salto en el que "se tenía noticia" que rondaba el diablo; recordemos que este tipo de apariciones se describen en espacios asolados. Por otra parte, la repetición del nombre por cinco ocasiones parece funcionar. Roque está dispuesto a continuar,

20 *Relatos populares*, p. 245.

instando a su compañero a desprenderse de los símbolos religiosos, tópico recurrente en todos los relatos de pactos de la época. Como señalaba en un estudio anterior, la acción de Nicolás, de recuperar su rosario y rezar, parecen tener una función autoexculpatoria, y funciona pues los inquisidores lo dejan ir con solo una amonestación. En realidad nuestro personaje tampoco parece representar un peligro para la religión.

Otra cosa se puede decir del testimonio de Roque Flores, esclavo mulato, quien se presentó por propia voluntad en el Santo Oficio de la Ciudad de México el 28 de marzo de 1650 para relatar lo siguiente:

> Que yendo [a] recoger una mañana una manada de yeguas topó a un viejo español (que no conoció ni save cómo se llama) el qual iba en una mula prieta, y le dixo a este declarante que si quería ser buen baquero y hacer quanto quisiesse. Y respondiéndole que sí, le dixo el dicho viejo que le daría una yerba, y replicándole que qué havía de hacer con la ierba, le tornó a decir que quánto querría, pero que le había de prometer este declarante al demonio quando se muriesse su alma y que con esto ningún hombre se pararía delante peleando.
>
> Y que queriéndole llebar el dicho viejo a una cueba, lo resistió este declarante diciéndole al dicho viejo que cómo podía dar al demonio su alma si no era suia. Con que no prosiguió entonces en llevarle a la dicha cueba, pero lo llebó a un serrito. Y en él cogió el dicho viejo un palito de una yerba llamada el *puiumat* y se lo dio, diciéndole que se lo llebara y vería lo bien que le iba con él sin passarle otra cossa. Y luego se le desapareció allí el viejo, sin más verle, y que puso en las bases de la silla, la dicha yerba, i invocando al demonio en su ayuda, le pare-

> serían tres veses, experimentó el que en rodeos de toros le ayudaba en cogerlos con facilidad. Y que después de esto, encontró al dicho viejo en el lugar que la primera vez y le reconvino con que ya le havía ayudado, que hiciesse lo que pedía, y diciéndole qué quería, le pidió el viejo la yerba que le había dado y este declarante, enojado, la sacó de donde la tenía y se la tiró. Y el dicho viejo tornó a desaparecer de rrepente. Entonse[s] tubo este declarante pavor y miedo, y se le expeluçaron los cabellos.[21]

Asustado, Flores se acerca a un compañero llamado Diego Gallo, al que identifica como indígena, y le comenta lo ocurrido. El vaquero le asegura que con la ayuda del anciano puede obtener las capacidades de aventajar a los mulatos en sus tareas. Al leer esto, es fácil sugerir que este relato es similar al del Tentzo. El anciano es en realidad un dios indígena que se describe bajo la perspectiva sincrética de quien se autodenuncia y bajo la perspectiva indígena de Gallo. Lo anterior se resalta con las acciones realizadas y los espacios en los que suceden los hechos: una cueva y un cerro. El empleo de hierbas como medio para la invocación es un tópico frecuente en los relatos en los que se convoca a los dioses, y son los indígenas quienes suelen realizar estas prácticas y transmitirlas así a aquellos que no pertenecían a su cultura. La descripción del demonio en este relato es totalmente diferente al de otros demonios descritos: el color de su piel es blanco, se trata de un viejo español. Flores, por otra parte, no parece estar mintiendo, asegura haber realizado el pacto de acuerdo a las prácticas reconocidas:

> Si bien se acuerda que, no queriendo prometer el alma al demonio, le pidió el dicho viejo que siquiera le diera sangre de sus brazos, se la prometió y estendió el brazo ysquierdo y, en la

21 *Relatos populares*, p. 88.

> sangradera, el dicho viejo con la uña le sacó un poco de sangre. Y que saviendo que todo esto era malo, con todo esso, lo hizo, aunque nunca renegó de Dios.[22]

La historia es muy similar a las que se cuentan hoy en día en torno a los señores de los montes, lo que resulta extraordinaria es la aparición de una entidad sobrenatural, que es quien impulsa a Flores a realizar el pacto. Un último relato, ocurrido en Guatemala, nos lleva al último de los motivos por los cuales se plantean los pactos en la Nueva España:

> le dijo el dicho Sebastián de Sosa se desnudasse y se sambullesse en dicha laguna. Y que con efecto lo hizo así, entrando en dicha laguna (sin rosario ni otra ninguna reliquia, a causa de abérselo quitado y tirado en el camino, de orden del dicho Sebastián de Sosa). I que, abiendo bajado asta el fondo de dicha laguna, se halló en una plasueleta grande y muy amena, con muncha diversidad de llerbas de distintos colores. I que en dicha plasuela estaba un hombre sentado en una silla de seda, de rostro negro i barbas grandes, i munchos muchachos por allí. I que, abiendo llegado a él el dicho Thomás de Soto, le dijo el dicho hombre:
> —Pues, buen hombre, ¿qué quereís?
> A que le respondió el dicho Thomás:
> —Quiero ser buen cargador.
> A lo qual le dijo el dicho hombre:
> —Me abeís de hazer una escriptura de ser mi esclabo.
> I prometiéndolo así el dicho Thomás, el dicho hombre (quien siempre jusgó el dicho Thomás

22 *Relatos populares*, pp. 88-89.

> ser el demonio) sacó una lanzeta, i se picó una bena con ella, de que le salió alguna sangre, que cojió en una escudilla (como éstas en que continuamente beben caldo), con la qual sangre escribió dicho demonio sobre un papel. Y abiendo escrito, dijo:
> —Ya éste es mío.
> La qual escriptura fue por dies años. I que, fecha, le dijo el demonio:
> —Ea, buen hombre, cojed aí la llerba que quisiéreis—
> abiéndole dicho antes que no se abía de acordar de Dios ni oír misa, confesa[r], ni rezar, ni hazer otra ninguna acción de christiano.
> Y que, abiéndolo prometido así, cogió una porsión de una llerba amarilla i le dijo el demonio:
> —Ea, andad, buen hombre, ya llebaís aí para ser buen cargador.[23]

El anterior relato, al igual que el que fue citado antes, parece hacer referencia a un dios indígena, tal vez un antecedente de un dios maya. Este "demonio", al igual que otros a quienes acudían los novohispanos, parece otorgar la facultad de ser buen cargador a Soto y ser buen torero a Sebastián.[24] La disposición de la historia, lo mismo que la descripción de la escena del pacto, nos hacen pensar en la posibilidad de que el relato de Soto tuviera algún antecedente en los cuentos maravillosos

23 *Relatos populares*, p. 190.

24 Respecto al tiempo, este parece variar de acuerdo al personaje con el que se encuentre el pactante, recuérdese, por ejemplo el caso que cita Ayala en el cual un hombre no puede conseguir más de seis años: "Y pidiendo el dicho Francisco Rodríguez ocho años, no se los querían conceder y le concedían dos, y por último negoció que fuese la escritura por seis años, el cual plazo concluso y pasado se lo habían de llevar por esclavo perpetuo". Ayala, Javier. *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2010, pp. 296-297.

con el tema del pacto, argumento que se presta a infinidad de historias y con las que diferentes culturas explican la construcción de puentes, edificios o presas.

En los relatos citados, apenas algunos ejemplos de la abundante cantidad de pactos que se reproducen en la oralidad novohispana y en la oralidad actual, es posible apreciar la evidente estructura de los pactos con el diablo, misma que ya muchos autores han comentado: desesperación o necesidad llevan a una persona a un lugar, por lo regular descampado, en el que hace una invocación. El espíritu acude y después de un diálogo, en el que por lo regular el Maligno se muestra atento a las necesidades del que lo llama, se hace el trato, casi siempre firmado con sangre, en ocasiones después de una negociación que involucra el asunto de interés y el tiempo que durará el convenio. Algunos elementos se suman con frecuencia en los relatos novohispanos: el retiro de reliquias y objetos religiosos, y la condición de no invocar a la divinidad. Estos tópicos parecen manejarse con frecuencia en las autodenuncias, testimonios en los que los protagonistas resaltan el cuidado dado a estos objetos, elemento que funciona como una especie de defensa ante un contexto bastante imponente.

Todos los relatos dan cuenta de una oralidad en la que es posible reconocer la influencia y la vitalidad de cuentos, leyendas y exempla y de determinadas oraciones que se repiten, en ocasiones sin poner atención a su contenido. Un ejemplo de ello es la repetición de un conjuro: "De en villa en villa…", conjuro que se refuncionaliza desde los relatos de brujas hasta los pactos. Se recuperarán, en algunos casos, elementos que definen a las brujas. Las invocaciones pueden ir de una simple exclamación "¡Ah, diablo!", a un complejo ritual que debe repetirse palabra por palabra, y que por lo mismo se da por escrito. Se percibe la influencia de la cultura escrita, de manuales y tratados, pero también de aquella que servía para soportar las invocaciones.

Es de interés el hecho de que las necesidades hayan cambiado con el tiempo y también respecto al contexto. De esta manera,

sorprende encontrar habitantes de la Nueva España que piden aptitudes para mejorar su trabajo, ser buenos cargadores o buenos toreros. Nos muestran la pobre condición de vida de la población, más aún, que la mayoría de los que hacen pacto son personas que se encuentran en situaciones de desigualdad. En los siglos siguientes las cosas cambian poco, se reitera la búsqueda de dinero o la conquista del sexo opuesto.

Bibliografía

Ayala Calderón, Javier. *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*. Guanajuato: Universidad Autónoma de Guanajuato, 2010.

Badillo Gámez, Gabriela Samia. *Relatos sobre el Tentzo y otros seres sobrenaturales en la tradición oral de la región centro-sur del estado de Puebla*. Tesis de maestría. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2014.
En: http://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1013/324. [consultado en Octubre 2020]

Cárdenas Fernández, Blanca. *Los cuentos en lengua p'orhé: un punto de vista sociocrítico*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, CRILAUP y Presses Universitaires de Perpignan, 2003.

Diccionario de autoridades. En: https://webfrl.rae.es/DA.html. [consultado en octubre 2020].

Flores, Enrique, Mariana Masera, Claudia Carranza, Santiago Cortés H., Berenice Granados, Cecilia López R. y José Manuel Mateo (eds.). *Relatos populares de la inquisición novohispana. Rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*. Madrid y México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

López Ridaura, Cecilia. «De villa en villa, sin Dios y ni Santa María». En Claudia Carranza Vera (ed.). *La ascensión y la caída: Diablos, brujas y posesas en México y Europa*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2013, pp. 37-58.

Ortiz, Alberto. "Fórmulas pactantes. El contrato con el diablo según la tradición literario-demonológica". *eHumanista* 26, 2014, pp. 71-86.

Pedrosa, José Manuel. "Los padres maldicientes: del *Génesis*, la *Odisea* y el *Kalevala* a la leyenda de Alfonso X, el Romancero y la tradición oral moderna". En Pedro M. Piñero Ramírez (ed.). *La eterna agonía del Romancero. Homenaje a Paul Bénichou*. Sevilla: Fundación Machado, 2001.

Robe, Stanley L. *Mexican Tales and Legends from Los Altos*. Los Ángeles: University of California Press, 1970.

Mohán y *yatiri*: Un diálogo chamánico cuatrocientos años después

Gerardo Fernández Juárez
Universidad de Castilla-La Mancha

Resumen
Los usos y conceptos hispanos sobre el "conciliábulo de brujas", "la junta" o el "aquelarre" son considerados como vector principal en el análisis cultural de los modelos de dominación de la metrópoli colonial sobre grupos indígenas y afroamericanos, al diabolizar sus rituales en términos de brujería e invisibilizarlos al mismo tiempo. Este artículo muestra el ejemplo de un mestizo de la Nueva Granada del siglo XVII que realiza prácticas chamánicas obligado por su línea matrilineal indígena, que coinciden en gran medida con los quehaceres de especialistas rituales amerindios contemporáneos, como los *yatiris* aymaras del Altiplano boliviano. En el proceso inquisitorial que se llevó en su contra en Cartagena de Indias, al vincular los fiscales su proceder con el demonio y las juntas de brujas, permite un elocuente diálogo etnográfico entre el *mohan* colombiano (aunque sea a través de los pareceres de los jueces y fiscales que marcan el curso del relato), y los *yatiris* y *ch´amakanis* aymaras del Altiplano, a través de las formas y prácticas de su especialización ritual en las comunidades andinas.
Palabras clave: Yatiri, Mohan, aymara, brujería, rituales

Abstract
Hispanic uses and concepts surrounding witches' meetings, reunions or sabbaths are a key piece in the cultural analysis of colonial control tools used against indigenous and Afro-American groups, which sought to demonize and suppress their traditions. This document focuses on a 17th-century mixed-race man from Nueva Granada who, following his maternal ancestors' traditions, conducted shamanic rituals which seem

escrituras americanas
Vol. 4 No. 1/2, año 2020 / PP. 330-353
ISSN: 0719-3416

to coincide with contemporary Amerindian rituals, such as those of the Aymara *yatiris* of Bolivian Plains. The Inquisition process he was subjected to in Cartagena de Indias (current Colombia), where prosecutors linked his activities with sabbaths and demonic practices, elicits an ethnographic dialogue between the colonial figure of the Colombian *mohan* (even if tainted by the testimonies of judges and prosecutors) and contemporary Aymara *yatiris* and *ch'amakanis* through their professional practices within Andean communities.
Keywords: Yatiri, Mohan, Aymara, witchcraft, rituals

No es fácil tener la oportunidad de comparar los discursos y procedimientos rituales de dos especialistas indígenas. La competencia y habilidades que muestran en el ejercicio de sus conocimientos ceremoniales suelen ser frecuentemente objeto de reconocimiento o crítica por parte tanto de su clientela habitual, como de los diferentes "colegas" de profesión y servicio. No es fácil discurrir conjuntamente o dialogar de forma comparativa entre los quehaceres de los correspondientes especialistas rituales de una determinada comunidad indígena, de diferentes comunidades o, como propongo en este artículo, hacer dialogar a dos especialistas rituales de diferentes áreas culturales y con un salto temporal de cuatrocientos años, ni más ni menos. El ojo crítico de la clientela, que sabe discriminar entre un buen especialista en ritual y un mero parlanchín, así como el prestigio de los conocimientos que atesoran y la competencia que sufren, suelen provocar un cierto resabio huraño a la hora de hablar en conjunto sobre prácticas, técnicas, sistemas de diagnóstico, curación, o los simples cometidos que los clientes les solicitan. No es de buen gusto hablar sobre lo que los clientes solicitan a los especialistas indígenas, puesto que lo impide la ética del "maestro ceremonial".[1]

1 Un especialista en ritual aymara de la zona del Lago Titicaca, *yatiri*, me comentó en cierta ocasión que a ellos les afectaba algo similar al secreto de confesión del "tata cura" (el sacerdote).

El estudio sobre los procesos de diabolización de las prácticas rituales indígenas en los principales expedientes inquisitoriales coloniales, hizo que me tropezara, hace ya algún tiempo, con el caso de Luis Andrea, mestizo de la Nueva Granada colonial,[2] con fuerte vinculación cultural a su línea materna indígena, el que se ve envuelto en la necesidad de hacerse especialista en ritual, *mohán*[3] en lengua nativa, a solicitud de su parentela matrilineal. Sus actuaciones rituales no pasan desapercibidas para el Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias que lo relaciona con el ejercicio de la brujería, y de esta forma es encausado por la suprema. Sus testimonios constituyen la base del relato que presento y aunque sea un relato "en negativo", es decir donde se proyectan buena parte de la ideología y obsesiones de los jueces y fiscales inquisitoriales, podemos recuperar algunos fundamentos de sus conocimientos como experto en ritual, *mohán*, con indicación de sus competencias y de sus actuaciones más significativas.

2 La tradición le ubica en la localidad de Turbaco, cercana a Cartagena de Indias.

3 La palabra *mohán* procede del chibcha (Ceballos, Diana Luz. "Grupos sociales y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada durante el Siglo XVII", *Historia Critica* 22, 2001, p. 61) y era el término empleado con mayor frecuencia por los inquisidores en relación a los procesos de hechicería efectuado por los chamanes o especialistas en ritual indígenas, tanto hombres como mujeres (*mohanas*). El término *mohán* en referencia a los especialistas rituales amerindios aparece reflejado en diferentes contextos culturales indígenas en el dominio colonial, como en el caso de los Tupi-Cocama de la Provincia de Maynas en el Perú (Agüero, Oscar. *El milenio en la Amazonía. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico.* Quito: Abya-Yala, 1994, pp. 47-48). Igualmente lo emplea la encausada Ana Rodríguez de Villena, procedente de la Isla de Margarita, pero residente en la localidad de Cumaná, acusada por la Inquisición cartagenera en 1638 de prácticas de hechicería como "echar las habas" y de "volar como bruja". Ella confiesa finalmente, bajo coacción, el haber sido iniciada por un indio piache, mohán, que es quien la presenta al diablo (Amodio, Emanuelle. 2012. "El detestable pecado nefando. Diversidad sexual y control inquisitorial en Venezuela durante el Siglo XVIII", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], 2012). Es curioso que el término mohán, ante el proceso histórico de paulatina aculturación y desalojo de la población nativa en las inmediaciones de Cartagena de Indias, haya sufrido una configuración mítica convirtiéndose en un personaje del folklore colombiano, indómito señor de los bosques, responsable de los raptos de bellas mujeres en los ríos, difícil de contemplar por su aspecto mimético con la espesura, mostrando un provocativo habano en la boca y protagonista de numerosas leyendas que aseguran haber tenido un encuentro con el mohán o haberlo visto con su sonrisa sardónica y su puro encendido en un claro del bosque.

El contraste del relato de Luis Andrea vendrá de la mano de los principales especialistas aymaras en ritual, *yatiris* y *ch´amakanis*[4] con los que he tenido el privilegio de convivir durante tiempo en la zona lacustre del Lago Titicaca (provincias de Omasuyo e Ingavi, Departamento de La Paz, Bolivia) desde finales de los años ochenta del pasado siglo. El diálogo entre *mohán* y *yatiri / ch´amakani* vendrá estipulado especialmente mediante notas a pie de página en las que podré matizar, completar o aclarar algunos aspectos de la exposición del reo cartagenero, a la luz de la documentación etnográfica de los actuales especialistas en ritual andino.

Gustav Henningsen destaca la importancia de la Inquisición de Cartagena de Indias, fundada en el año 1610, en relación a las causas y expedientes por brujería, frente a las otras dos inquisiciones en el ámbito colonial hispano, la de México en el Virreinato de Nueva España y la de Lima en el Virreinato del Perú, ambas creadas en el año 1570 por indicación de Felipe II:[5]

> Tan sólo el tribunal de Cartagena de Indias, que ejercía su jurisdicción en Colombia y la América central, hubo de enfrentarse con un problema auténtico de brujería. De los 188 casos

4 *Yatiri*, "sabio", especialista ritual aymara, diestro en la consulta de las hojas de coca para augurar y diagnosticar cualquier situación aflictiva o de inquietud sugerida por sus clientes. Otra de sus habilidades consiste en la elaboración de ofrendas complejas, *mesas, waxt´as*, elaboradas en relación con las atenciones al ciclo productivo agrícola y ganadero, así como en los procedimientos terapéuticos. Igualmente, los *yatiris* son una referencia singular en la resolución de conflictos dentro de las comunidades aymaras. Los *ch´amakani*, "dueños de la oscuridad", son por su parte especialistas rituales del máximo prestigio en las comunidades aymaras lacustres. Además de ofrecer una cuidadosa lectura de hojas de coca y elaboración de ofrendas, los *ch´amakanis* añaden la capacidad temible de hablar en sesiones nocturnas con las entidades tutelares andinas lo que les confiere, en algunos casos un cierto talante ambiguo muy singular (Fernández Juárez, Gerardo. *Yatiris y ch´amakanis del Altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales.* Quito: Abya-Yala, 2004, p. 40).

5 La sede de Lima se crea por Decreto Real de 1569, pero empieza a funcionar a todos los efectos al año siguiente.

> contra "supersticiosos" que se procesaron en este tribunal en el periodo de 1614-1690, 58, o sea, la tercera parte de los acusados resultan ser brujas. Sin embargo, el problema no parece tan extenso como la estadística pueda dar la impresión. En primer lugar se limitan los procesos de brujería a un periodo corto (1622-l641). En segundo lugar, las acusadas, en su mayor parte, eran negras o mulatas. Finalmente, el fenómeno se limitaba a unas cuantas localidades cercanas a la residencia principal del Santo Oficio en Cartagena de Indias, en la Colombia actual (Zaragoza, Cartagena, Tolu, Mompox, Tuuju y Riohacha), Pacora, cerca de Panamá, La Habana y Bajamo, en Cuba, y la Isla Española (Santo Domingo).[6]

En la Cartagena de Indias colonial se documentan vivas descripciones sobre aquelarres y juntas de brujas, con especial relevancia en los sectores de Zaragoza,[7] Tolú y la propia Cartagena de Indias.

Luis Andrea: *Mohan*, brujo

Cronológicamente hablando, en uno de los primeros relatos en los que los fiscales e inquisidores cartageneros hablan de la presencia de juntas diabólicas, lo aplican al caso de un *mohán*, especialista ritual y curandero mestizo de madre india que nos ofrece un claro ejemplo de la proyección que los inquisidores

6 Henningsen, Gustav. "La evangelización negra: Difusión de la magia europea por la América colonial", *Revista de la Inquisición* 3, 1994, p. 12.

7 Las minas de oro de la región de Antioquia en la localidad de Zaragoza, concretamente en las Rancherías de Las Zabaletas, propician el contexto social, político y económico de un expediente singular que afecta a varias mujeres negras, esclavas de diferente procedencia étnica, que culmina con el Auto de Fe realizado en Cartagena de Indias en 1622 (Maya Restrepo, Luz Adriana. "Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia. 1619-1622", *América Negra* 4, 1992, p. 85).

propiciaron de los aquelarres hispánicos sobre los rituales amerindios, contribuyendo a su temprana diabolización.[8] El caso es relevante para Cartagena de Indias, ya que si bien abundan las descripciones testificales sobre brujos y brujas de origen africano y español, no son en absoluto frecuentes los casos sobre población indígena o mestiza, o al menos vinculado a comportamientos ceremoniales indígenas, como es este caso. La causa de Luis Andrea se despachó en el Auto Público de Fe celebrado en la Inquisición de Cartagena de Indias, el dos de febrero de 1614, donde fue reconciliado.

Conclusión

La semejanza en las habilidades y competencias del *mohán* con las propias de algunos maestros ceremoniales contemporáneos indígenas como los *yatiri* y *ch´amakani* aymaras, no hacen sino avalar la vigencia de un sistema chamánico con una magnífica capacidad de adaptación y continuidad en el tiempo.[9] La inquisición vio en la figura de Luis Andrea un hechicero y "brujo" por la realización de "juntas" diabólicas, en lo que eran rituales indígenas de transición solsticial relacionados con las necesidades de las comunidades indígenas avaladas por los *mohanes* más sabios y ancianos del lugar. Luis Andrea asumió

8 Las prácticas rituales indígenas fueron objeto de un acucioso proceso de persecución y diabolización, al observar la Inquisición la influencia del diablo en los sistemas de culto, creencias y manifestaciones ceremoniales indígenas (cf. Cervantes, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica.* Barcelona: Herder, 1996, p. 25; Fernández Juárez, Gerardo. *Hechiceros y Ministros del Diablo.* Quito: Abya-Yala, 2012, p. 10). En este sentido coindicen tanto la historiografía católica, como la protestante, al hacer de América en sus relatos y crónicas la tierra del diablo por antonomasia (cf. Cañizares-Esguerra, Jorge. *Católicos y puritanos en la colonización de América.* Marcial Pons: Madrid, 2008).

9 La actual pandemia ocasionada por el COVID-19 no ha resultado ajena a la interpretación ritual en términos aymaras. Las solicitudes de protección y de ruegos frente a la pandemia han resultado protagonistas en las ofrendas rituales características del mes de agosto en los Andes de Sur. https://www.eldiario.es/cultura/las-ofrendas-a-la-pachamama-se-centran-en-pedidos-de-buena-salud-en-bolivia_1_6149288.html

lo que le correspondía hacer, como era aceptar el cargo de *mohán* a petición de su matrilinaje, cargo de compromiso, riesgo, gran responsabilidad y prestigio, tal y como se ejerce en las actuales comunidades andinas y en otros contextos amerindios.

Causa de Luis Andrea, Tribunal de la Inquisición, Cartagena de Indias, febrero 1614, publicado por Splendiani et alii., vol. II, 1997, pp. 48-53, quienes trascriben y anotan el libro 1020 (años 1610-1637) del Archivo Histórico Nacional de Madrid, Fondo Inquisición de Cartagena de Indias. Las notas y comentarios son del autor de esta colaboración.

Luis Andrea. Mestizo, hijo de india de un hombre extranjero natural de la ciudad de Cartagena y vecino del pueblo de Granada la Tierradentro[10] en esta provincia, de edad de treinta y ocho años. Este reo fue testificado por ocho testigos, seis varones y dos mujeres mayores y el uno menor de veinte y cinco años. Una de las mujeres le testificó por el año de mil y seiscientos y nueve años de que habría tres o cuatro años que ella y una compañera suya, hallándose en este dicho pueblo de Granada, habiendo entendido de los indios del dicho pueblo que a un bohío de un indio acudían a llamar al demonio Buciraco,[11] deseosas de saber lo que allí pasaba, fueron al dicho bohío estando sus maridos enfermos.[12] Y entrando dentro, la dicha mujer vio como este reo hablaba en lengua de indios y habiendo hablado, le respondió una voz, al parecer de anciano, y que las respuestas que

10 La procedencia de Luis Andrea justifica su mediación cultural a medio camino entre los pagos andinos colombianos y el ámbito cultural caribeño.

11 Las entidades ceremoniales acuden a la convocatoria del especialista ritual para dirimir sobre la consulta tanto con el especialista como, a veces, con los clientes y devotos presentes en el lugar. El caso del "demonio" Buziraco protagoniza nuevos resabios del folklore colombiano en las montañas de Cali donde arraiga una vez desterrado del cerro de La Popa en Cartagena de Indias.

12 La naturaleza y evolución de las enfermedades es un ámbito característico de la actuación de los especialistas en ritual, sin necesidad de la presencia corpórea del propio doliente, en la casa del experto.

daba eran en lengua española clara.[13] Y que el dicho reo les preguntó si un hombre que el testigo tenía en las cabañas /f.19v./ si era vivo y si vendría, y le respondió que le enviase un poco de ayo,[14] que lo diría otro día, y en esto cantaron los gallos y se fueron;[15] y otro día esta

13 Según nos muestra hoy la etnografía amerindia, los especialistas en ritual indígenas presentan en numerosas áreas culturales esa capacidad para "hablar" incorporando diferentes voces con los seres tutelares que participan en las sesiones consultivas, diagnósticas, informativas, terapéuticas o ceremoniales que realiza el especialista en ritual en función de las necesidades y solicitudes que le formula su clientela. Es significativo igualmente que la lengua vehicular en el ámbito ritual que utiliza el especialista sea el castellano, y la voz corresponde a un anciano como referente de autoridad, sabiduría y conocimiento, lo que suele ser también frecuente en el ámbito chamánico andino (cf. Fernández Juárez, Gerardo. *Yatiris y ch´amakanis del Altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales.* Quito: Abya-Yala, 2004, p. 224; Albó, Xavier, "Preguntas a los historiadores desde los rituales andinos actuales". En J.J. Descoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e indentidades cristianas en los Andes coloniales, Cusco y Lima,* Lima: CBC, IFEA y Asociación Kuraka, 2003, pp. 415). En ciertos contextos ceremoniales los indios emplean el castellano en estado de ebriedad, como demostró Thierry Saignes entre los kallawayas bolivianos (cf. "Estar en otra cabeza. Tomar en los Andes". En Thierry Saignes (comp.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, HISBOL/IFEA, La Paz, 1993, p. 11.

14 *Ayo*. Parece que se refiere a las hojas de coca (*Erithroxilum coca*) de gran importancia social y ceremonial en los pueblos andinos contemporáneos (Ossio, Juan M. (coord.) *La coca…. tradición, rito, identidad*, México: Instituto Indigenista Interamericano, 1989, p. 34; Carter, William y Mamani, Mauricio. *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la Cultura aymara*, La Paz: Juventud, 1982, p. 125, y Carter, William y Mamani, Mauricio. *Coca en Bolivia*, La Paz, Juventud, 1986, p. 43). La hoja de coca adquiere una importancia singular en los procesos ceremoniales puesto que es empleada como recurso principal de augurio, pronóstico y diagnóstico, tanto en enfermedades como en cualquier acontecimiento por venir. Constituye uno de los elementos más importantes en el quehacer ceremonial de los especialistas rituales andinos; de hecho, tanto *yatiri* como *ch´amakani* tienen que saber las técnicas de "lectura" de la hoja, así como las medidas preventivas de uso y cuidados en lo que a horario de consulta se refiere, textura, brillo y sabor de las hojas. La relación de los especialistas rituales con la hoja de coca es definida como si fuera casi de carácter conyugal (cf. Fernández Juárez, Gerardo. *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol, 1995, p. 52; Allen, Catherine J. *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina,* Cuzco: CBC, 2008, p. 35). Las hojas de coca intervienen igualmente como parte del pago de la consulta ceremonial.

15 La consulta al *mohán*, se hace entre la media noche y el amanecer. Coincide

testigo, dio la hoja [del] ayo al dicho reo, el cual la trajo por respuesta que dentro de un año y día vería a su hermano, y así mismo le testifica que una mujer le dijo al dicho reo que preguntase, allá a su gente, si en los galeones que se habían perdido se había ahogado un hijo suyo, el cual le trajo por respuesta que sí, que se había ahogado.[16]

Y así mismo le testifican dos testigos, uno mayor y otro menor, contestes de que habría cuatro años que habiéndosele perdido al uno de ellos una negra esclava, teniendo noticia que en la Tierradentro vivía un mestizo que se llamaba Luis Andrea que adivinaba muchas cosas, se fueron a hablar y le consultaron contándole como había un año que no sabía de la dicha esclava, le pidieron que hiciese de manera que [a]pareciese, a lo cual respondió el dicho reo que él lo vería y que volviesen después por la respuesta.[17] Y volviendo por ella, el dicho reo les dijo que la dicha negra no estaba muerta ni se perdería y que dentro de veinte días estaría en Cartagena en casa de un amigo del testigo y que sucedió así y que la dicha negra dentro de los veinte días estuvo en Cartagena y el obispo la envió en casa de su amo, y la dicha negra dijo que un diablo muy disforme la había sacado de unos montes y la había acompañado hasta ponerla cerca de Cartagena y que desde allí se había ido a casa del obispo, quien la había enviado a la de su amo y le testifican los dichos testigos que oyeron decir, en

con el horario más habitual de consulta de los actuales especialistas rituales andinos, puesto que a esas horas se encuentran en casa después de la jornada de trabajo efectuada en el cuidado de chacras y ganado. Por otro lado es el tiempo más adecuado en términos ceremoniales y simbólicos para consultar a la hoja de coca, siempre antes de la media noche y para proceder a la realización de la consulta o de la práctica ceremonial que se trate, atendiendo a su naturaleza específica ya que puede afectar horarios y calendarios apropiados para hacer las ofrendas o el marco más general de la ofrenda.

16 La capacidad de "ver" en la hoja de coca cualquier augurio del futuro o acontecimiento del pasado que los clientes del especialista en ritual deseen conocer y que afecte a sus vidas constituye hoy una de las competencias más importante de los "sabios" andinos, *yatiri*, *yachaj*, *altomesayoq*, *ch´amakani,* de los Andes del Sur en contextos quechua y aymara.

17 La naturaleza de la solicitud de los clientes del mohán, en razón de su tiempo y el talante de las prácticas que tenga que efectuar, no siempre permite que discurran bajo la mirada de los clientes. Por eso establece una dinámica de consultas en las que las respuestas no son simultáneas a la consulta.

el dicho pueblo de Granada que el dicho reo no quería dejar sus mohanerías y hechizos.[18]

También está testificado por tres testigos contestes varones mayores, que habrá cuatro o cinco años que habiéndoles dado noticia a los dichos testigos que la noche de Navidad, cerca del dicho pueblo de Granada en esta gobernación, hacía este dicho reo sus invocaciones de demonio en un bohío, fueron a ver lo que pasaba y se pusieron detrás del bohío adonde vieron /f.20/ entrar al dicho Luis Andrea con otros indios y una niña y oyeron como el dicho Luis Andrea tocaba en un poporo con un palillo y decía "toma ayo niña" y una voz gruesa le respondía que uno de los testigos entendió que eran los demonios y preguntándole el dicho reo "de adonde viene Señor licenciado?"[19] y que la dicha voz le había respondido "vengo de la punta de la canoa" y que le quitasen las espuelas, que venía cansado[20] y

18 Es singular la vinculación hecha entre el dominio del mohán y la hechicería como era general en los discursos de las élites políticas, religiosas y particularmente inquisitoriales en el ámbito colonial. El discurso "brujeril" y "hechicero" asociado a las formas rituales indígenas todavía pervive en la actualidad en la mentalidad de las élites criollas contemporáneas de buena parte de América Latina y en algunas expresiones empleadas por los medios de comunicación al referirse a las costumbres de los pueblos indígenas. Nada más expresivo que el llamado "Mercado de las Brujas" de la ciudad de La Paz (Bolivia) (Fernández. *Hechiceros y Ministros,* op.cit., p. 299).

19 El trato establece una marcada asimetría social entre la entidad convocada, el demonio según los testigos denunciantes, y el propio mohán. Es singularmente frecuente esta relación asimétrica, que en ocasiones produce un cierto paternalismo en el trato que las entidades tutelares amerindias, tienen para con sus servidores ceremoniales en las comunidades indígenas andinas. El hecho de que el personaje convocado se quite las espuelas y alegue cansancio describe no sólo su noble rango social, con que también se identifica a las entidades ceremoniales del sur andino (los "cerros", *apus*, *machulas* y *achachilas* e incluso al mismo diablo cuando es empatizado en dicha categoría entre quechuas y aymaras), sino la larga distancia recorrida desde su lugar de residencia hasta el espacio de la consulta ceremonial donde es convocado por el especialista, lo que suele reportarle incluso alguna incómoda y paternal regañina al propio servidor ceremonial.

20 Los *ch´amakani* aymaras poseen sus *aphäyas* o espíritus auxiliares que suelen coincidir, según los casos, con cerros o rayos bajo la advocación de diferentes santos. Estas entidades incorporadas por el *ch´amakani* siempre se ofenden cuando son convocadas por el especialista ritual y excusan que estaban muy lejos del lugar o en otro tipo de ocupaciones, demostrando a las claras, en sus diferentes voces, el disgusto por haber sido convocados por el *ch´amakani*. Estas entidades tutelares suelen mostrar cansancio y hastío frente al especialista, al que tratan con

la dicha voz había dicho al dicho reo "Vos no queréis sino curar españoles, ellos os cortarán la cabeza, curad a indios que es buena gente y saben callar"[21] y el dicho reo había respondido que así lo haría, y cansados los testigos de estar allí cuatro horas,[22] uno de ellos a altas voces dijo, hablando con el dicho reo "Mohán es posible que si hablas con el diablo no te ha dicho que estamos aquí escuchándote?" y que con esto se habían ido y que es público que habla con el demonio el dicho reo y que es mohán.[23]

Otro testigo varón mayor, se testifico por el año de mil y seis cientos y diez de que habría cinco años que, aficionado el testigo de una mujer, se fue la Tierradentro a la fama que tenía el dicho reo y le habló diciéndole que si sabía tanto

un gran paternalismo denominándole "muchacho".

21 El comentario refleja la transversalidad de los rituales indígenas de la época igualmente reclamados por mestizos y españoles, como sucedía en otros lugares de la Colonia. En la actualidad, la nueva situación política y la repercusión de las constituciones políticas del Estado en países como Ecuador o Bolivia, han propiciado un "empoderamiento ritual" indígena, lo que ha permitido proyectar la presencia de sus manifestaciones ceremoniales y especialistas rituales en espacios insospechados hace pocas décadas (Burman, Anders, *Descolonización aymara. Ritualidad y política*, La Paz: Plural, 2011, p. 25; Cerbini, Francesca. *La casa de jabón. Etnografía de una cárcel boliviana*. Barcelona: Bellaterra, 2012, p. 105).

22 Los períodos de tiempo de la actuación de los especialistas rituales andinos demoran mucho. Incluso una "simple" consulta a las hojas de coca puede suponer varias horas de atención al necesitar el yatiri comprobar varias veces el resultado de la misma y en diferentes contextos temporales. Precisamente este rasgo, el uso adecuado del tiempo en el proceso ritual, es considerado como uno de los factores de diferenciación existente entre el buen y el mal *yatiri,* que hace "así no más", con prisas, especialmente en ciertos contextos como los entornos suburbanos de la ciudad de El Alto de La Paz.

23 Cuentan los aymaras de la zona del Lago Titicaca anécdotas similares en el trato con algunos de los *ch´amakanis* del lugar. Uno de los comuneros del Cantón de Ajllata Grande me comentaba que los jóvenes más inquietos, en plena sesión oscura de la *ch´amaka,* trataban de incomodar al especialista ritual escondiéndole el *tari* de las hojas de coca o alterándole los objetos ceremoniales para comprobar si se daba cuenta, o palpando en la oscuridad para comprobar la "corporeidad" de aquellas voces que incorporaba el *ch´amakani* a lo largo de la sesión. Otro me comentó el caso de un *ch´amakani*, demasiado ebrio que se quedó dormido en plena consulta con lo que los propios participantes, a oscuras, tuvieron que "animar y despabilar" al *ch´amakani* y lógicamente, con él, a las entidades convocadas, ante el murmullo y la risa general de los participantes en la sesión ritual, todos ellos a oscuras.

como se decía, que él lo echaría de ver, si le dijese como se llamaba una mujer a quien él quería bien, y adónde vivía y qué estado tenía, y que el dicho reo le había dicho que él le daría la respuesta y que había venido el dicho reo y le había dicho todo lo que le había preguntado como si lo estuviera viendo y que preguntándole el testigo cómo sabía tanto, le parece le respondió que en medio del bosque tenía un bohío y en él unos amigos que venían a caballo, los rostros muy colorados[24] y que entiende le dijo que ellos se lo habían dicho.[25] Y ansimismo le testificó el dicho testigo que el dicho reo, en la dicha ocasión, le dio una hierba molida con unas cositas pequeñas negras y dijo que allí habían de ir sus amigos, dándole a entender que eran los diablos.[26] Lo cual el dicho testigo le había pedido para que una mujer le quisiera bien y le dijo que procurase llegarlo a la ropa de /f.20v./ la mujer o pase por delante de ella con la dicha hierba, que luego le queria mucho y haría su gusto,[27] y que aunque el dicho testigo hizo la dicha diligencia no le aprovechó, y que le tiene por mohán y que habla con el diablo el dicho reo.

Y otro testigo, mujer mayor[28] le testifica que habrá cuatro o cinco años que teniendo noticia que el

24 Atributo que el testigo parece asignar a las entidades tutelares del mohán en su calidad de "diablos".

25 Se refiere a sus auxiliares ceremoniales, las entidades a las que convoca y con las que habla en el interior del bohío, ubicado en lo más profundo del bosque, un entorno propicio para las sesiones de corte chamánico que propicia el mohán. Estos auxiliares montados en sus cabalgaduras son quienes ofrecen al mohán la información que precisa a solicitud de sus clientes. El ejemplo de los jinetes auxiliares está igualmente presente en el caso de los Andes del Sur en lo que respecta a los *ch´amakanis* aymaras de la cuenca del Lago Titicaca.

26 El poder del *mohán* que el testigo personifica en la presencia de los diablos en el preparado que porta. El conocimiento de herbolaria constituye una de las habilidades propias de los especialistas rituales, incluso en temáticas de magia amorosa como la presente.

27 Los procedimientos de magia amorosa y sus formas específicas eran bien conocidos en ambas orillas del Atlántico en el Siglo XVII (cf. Sánchez Ortega, María Helena. *Ese viajo diablo llamado amor*, Madrid: UNED, 2004, p. 36; y Fernández Juárez, Gerardo. *Maleficios corporales*. Quito: Abya-Yala, 2011, p. 113).

28 El mohán realiza sus prácticas rituales para hombres y mujeres de diferentes condiciones sociales, étnicas y económicas suponiendo una institución transversal en la sociedad de la época, al menos en sus lugares de actuación. Las solicitudes que se le hacen son múltiples y abarcan diferentes competencias. Es significativo el tipo de solicitud en este caso por la dimensión importante que alcanza en la época la posibilidad de un matri-

dicho reo hablaba con el diablo, le habló en esta ciudad y le dijo que a una hija suya le había dado un hombre palabra de casamiento, que le dijese si le cumpliría la palabra, y que el dicho reo le había dicho que no lo haría con mucha facilidad, volviéndose a su tierra, porque aquí no tenía aparejo para hacer nada y habiéndole este reo dado cinco varas de jergueta, se fue y nunca más la vio.

Ese reo fue preso en las cárceles secretas de esta inquisición en veinte y un días del mes de agosto de mil y seiscientos y doce años, y en veinte y siete del dicho mes se tuvo con él la primera audiencia y en ella dijo que sabía la causa de su prisión y que quería confesar la verdad y descargar su conciencia y lo que pasaba era que habría diez y siete años que viviendo este en las sabanas de Tierradentro de esta gobernación, en casa de su madre, un tío suyo, llamado Álvaro, hermano de ella, llamó a este reo en secreto un día y le dijo: "Sobrino habéis de saber que vuestro abuelo, padre de vuestra madre, fue un gran encantador el cual dejó en su poder y en su casa un vaso de barro de una tercia de alto y dentro de él una piedra blanca como un cristal de figura de una persona,[29] con la cual el dicho su abuelo, llevándola dentro de una mochila colgada el hombro, vencía las batallas en las que se hallaba con otros indios".[30]

monio concertado o formalmente "apalabrado".

29 Los chamanes amerindios poseen, frecuentemente, algún objeto que concentra su poder ceremonial, como los cristales de cuarzo, *sastún,* de los *h-men* maya-yucatecos (cf. Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Madrid: Casa de América, 2000, p. 93).

30 La vinculación matrilineal de acceso al cargo de mohán en las sabanas de la Nueva Granada de la época ofrece un salto generacional frecuente en estos desempeños ya sea de abuelos a nietos o de abuelas a nietas, según los casos. El objeto ceremonial que pertenece al linaje materno, debe pasar del abuelo a su nieto y es obligación en este caso del tío, informar a su sobrino y trasmitirle el objeto de poder. Como vemos el linaje materno poco menos que "presiona" al candidato mejor situado para que acceda a su iniciación como mohán. Este tipo de manera de acceder a la competencia ceremonial también se produce en las comunidades aymaras lacustres contemporáneas. Dado que no siempre hay una regeneración fácil de nuevos *yatiris*, el entorno doméstico o incluso la propia comunidad suele solicitar a alguno de los miembros una parentela que haya tenido entre sus miembros a *yatiri* de prestigio el que se inicie en estos menesteres ceremoniales. En concreto se solicita a las familias que "tienen rayo". El relato del tío de Luis Andrea indica que su abuelo materno lo empleaba en las luchas ceremoniales para vencer a otros indios, probablemente luchas rituales propiciadas por otros mohanes, en función de los intereses o demandas de sus clientes. Buena parte de estos

Y que el dicho vaso con la piedra blanca eran buenos para curar cualquiera enfermedad y con ello se podría sustentar a sí y a su casa.[31] Y habiéndolo persuadido el dicho su abuelo-tío a que tomase el dicho vaso y piedra blanca, este reo los tomó con intención /f.21/ de aprovecharse de ellos para todo lo que está dicho y que para ello el dicho su tío le había enseñado que tomando el dicho vaso y piedra blanca se fuese a algún bohío y a oscuras, estando en él, pusiese unas hojas de ayo dentro del vaso y la piedra blanca encima de ellas y se sentase junto de él donde estuviese una o dos horas, hasta que toda la gente se recogiese y cuando ella estuviese sosegada, hablase con los demonios diciéndoles, si era para curar, "diablos curad" y si para saber cosas sucedidas en otras partes, "diablos qué hay en tal parte?", preguntándoles en particular lo que así quería saber.[32] Y que también sabría de ellos por el mismo modo donde había minas de oro y plata y guacas,[33] que es donde los indios

especialistas rituales en la actualidad propician el temor y el respeto comunitario por la ambigüedad de sus prácticas y poderes ceremoniales, capaces de sanar y prodigar fortuna, pero igualmente daño e infortunio.

31 La terapia y tratamiento de enfermedades es una de las cualidades más importantes de los especialistas rituales amerindios que no hace sino demostrar el sentido cultural de múltiples afecciones, síntomas y patologías que, en algunas ocasiones, propician una verdadera confrontación epistemológica con la manera de proceder por parte de la llamada medicina occidental. Obviamente la posibilidad de encontrar una forma de vida que garantice su sustento está inserta en la propuesta que hace el tío a Luis Andrea; sin embargo hay que resaltar que igualmente se sospecha en la actualidad de aquellos especialistas rituales que son demasiado caros o que desatienden peticiones ceremoniales en función de las posibilidades económicas de sus clientes.

32 El aprendizaje de Luis Andrea se realiza directamente con los objetos de poder heredados de su abuelo, convocando a oscuras sus auxiliares rituales (los "diablos" del relato), con los que conversará en el silencio de la noche, en función de la naturaleza de las peticiones que reciba, ya sea para curar dolencias, o augurar sobre objetos y personas. De hecho, el proceso de iniciación de un nuevo especialista en ritual no precisa siempre del auxilio de uno ya consagrado sino que consiste en un proceso autónomo de inferencia propiciado por los propios auxiliares ceremoniales ya sea mediante la canalización de sueños, visiones y otras modalidades conocidas.

33 La búsqueda de minas de oro y plata así como tesoros enterrados constituye un deseo común en las prácticas de hechicería descritas en el ámbito peninsular español en ese mismo tiempo. Es curioso que se indique la búsqueda de huacas, que como sabemos coincidía más con los anhelos de los españoles solicitantes en esa persecución de tesoros, que con las prioridades de los propios indios.

se entierran y guardan todos sus tesoros y así este reo se quedó con los dichos vaso y piedra, entendiendo que le aprovecharían para todo lo que su tío le había dicho. Y confiesa haber curado a diversas personas españoles e indios de diferentes enfermedades como son hidropesía, mal de vaso, búas y otros males, invocando para ello por medio del dicho vaso y la piedra en la forma ya referida, a los demonios que luego venían y le daban las hierbas, conforme a la enfermedad que se había de curar y que así sanó a muchos enfermos desahuciados ya de los médicos y que por maravilla [no] se le moría ninguno.[34]

Confiesa también que después de la pérdida de los galeones, accedieron a él unas mujeres, pidiéndole supiese si en ellos se había ahogado un hijo de la una de ellas y el dicho reo, hecha la diligencia con

34 Los auxiliares ceremoniales del mohán son los que indican la herbolaria requerida en cada patología; lo cual indica que son "ellos" los detentadores del conocimiento que luego aplica el mohán. Al respecto recuerdo el comentario de un *yatiri* del Altiplano de Jesús de Machaqa (Provincia Ingavi, Departamento de La Paz) en relación con este asunto: "los *achachilas* dan la idea", en referencia a que son los cerros sagrados, *achachilas*, quienes "forman" a los *yatiri*, dándoles las referencias a través de los sueños para que luego por inferencia, obtengan sus conclusiones médicas y ceremoniales que deben aplicar. Como he indicado anteriormente, el conocimiento de herbolaria y farmacopea tradicional constituyen referentes habituales en el conocimiento de los especialistas en ritual amerindios, eso sí con diferentes y específicas competencias. La significación y tratamiento de las dolencias puede priorizar tanto el excipiente natural, como el aspecto específicamente ceremonial de la cura, como indica el mohán. En este caso la consulta previa a los seres auxiliares del mohán sobre la enfermedad que reclama su atención concluye con los remedios que dichos seres auxiliares propician. Es decir, la competencia médica del *mohán*, según podemos deducir del texto, se basa en su forma correcta de convocar a los auxiliares ceremoniales y en transmitirles acertadamente la dolencia del enfermo, puesto que son los seres tutelares que auxilian al mohán y no el propio mohán, quienes establecen la dinámica terapéutica más adecuada y quienes ofrecen las medicinas que hay que emplear. Algo similar sucede en el Altiplano aymara en las consultas de *ch´amaka*, puesto que el *ch´amakani* sigue las instrucciones que le plantean sus *aphäyas* en la consulta, ya sea de índole médica, de diagnóstico o del tipo que sea. De esta forma, los especialistas rituales, a pesar de ser ellos mismos los sujetos efectivos de las consultas y aplicaciones médicas tradicionales, delegan ese patrimonio cultural en sus auxiliares ceremoniales, quedándose aparentemente con la etiqueta social de "simples" mediadores. Del éxito de esta mediación depende la cura de los enfermos o la correcta interpretación de los augurios y diagnósticos que realice. Obviamente, el aparente éxito que pregona el mohán, al no haberle fallecido ningún enfermo, busca demostrar de forma ejemplarizante su propio prestigio.

el demonio en la manera dicha, les respondió que se /f.21v./ había ahogado.

Y así mismo confiesa que habiendo hecho las dichas ceremonias con el dicho vaso y piedra blanca para todo lo que tiene confesado, por espacio de seis años, se fue a confesar con un fraile de Santo Domingo el cual reprendiéndolo mucho, le hizo quebrar el vaso y quebrado dejó de curar y de invocar a los demonios,[35] hasta que habrá tres o cuatro años que fueron a él ciertas personas y le rogaron que curase una niña enferma y él, entrándose en un bohío, comenzó a tocar en un poporo y decir "diablos curad" y, mudada la voz, fingiendo que el demonio le respondía "sí curaré".[36]

Y así mismo confiesa haber dado hierbas a diferentes personas para los fines que se las pedían y en especial para bienquerer, y que aunque creyó cuando su tío le comenzó a enseñar las dichas invocaciones que el demonio le podía decir lo que estaba por venir y que con las hierbas y otras cosas que él le diese se podría forzar la voluntad, pero que como muchacho y de poco entendimiento que entonces era,[37] no sabía que lo susodicho fuese contrario a lo que tiene y enseña nuestra santa fe católica.

En una audiencia que el dicho reo pidió antes de la segunda monición, confiesa que un año después que el dicho su tío le entregó el vaso y la piedra blanca, le dijo y advirtió que este reo, con los indios e indias viejos del dicho lugar de Granada, había de hacer dos juntas en cada un año, de noche, en su

35 Todo el contexto de la actuación del *mohán* en términos inquisitoriales adolece del proceso de demonización de las prácticas ceremoniales y de curación propias de los indígenas del lugar. La estigmatización demoníaca de dichos credos y prácticas coincide con lo realizado en otras latitudes, no sólo en la Nueva Granada de la época (el obispo Villalobos en Santa Fe de Bogotá), sino en tierras tanto del Virreinato de Nueva España como en el Virreinato del Perú, en el género de la extirpación de idolatrías.

36 La virtud de convocatoria de los espíritus auxiliares está en el propio maestro ceremonial; es él el mediador aunque ya no pueda utilizar sus objetos ceremoniales heredados de su abuelo materno. Ha heredado del matrilinaje su competencia ceremonial como mohán, lo cual es mucho más importante que los objetos ceremoniales en sí. Mudando la voz justifica la presencia en la consulta de sus diversos auxiliares ceremoniales (los llamados "diablos" en el texto colonial). Similar modelo de incorporación de entidades tutelares a través de sus voces por parte del maestro ceremonial encontramos en las actuaciones del *ch´amakani* aymara.

37 Como argumento defensivo insiste en su juventud cuando accedió a ser *mohán*, así como veladamente a la solicitud vehemente de su matrilinaje para que accediera.

bohío, la una noche de San Juan y la otra la de Navidad y que en ellas, después de haber traído los indios e indias mozas, botijas de chicha /f.22/ (que es una bebida hecha de harina de maíz), tabaco y hojas de ayo y un vaso de agua, para lavarse el demonio, este reo y los demás indios, estando ya todo prevenido, este como maestro había de invocar al demonio, el cual vendría y les diría que hay vasos que allá le tenían para todas sus necesidades y que no dejasen de hacer aquellas juntas las cuales confiesa el reo haberlas hecho, según su tío se lo enseñó, por seis años continuos, dos en cada un año con las ceremonias dichas y que para la segunda junta cada año ayunaba un mes y se abstenía de comer carne ni pescado, sino bollos y mazamorra, y que no llegaba a mujer aunque fuese la propia, según que su tío se lo había dicho y el demonio mandado, para que le tuviese más acceso y que en las dichas juntas él y los demás indios reverenciaban al demonio y le obedecían en todo lo que les mandaba y le ofrecían joyas y las ponían en el vaso de agua, donde se habían de lavar y él las aceptaba y se lavaba y les oía y decía mucho, amonestándoles que no dejasen de hacer aquello porque no se perdiese aquella costumbre de sus pasados.[38]

38 El propio cronista inquisidor resume de una forma impecable el sentido de este párrafo: "para que no se perdiese aquella costumbre de sus pasados". Este relato que el inquisidor identifica como "junta diabólica" con todos los matices de la época asociado a la idolatría, el pacto diabólico y la brujería, coincide con rituales colectivos indígenas de tránsito estacionario relativo a los equinoccios y solsticios y relacionados generalmente con los procesos productivos tanto de la ganadería como de la agricultura. Estos períodos de cambio estacionario concentraban una importante potencia de expresión ceremonial como reflejan ciertos pronunciamientos del folklore en diversos contextos contemporáneos, no sólo amerindios sino también europeos. La presencia de los ancianos del grupo en la "junta", acrecienta el valor expresivo de un ceremonial reservado sólo a los sabios, a los que atesoran la experiencia de la vida que son quienes pueden actuar de manera adecuada en el impulso del ceremonial por sus conocimientos. Los jóvenes, indios e indias, eran los encargados de aportar la chicha (bebida de maíz fermentado) a la ceremonia y llevar el resto de vasijas con las ofrendas necesarias de tabaco, hojas de coca y el agua para las abluciones tanto de los participantes en la ceremonia como del propio "diablo" que iba a ser convocado. En esta situación Luis Andrea, el mohán, es quien actúa como "maestro" ceremonial, es decir, como especialista ritual responsable de convocar a la entidad tutelar más significativa de entre sus diversos espíritus auxiliares identificados por el cronista como diablos y demonios. La presencia de este "diablo" en el ritual les garantiza la cobertura ceremonial de todas sus necesidades. El propio mohán nos confiesa un determinado tipo de prepa-

El reo a la acusación del fiscal se remitió a sus confesiones, diciendo que todo el tiempo que había sido mohán no confesó a sus confesores las juntas que hacía con el demonio, porque así se lo había dicho un indio viejo,[39] y el demonio le había mandado que no comulgase y que si comulgaba no vendría a su llamado[40] y que lo cumplió todo como el demonio se lo había mandado porque lo amenazó que si decía nada de ello a los confesores, le había de hacer mucho mal, en todo esto estuvo siempre negativo, de que no había tenido creencias en reverenciar al demonio, ni que le debiese adoración como a Dios, ni que con aquella intención él había hecho aquellas ceremonias y ritos con el demonio.

Habiéndosele dado al dicho traslado de sus confesiones /f.22v./ y de la dicha acusación del fiscal, con acuerdo de su letrado concluyó para

ración personal para encarar la convocatoria la segunda "junta" ceremonial del año que el inquisidor relaciona en el texto con el período de Navidad o Solsticio de Invierno: ayuno durante un mes y abstinencia en lo que respecta a la ingesta de carne o pescado y prohibición absoluta de relaciones sexuales, incluso con su propia mujer, matiza el texto. Todo ello en aras de propiciar la mejor situación corporal y mental para el éxito de una ceremonia que debía resultar particularmente significativa e importante para los indígenas de la Granada de la Tierradentro colombiana en aquel contexto de principios del siglo XVII.

39 En el género documental de los procesos de extirpación de idolatrías del siglo XVII habidos especialmente en Perú, en la Sierra de Lima es costumbre tratar de ocultar al visitador de la idolatría todo aquello que pudiera ser objeto de su pesquisa y reprobación (ubicación de los lugares de culto, identificación de los especialistas en ritual, lugares de enterramiento según la costumbre indígena, cuerpos de antepasados e ídolos, entre otros (Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (Durante la Conquista y la Colonia)*. México: Universidad Autónoma de México, 1977, p. 235; Arriaga, Pablo Joseph de, "La extirpación de la idolatría en el Pirú". *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid: BAE, 1968 [1621], p. 198.

40 Conocido es en el ámbito de los procesos de brujería de la época, el efecto distorsionador que producían los símbolos y palabras de catolicismo, finiquitando de forma radical los efectos demoníacos de la junta, tanto en el dominio peninsular hispánico como en sus colonias americanas. En concreto el documento alude a la prohibición de la comunión eucarística que resulta incompatible con la convocatoria del principal espíritu auxiliar del mohán. En el caso de las brujas de Zugarramurdi (1610), las deponentes confiesan no ver la hostia consagrada en el ofertorio de la misa, cubierta por una oscura neblina (cf. Tausiet, María. "Una nube negra. El aquelarre como antialegoría eucarística". En María Tausiet (ed.), *Alegorías. Imagen y discurso en la España Moderna*, 2014, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 155).

prueba y conclusa la causa, ratificados los testigos, se le dieron en publicación y respondiendo a ellos se remite a lo que tiene confesado y dice es verdad lo que los testigos dicen. Salvo que cuando dicen que curó una niña en su bohío, invocando a los demonios, no fue así, sino que fingió que los llamaba.[41] Y que cuando dicen los testigos que le consultaron sobre si [a]parecería una negra, no consultó al demonio cosa alguna sino a otros indios mohán y que lo que él le dijo les había dado por respuesta.[42]

Y habiéndosele dado traslado de la dicha publicación y de sus respuestas, concluyó para definitiva sin querer alegar defensas, y después de esta conclusión el dicho reo dijo y confesó que, aunque en la primera audiencia que con él se tuvo en este Santo Oficio había dicho y confesado que, como muchacho que entonces era, había creído que el demonio le podía enseñar y hacer saber lo que está por venir y forzar la voluntad libre del hombre, pero que no sabía que era contra lo que enseña nuestra santa fe católica; ahora decía y confesaba que cuando su tío le enseñó y dijo lo susodicho, sabía este reo, y siempre lo supo, que creer que el demonio puede forzar la voluntad libre del hombre y saber lo que está por venir, es contra lo que tiene y enseña nuestra santa fe, porque ya tenía más de veinte años y que sin embargo de esto lo creyó. Y que aunque esto es así, pero que en las juntas que había tenido con los indios en las reverencias que hacía al demonio y en los más actos de idolatría, nunca creyó que le se debiese al demonio la reverencia como a Dios.

Este reo fue votado a tormento sobre lo que estaba testificado y acusado y negativo y sobre la intención y en la monición que se le hizo antes de darle noticia y

41 El proceso efectivo de la actuación del mohán precisa de un acuerdo previo, un consenso que la propia tradición local y su memoria histórica establece sobre lo pertinente o impertinente de los usos, capacidades y habilidades de sus especialistas en ritual.

42 No es inhabitual la práctica de la "interconsulta" entre los especialistas amerindios en ritual. Es decir, las diferentes competencias ceremoniales de los especialistas rituales de una comunidad hacen que se sepa de forma ostensible qué especialista es más apropiado para determinado tipo de asunto. En los casos en los que existe una diferenciación de prestigio entre los diferentes especialistas rituales de la comunidad o una diferente tipología ajustada a este escalafón de prestigio, suelen sucederse las consultas entre los diferentes especialistas, algo que queda en el dominio estrictamente privado puesto que pocas cosas pueden incidir de forma más negativa en el reconocimiento de la competencia de un maestro ceremonial que el que pregunte asiduamente a otros sobre su parecer en relación a los casos que se le encomiendan.

sentencia del tormento, dijo que él quería descargar su conciencia y del todo decir la verdad, y que la verdad era que en la primera junta que hubo con el demonio, /f.23/ un indio viejo, llamado Martin, le llevó al dicho Luis Andrea a la dicha junta, y después de haber invocado al demonio el dicho indio viejo, el demonio apareció y dijo "qué hay hijos?" y el dicho viejo le respondió "lo que hay es que aquí está Luis Andrea nieto de Valdibiare y vosotros lo habéis de acudir porque de derecho le viene este vaso y el ser mohán y así ahora decidle lo que ha de hacer y a lo que ha de acudir"[43] y entonces el demonio le dijo al dicho reo. "Hijo no tengáis miedo", que pues aquello heredaba de sus abuelos, ellos le socorrerían y acudirían en sus necesidades, como era de curar enfermedades y alcanzar tesoros y otras cosas, y que le advertían que había de hacer dos juntas cada año de la manera que este reo lo tiene confesado.[44]

Y entonces el dicho demonio le había dicho "yo soy Buciraco y soy poderoso en la tierra" y que este reo había de creer en él y adorarlo y que no creyese en Dios ni acudiese a comulgar, ni a las cosas de los cristianos, porque haciéndolo así este reo haría él todo aquello que el pidiese y consultase como tan grande y poderoso que era en el mundo, y el reo, dándole crédito a todo lo que el demonio le había dicho, le prometió que acudiría a todo lo que le mandaba, y que creería en él y le adoraría como a Dios, y así este reo de allí adelante hasta que acabó las dichas juntas, creyó en el demonio y lo adoró como a Dios, reverenciándolo, ayunándole y haciéndole las ceremonias que tiene en sus confesiones declaradas, creyendo todo lo que el demonio le decía y que también le mandó el demonio que cuando estuviese en las dichas juntas no había de nombrar a Jesús ni a Santa María, ni cosas del Cielo, aunque tuviese miedo, y que no confesase a su confesor que era mohán, y que adoraba [en] el demonio y creía en él y que el demonio Buciraco le dijo que si dejaba de hacer algo de lo que le había mandado, lo había de llevar consigo.[45] Y que este reo,

43 Se describe el acto de presentación del nuevo aspirante a mohán, bajo la mano de otro mohán anciano que convoca a su entidad auxiliar principal para presentar al nuevo mohán por derecho de su matrilinaje, indicándole al espíritu convocado su responsabilidad en el proceso de iniciación del nuevo y joven candidato.

44 Son las entidades tutelares quienes se encargan de adiestrar al nuevo mohán en las competencias que precisa adquirir. No depende tanto de su habilidad personal sino de la inferencia que demuestre en el proceso de relación con las entidades tutelares.

45 La incompetencia del mohán con respecto a las recomendaciones de las

desde el dicho tiempo que hizo las dichas juntas, hasta que las dejó, siempre creyó en el demonio y lo adoró como a Dios /f.23v/ y que también pasados los dichos años de las dichas juntas, hasta que vino preso a este Santo Oficio, que por todo hará diez y seis años, creyó en el demonio y lo adoró como a Dios, aprovechándose de él en todas las ocasiones que se le ofrecían y que bien sabía este reo que creer en el demonio y adorarlo y haber hecho los demás ritos de idolatría que tiene confesados era y es contrario de nuestra santa fe católica y lo supo cuando su tío le comenzó a enseñar[46] y creyó en el demonio, porque tenía ya más de veinte años, como lo tiene confesado, y lo ha sabido y entendido hasta ahora, pero que sin embargo de lo susodicho, había escogido por mejor adorar al demonio y creer en él y hacer los demás actos de idolatrías. Y así, aunque tiene confesado que cuando lo consultaron que supiese de una negra que se había huido y dijo que no se perdería que aquello fue por haber preguntado a otros indio mohan, y no al demonio, la verdad es que el lo consultó al demonio y él le dio la respuesta. Y así mismo, que lo que confiesa que la noche de Navidad había cuatro años, que curando en su bohío a una niña hablaba como si estuviera invocando a los demonios, pero que todo aquello era fingido; ahora dice y confiesa que la verdad es que no fue fingido sino que llamó e invocó a los demonios y ellos le dieron remedio para curar a la dicha niña y que no ha hecho más juntas, ni tratado, ni comunicado estas invocaciones con español ninguno, ni otra alguna persona, más que con los indios viejos y que ya son muertos.[47] Y

entidades auxiliares que lo apoyan en sus actuaciones rituales compromete seriamente no sólo su perfil como mohán sino incluso su propia salud. La mala praxis en las aplicaciones de los conocimientos que el mohán ha alcanzado por inferencia es tan nociva como su falta de compromiso con las obligaciones asumidas por el especialista en ritual.

46 Una vez presentado Luis Andrea ante la entidad tutelar convocada por el viejo mohán, su tío materno le enseña las bases del oficio. Junto al proceso de inferencia personal que el especialista protagoniza resultado de toda la información que recibe, cuenta con el apoyo de una familia que es quien le ayuda a conocer de primera mano los caracteres del oficio. Para dicho desempeño, el tío materno de Luis Andrea tenía que ser igualmente mohán.

47 Un cometido inevitable del especialista ritual es realizar un continuo proceso de formación que dura toda su vida. Para ello cuenta con los medios de acceso a eso niveles de conocimiento que las entidades auxiliares le van a brindar según diferentes modelos de estados alterados de conciencia (sueños, alcohol, alucinógenos…), procesos interpretativos de inferencia derivado de esos estados, visita a

declara y nombra algunos indios que viven [en] la tierra adentro en esta provincia y tienen fama de mohanes. Y que en ninguna de las dichas juntas, ni otras invocaciones, nunca vio al demonio en figura humana sino que sólo oía la voz y el ruido que hacía ahora cuando mascaba el tabaco, ahora cuando se lavaba,[48] salvo que una vez se le apareció en el campo la figura de un hombre feroz a caballo y una lanza en mano[49] y lo amenazó que si no guardaba lo que le había mandado, lo hubiera de llevar consigo donde quería que lo encontrase.

Vista su causa en consulta, en conformidad fue votado a que en /f.24/ auto público de fe fuese reconciliado en forma con confiscación de bienes, hábito y cárcel perpetua por todos los días de su vida en esta ciudad, y que en los ocho años primeros sirva en las galeras de España de Su Majestad, al remo y sin sueldo y después vuelva a cumplir su carcelaria y para esto sea llevado en los galeones a la ciudad de Sevilla, donde sea entregado a la Inquisición. Ejecutóse.

ciertos lugares ceremoniales investidos de poder y el contacto e intercambio de experiencias con respecto a sus "colegas" más ancianos, con especial sentido en el caso del maestro ceremonial que le "pasó su mano". Hay que notar el cambio de intención en la confesión de Luis Andrea admitiendo haber hecho la convocatoria satánica. Recordemos que la inquisición era más benevolente con aquellos que admitían sus culpas y confesaban los cargos, que con aquellos que, aunque igualmente inocentes, se mantenían irredentos en sus trece, negando las acusaciones de testigos y fiscal.

48 Las voces y su coro diverso constituyen el soporte de verificación más significativo de la presencia de las entidades tutelares en las consultas nocturnas y a oscuras del mohán. Sus voces y el sonido que produce la manipulación de las ofrendas y objetos ceremoniales diseminados por el espacio alegórico de la consulta otorgan credibilidad a la actuación del mohán

49 En los Andes del Sur aparece igualmente esta figura ecuestre con espada en la mano en apoyo y auxilio de los especialistas rituales, bajo la advocación de Santiago o "San España".

Bibliografía

Amodio, Emanuele. "El detestable pecado nefando. Diversidad sexual y control inquisitorial en Venezuela durante el Siglo XVIII". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea] (Puesto en línea el 11 julio 2012, consultado el 28 diciembre 2012). http://dx.doi.org/10.4000/nuevomundo.63177

Agüero, Oscar. *El milenio en la Amazonía. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico.* Quito: Abya-Yala, 1994.

Albó, Xavier, "Preguntas a los historiadores desde los rituales andinos actuales". En Descoster, JJ. (ed.), *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e indentidades cristianas en los Andes coloniales, Cusco y Lima,* Lima: CBC, IFEA y Asociación Kuraka, 2003, pp. 395-438.

Allen, Catherine J. *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina,* Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 2008 [1988].

Cañizares-Esguerra, Jorge. *Católicos y puritanos en la colonización de América.* Madrid: Marcial Pons, 2008.

Carter, William y Mamani, Mauricio. *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la Cultura aymara*, La Paz: Juventud, 1982.

Carter, William y Mamani, Mauricio. *Coca en Bolivia*, La Paz, Juventud, 1986.

Ceballos, Diana Luz. "Grupos sociales y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada durante el Siglo XVII", *Historia Critica* 22, 2001, pp. 51-71.

Cerbini, Francesca. *La casa de jabón. Etnografía de una cárcel boliviana.* Barcelona: Bellaterra, 2012.

Cervantes, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica.* Barcelona: Herder, 1996.

Fernández Juárez, Gerardo. *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol, 1995.

Fernández Juárez, Gerardo. *Yatiris y ch´amakanis del Altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales.* Quito: Abya-Yala, 2004.

Fernandez Juárez, Gerardo. "La revuelta de las 'ñatitas'. Empoderamiento ritual y ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia)". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXV (1), 2010, pp.185-214.

Fernández Juárez, Gerardo. *Maleficios corporales*. Quito: Abya-Yala, 2011.

Fernández Juárez, Gerardo. *Hechiceros y Ministros del Diablo*. Quito: Abya-Yala, 2012.

Fernández Juárez, Gerardo. "Diablo y ch´amakani: Antropofagia simbólica y maleficio en el Altiplano aymara de Bolivia". *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 47 (1), 2015, pp. 1-10.

Gutiérrez Estévez (ed.). *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Madrid: Casa de América, 2000, pp. 87-106.

Henningsen, Gustav. "La evangelización negra: Difusión de la magia europea por la América colonial", *Revista de la Inquisición* 3, 1994, pp. 11-29.

Maya Restrepo, Luz Adriana. "Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia. 1619-1622". *América Negra* 4, 1992, pp. 85-98.

Ossio, Juan M. (coord.) *La coca…. tradición, rito, identidad*, México: Instituto Indigenista Interamericano, 1989.

Sánchez Ortega, María Helena. *Ese viajo diablo llamado amor*, Madrid: UNED, 2004.

Splendiani, Anna María, [et al.]. *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660* (4 vols.), Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997.

Tausiet, María. "Una nube negra. El aquelarre como antialegoría eucarística". En María Tausiet (ed.), *Alegorías. Imagen y discurso en la España Moderna*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2014, pp. 155-172.

Brujería y adivinación. Extractos de *Usos y costumbres de los Araucanos* [1873, libro póstumo]

Claudio Gay
Traducción, selección y presentación de Diego Milos

Ofrecemos en las próximas páginas cuatro extractos del libro *Usos y costumbres de los araucanos*, escrito por el naturalista francés Claudio Gay en sus últimos años de vida, entre 1870 y 1873, año de su muerte. Las historias y descripciones que contiene provienen principalmente de las visitas realizadas al país mapuche durante su juventud, en su larga estadía en Chile entre 1828 y 1842, y luego durante un viaje que realizó durante el año 1863, a la ocasión de una visita excepcional a Chile.

Estos textos no solamente ilustran bien el tipo de "etnografía" que realizó el naturalista, caracterizada por una combinación de informaciones observadas directamente y otras obtenidas de testimonios de informantes indígenas y chilenos de La Araucanía y La Frontera, sino también el tipo de pensamiento y de ciencia naturalista ejercida por Claudio Gay. *Usos y costumbres…* se caracteriza principalmente por la gran cantidad de información descriptiva sobre la vida y la historia de la sociedad mapuche del siglo XIX, y es la principal fuente de valor del documento. Esas informaciones costumbristas, propiamente etnográficas, están ausentes en otras fuentes documentales de la época, tales como las de misioneros, militares y un periodismo extremadamente ideológico y agresivo que comienza a perfilarse en la década de 1840.

escrituras americanas
Vol. 4 No. 1/2, año 2020 / PP. 354-384
ISSN: 0719-3416

Pero también están las explicaciones más generales que acompañan estas descripciones y que provienen de lo que podríamos llamar su "teoría de la civilización", que, desde luego, a diferencia de los datos etnográficos, pueden ser legítimamente consideradas obsoletas. Compatible con su cultura católica, en pocas palabras, Gay plantea que Dios creó a los seres humanos en los orígenes del tiempo y que estos se fueron desplazando por el planeta y manteniendo su carácter primitivo, con excepción de las sociedades europeas, que habrían progresado hacia modos de vida más racionales, más productivos, con mayor tecnología, mayor consciencia moral y mejor gusto estético.

Esta definición del horizonte humano lo acerca sin duda al pensamiento dominante de la época y a los autores que más se han expresado sobre el progreso cultural en América latina –Diego Barros Arana, Domingo Sarmiento, Benjamín Vicuña Mackenna, y otros ideólogos de la (segunda) colonización del territorio mapuche–, con la importante diferencia de que en vez de ubicar a la barbarie del lado indígena (en una escala desde la barbarie hacia la civilización; transformación en la que los indígenas deben dejar de ser indígenas para ser civilizados), Gay la pone del lado de los civilizados: la barbarie no sería un rasgo atávico de una especie de animalidad anterior al Hombre, sino una degradación del propio proceso de civilización, una perversión de los malos instintos intrínsecos a la naturaleza humana, compartidos por todos los pueblos, pero llevados a extremos de sofisticación. Es un tema recurrente en su pensamiento que el progreso de la razón y el progreso de la moral no marchan por el mismo camino ni al mismo ritmo, y que la primera puede, de algún modo, perfeccionar y amplificar el mal y las pulsiones destructivas e inmorales. Buensalvajista y cristiano, Gay considera que los vicios de la sociedad mapuche provienen del exterior, de los "malos chilenos", expresión que repite a lo largo de su libro para referirse a los llamados "colonos espontáneos" que se fueron colando desde 1840 por la costa y por la actual provincia del Malleco y que consolidaron luego sus posesiones gracias a la entrada del ejército y la (re-) fundación

del fuerte de Angol en 1862. Estos agentes, son vistos como auténticos vectores de transmisión de crueldades, engaños y muchas otras malas prácticas.

Si nos desviamos un poco de nuestro objeto, es con el propósito de afirmar que, para Gay, la brujería y la adivinación son prácticas "atrasadas" o arcaicas, pero en ningún caso restos de barbarie, y que incluso reconoce en ellas cierta eficacia en sus fines prácticos (perjudicar, sanar, diagnosticar, identificar el origen de un mal), al punto de preguntarse por las causas de estos fenómenos mágicos, ya "conocidos" por la ciencia, pero no resueltos mediante explicaciones, sino despachados a dimensiones no científicas, como el magnetismo animal o la hipnosis. En esa época los comportamientos europeos comparables a los comportamientos chamánicos indígenas eran reducidos a la fisiología, disciplina dedicada a entender cómo los estados corporales determinan a los mentales, cuestión que el naturalista no acepta tan fácilmente. Citamos en extenso las palabras de cierre del capítulo dedicado a la religión, pues exponen las categorías de su cultura científica y que usa para entender estos fenómenos:

> El sonambulismo tiene mucha responsabilidad en estos sucesos, que pueden ser explicados por las afecciones del éxtasis, de la catalepsia y de otras enfermedades nerviosas, como lo han demostrado fisiólogos muy eminentes, sobre todo Alfred Maury [*Le sommeil et les rêves*, 1861], que ha hecho un estudio muy científico de estos fenómenos desde el punto de vista de la fisiología y la psicología. En medio de sus delirios, estos magos [*lligua* y *machi*] se libran en efecto a actos extremadamente agitados, y caen en un estado vertiginoso que es sobreexcitado por el ruido de los instrumentos, gritos y exclamaciones de la multitud, por la influencia probablemente

> simpática de los ayudantes y por las fuertes bebidas que ingieren.
> Estos agentes deben necesariamente estremecer su cerebro, disminuir su sensibilidad nerviosa y poner a sus almas en disposición para ensoñaciones que, dirigidas en un solo objeto de pensamiento, excluyen en ese momento cualquier otra función intelectual. No es extraño, entonces, que una impresión tan fuerte en un solo punto del cerebro lleve a los adivinos obtener una mayor lucidez y clarividencia, y a hablar su lengua con facilidad y hasta elocuencia, lo que les ha valido el nombre de *dugul* o buen hablador.
> Sin embargo, cuando reflexionamos sobre las cosas extraordinarias que autores muy concienzudos nos informan sobre algunos sonámbulos, como sacerdotes que en estado de sueño han escrito —y hasta corregido, tachando ciertos párrafos— elegantes sermones, o profesores de dibujo que ejecutan hermosos modelos para sus alumnos, u otros que componen versos, prosa o música, o incluso criados que hablan lenguas que nunca han aprendido. Con tantas cosas sorprendentes y casi inimaginables que produce la histeria, cabe preguntarse si lo sobrenatural —que ni los espiritualistas, ni incluso Pierre Bayle, negaron expresamente— no sería un simple efecto de la costumbre de la imaginación o de la inmensa memoria que produce la catalepsia.[1]

El primero de los extractos seleccionados para el presente número de *Escrituras Americanas*, *Testimonios de Salazar y de Zúñiga*, proviene de Religión, capítulo dedicado a describir los seres invisibles que pueblan el mundo mapuche y los medios

1 Gay, Claudio. *Usos y costumbres de los Araucanos*. Santiago de Chile: Taurus, 2018 [1873], cap. "Religión", pp.276-277.

por los cuales los humanos entran en contacto con ellos: objetos mágicos, rituales o eventos de la naturaleza entre otras *casualidades* significativas. Allí Gay define a grandes rasgos lo que son los magos –o más bien las magas, pues se trata principalmente de funciones sociales realizadas por mujeres u hombres afeminados– haciendo una distinción entre las *lligua*, encargadas de la adivinación, y las *machi*, encargadas de la sanación o la contra-hechicería, pero que también tienen poderes divinatorios (es capaz de realizar, dice, "operaciones de doble visión, con el fin de ver al interior del cuerpo, pues su mirada es capaz de atravesar hasta los cuerpos más opacos.").[2]

La primera historia que ilustra la práctica de estos magos le fue narrada a Gay por el comandante chileno Salazar, quien fue a consultar a la prestigiosa *lligua* Ñanquirei de Tucapel para conocer la razón del retraso de una patrulla que había enviado a cumplir una misión. En este caso, la adivina relata el conocimiento de un hecho distante en el espacio y simultáneo en el tiempo, por medio del envío de un mensajero espiritual en situación de transe o, como dice Gay, de "catalepsia". El veredicto de esta operación, se demostrará correcto: los soldados pudieron verificar que el destino de sus compañeros era el que había sido comunicado por la vidente.

El segundo ejemplo, advierte Gay, "tuvo un resultado bastante diferente". Le fue narrado por un protagonista, José Antonio Zúñiga, uno de los informantes principales de *Usos y costumbres…*, también conocido por los mapuche con el nombre de Neculpan. En esta oportunidad, el adivino –cuyos nombre y origen desconocemos– fue solicitado para conocer una realidad futura: los resultados de un proyecto de malón. El relato muestra la dimensión específicamente profética de la adivinación: no se trata de ver lejos en el espacio, sino de ver adelante en el tiempo, según el resultado de ciertas pruebas. En esta ocasión, el veredicto *casi* se cumplió, debido a un error de interpretación de los signos o eventos que serán objeto de controversia entre

2 Ibid. p.290.

los participantes, según la explicación que sugiere el testigo, y que ha de ser tomada en un sentido retrospectivo. Este segundo episodio de adivinación (fallida) nos muestra una dimensión peligrosa de la magia. La diferencia entre el juez y la víctima es casi una diferencia de grado, y el segundo se convierte en el primero si la profecía no se cumple.

El segundo extracto, *Brujos y maleficios*, ofrece una descripción general de "los brujos" (*kalku*), de sus operaciones, de su poder y del carácter potencialmente criminal de su actividad, como queda ejemplificado en el tercer extracto, con la historia de una mujer, cuyo nombre desconocemos, que murió súbitamente producto de un embrujo –*La muerte de la esposa del cacique Inal*— que debe ser leída con muchas precauciones. La historia está narrada en el capítulo dedicado a la Justicia, a modo de ejemplo de un proceso judicial que se aplicaría a este tipo de delitos, a saber la muerte por medio de un hechizo. Estos serían diferentes de "los crímenes de poca importancia, que pueden ser compensados con penas pecuniarias", como los robos, descritos en las páginas anteriores. La brujería, junto con las traiciones, los asesinatos y los adulterios son faltas de una categoría superior y "exigen una penalización más severa, aunque en ocasiones puedan ser resueltas mediante composición".[3]

El antagonismo entre brujería y adivinación en este dinámico relato, alcanza su paroxismo con los roles del juez adivino y la bruja delincuente.

Para esclarecer las causas de esta muerte, el cacique Inal da inicio a un peritaje de varias etapas. En primer lugar, solicita una autopsia, realizada por el *cupove* (cirujano) de nombre Curilevu, para conocer la causa física de la muerte, en lo que nos concierne el envenenamiento. Indignado, Inal pone a cargo de la investigación en un hombre de confianza, "el delegado Nahuelhuala", quien supervisará y dará fe de las tareas que vendrán a continuación. Las evidencias extraídas del cuerpo de la difunta fueron reunidas en una vasija con otras prendas

3 Ibid. "Justicia", p. 134.

personales, descritas cuidadosamente por Gay. Solo enseguida aparece en escena el rol de adivino, el famoso Ñamquil, también de Tucapel, que consiste en identificar al autor de la muerte, el *vehículo* del mal, por medio de una conversación con el alma de la víctima, que todavía no consigue irse al país de los muertos y cuya voz proviene de las evidencias contenidas en la vasija. El veredicto será transmitido finalmente por Nahuelhuala al cacique Inal, ante la multitud, que forzará violentamente a la acusada, Yanquithral, a denunciar a la verdadera culpable del asesinato.

Como las predicciones de Ñanquirei relatadas por Salazar, los procedimientos para conocer las causas de la muerte de la esposa del cacique se demostrarán correctas: tanto la causa de muerte (por parte del cupove Curilemu) como la identificación de su autor material (por parte del adivino Ñamquil) fueron confirmadas por los hechos posteriores.

El cuarto extracto, *El machitún*, es un testimonio directo de Claudio Gay de uno de sus viajes por la zona de Valdivia en mayo de 1836, y nos muestra elementos subjetivos del autor, como su inquieta y recatada personalidad, y el sentido del deber científico que caracteriza a los naturalistas viajeros de su tiempo. Gay pudo observar un ritual de sanación efectuado por una machi, en términos de Gay, un ejemplar de los "magos" dedicados a la salud, y cuyo campo de adivinación sería otro que el de los *lligua* presentados por Zúñiga y Salazar. En las primeras líneas del capítulo Medicina y Adivinos, señala que las machi son "médicos tanto del cuerpo como del alma": "hechiceros para conjurar y exorcizar los males, y adivinos para dar a conocer a quien los produce".[4] Es aquí que se despliegan mayormente sus explicaciones científicas, arcaicas y quizá rebuscadas, pero no carentes de una riqueza intelectual creativa, relativas a los estados fisiológicos alterados y el campo, casi siempre desdeñado por la ciencia, de los fenómenos paranormales.

4 Ibid., p. 274.

Son muchos y diversos los hilos que podemos enhebrar camino a la comprensión de los fenómenos chamánicos descritos por Claudio Gay. Y desde luego nada muy interesante puede decirse sobre la realidad espiritual mapuche si no confrontamos los relatos de esos fenómenos con otros testimonios, de esa y otras épocas.

Sin embargo, tanto a lectoras como a lectores saltará a la mente la pregunta por las relaciones de fuerza entre hombres y mujeres en la sociedad mapuche *percibida* por Gay, así como la dificultad intrínseca de comprender estos saberes y oficios a la vez especializados y (pero) necesariamente indiferenciados, en el sentido de abrir brechas y perforaciones en las fronteras comunes experimentadas durante la vida normal. La brujería y la adivinación solo existen si se logra atravesar más allá de lo directamente visible y de las formas estables, al espacio compartido por los vivos y los muertos. El conjunto de *Usos y costumbres de los araucanos* deja a entender que las almas, espíritus y demás seres invisibles o mutantes (*huecufe*) no tienen necesariamente un sexo establecido, y por lo tanto su comunicación con ellos requeriría la indistinción sexual del interlocutor o intérprete. Ante ese campo de interrogantes sobre los significados y efectos rituales, y las descripciones de lo que vulgarmente podríamos llamar un "travestismo mágico" (caricatura con la que se han quedado algunos intelectuales, cientistas, anticharlatanistas y/u homofóbicos), pueden ser piezas iniciales de un puzle que las ciencias médicas y fisiológicas del siglo XX han decidido, mayoritariamente, evitar completar. Un rechazo, hay que decirlo, más cerrado y hostil que el de las ciencias del siglo XIX.

Extractos de *Usos y costumbres de los Araucanos* (1873)
Claudio Gay
(Draguignan, 1800 – Flayosc, 1973)

Al ser un libro editado póstumamente, contiene algunas "terminaciones" que por razones obvias no pudieron ser resueltas con el autor. Ciertas palabras ilegibles, espacios en blanco en medio de una frase o ambigüedades en la redacción han sido indicadas entre [corchetes]. Al pie de página, las notas del autor (NdA) son aquellas que fueron insertadas por Claudio Gay en sus manuscritos. Las notas del editor (NdE) provienen del aparato crítico de la edición publicada por Taurus en Santiago de Chile el año 2018, y han sido adaptadas para esta revista. La trascripción y trasliteración de palabras en mapudungun se han mantenido según el manuscrito original.

Testimonios de Salazar y de Zúñiga[5]

Los magos son al mismo tiempo profetas y médicos, y están de hecho divididos en dos clases que se confunden en el ejercicio de su ministerio. Están los *machis*, que se encargan principalmente de la medicina augural, cuando los medicamentos suministrados se muestran impotentes, y los *llignas* [*lliguas*], adivinos consultados para asuntos de gran importancia, como predecir los resultados de una guerra, ya sea como proyecto o en curso, o, como sucede a menudo, para llegar a conocer al brujo autor de un maleficio. Estos últimos, llamados también *quinnllun* y *dugul* por su ciencia y su verbosidad, fueron en tiempos pasados verdaderos especialistas, y utilizaban palabras significativas propias de su profesión. Era el caso también de los astró-

5 Ibid., en cap. "Religión", pp. 265-273.

logos, *gen-huenu*, de los encargados de hacer desaparecer las epidemias, *gen-pùnu*, y de los encargados de capturar lombrices, ratones y cuncunas, entre otros animales dañinos, *gen-piru* (singular concordancia con las rogaciones y excomuniones que practican los católicos en las mismas circunstancias).

Los adivinos cumplen su deber con gran espíritu de convicción y no conforman una casta separada. Sus funciones no son en absoluto sacerdotales: son una profesión remunerada y cualquier persona que se crea inspirada por el don de la profecía tiene derecho a ejercerla, sin necesidad de noviciado ni de estudios orales o prácticos, ni tampoco pruebas de iniciación, como las tenían que pasar los griegos y los romanos. Como el éxtasis es una condición esencial de su profesión, las mujeres son mucho más aptas —por su organización nerviosa, fuertemente impresionable— y gozan consecuentemente de mayor crédito. Hay, sin embargo, hombres que gracias a un largo ejercicio han desarrollado esta fuerza de sensibilidad y gozan de estos privilegios, y entonces al ejercer su profesión el rol de su sexo cambia completamente. Viven frecuentemente solos y casi no frecuentan la sociedad de los hombres, pues prefieren la de las mujeres, de quienes adoptan vestimenta —siempre de color rojo, como los antiguos augures de Roma—, y ornamentos, collares, brazaletes y aretes. Con una mirada sombría y desdeñosa, narran de manera evasiva y con aires inspirados todo lo que el delirio les hace concebir, buscando persuadir a sus ingenuos compatriotas.

Para dar una mejor idea de sus ceremonias, describiré dos de ellas, que me fueron relatadas por los comandantes Salazar[6]* y Zúñiga.

6 NdE: Podría tratarse de Luis Salazar, mayor de ejército patriota que peleó bajo las órdenes de Andrés Alcázar en contra de la alianza hispano-mapuche por la restauración de la Frontera (Fernando Pairicán, *Toqui*, Santiago: Pehuén, 2020). José Antonio Zúñiga fue uno de los líderes de las montoneras realistas que se pasó al bando chileno en 1832, ante la inminente derrota de España. Fue Comisario de Naciones desde hasta su muerte, ocurrida en la insurrección penquista de 1851, y

En 1822 acampaba con mis indios —cuenta el primero— en los alrededores de Purén, cuando los de la costa, bajo la conducción de Pichinan, vinieron a raptar nuestros caballos y nuestros bueyes. Para el cacique Huayquicheu y su capitán de guerra Meliñancu, este audaz robo fue el presagio de una gran desgracia, y para cerciorarse, fueron a consultar a un adivino. En esta época la *lligua* Ñanquirei gozaba de gran reputación, y a ella fueron a buscar para la ceremonia.

Cuando llegó al lugar de la ceremonia, hizo que se plantara un *voighe* [canelo], que fue rodeado por siete lanzas y amarrado a un cordero de negro pelaje. Los ayudantes de la lligua se acercaron al cordero y le arrancaron el corazón para llevárselo, y otros le cortaron las orejas, que lanzaron sobre el árbol en medio de los estruendosos ruidos de los asistentes; algunos tocaban su *pifilca* y otros instrumentos, otros llenaban el aire con su grito de excitación *ya*, *ya*, *ya*.

Mientras duraba el alboroto, Ñanquirei daba vueltas alrededor del *voighe* tocando su tambor, silbando, bailando, dejándose llevar por mil contorsiones, hasta succionar finalmente el corazón de la víctima y rociar con su sangre el árbol, lanzándola con la boca. De vez en cuando bebía la infusión del voighe y masticaba sus hojas. Cuando sus sentidos parecían debilitarse y se mostraba aturdida, su asistenta le gritaba que no perdiera coraje, que no tuviera temor y que interrogara a *buchahuinca* con confianza.

Gracias a esta excitación activa, la lligua recobró fuerzas, trepó un poco el *voighe* y bajó para seguir tocando tambor alrededor del árbol. Luego lo trepó nuevamente y repitió de manera metódica estas subidas y bajadas, hasta encaramarse finalmente a la copa del árbol. En medio de estos ejercicios, los asistentes soltaban grandes gritos, sobre todo cuando ella sacudía el árbol con toda su fuerza y lo embetunaba con la sangre del corazón del cordero, que todavía tenía en la mano.

---

uno de los principales informantes de Claudio Gay, a quien frecuentó en 1838 y con quien recorrió la zona de Nacimiento (Iván Inostroza, *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Santiago: Dibam, 1997).

Una vez terminada esta ceremonia, Ñanquirei descendió y dio unas vueltas más con el arrebato de una *ruinenide* [sic], bebió más infusión y cayó al suelo agarrada por su auxiliar, ebria y abatida por la bebida y los excesos de aquellos rudos ejercicios. Su cuerpo entró en convulsiones, y antes de que perdiera todas sus fuerzas y se sumergiera en un sueño prolongado, las mujeres la trajeron de regreso tirándola de las piernas, los brazos y los dedos, al tiempo que la auxiliar le echaba agua de *voighe* en la cabeza con la boca, como una especie de purificación bautismal, sin que esto afectara mínimamente la sensibilidad de la *lligua*.

Poco después, empezó a hablar de manera entrecortada y, mientras recobraba plenamente su razón, contó que en efecto los indios de la costa estaban preparando un gran malón para el día siguiente, así que tenían que prepararse para resistir el ataque sin miedo, porque serían vencedores.

Para estar más seguros de esta profecía, volvieron a hacer la ceremonia, que resultó tan concluyente como la primera: el resultado sería favorable a los indios de Salazar, que solamente tuvieron que lamentar la muerte de Millan —hermano de Colipi—, entre las personas de rango. Otra vez, el mismo Salazar, preocupado por un mensajero y unos soldados que envió como avanzada que no regresaban, fue animado por los indios a consultar a una maga que vivía en los alrededores. Tan crédulo como sus compañeros de la presciencia de estos adivinos, la mandó a buscar; la purificación se hizo no solo por medio de rociamiento con agua de *voighe* sino con fumigaciones de hojas de hinojo que una auxiliar soplaba sobre su cara. Estos fuertes olores actuaron rápidamente en su cerebro, alterando cada vez más su imaginación, tanto más cuanto ella misma fumaba esas hojas en unas pipas y lanzaba bocanadas sobre el *voighe*, hasta llegar a un estado de postración cercano a la embriaguez.

En ese momento, fue interpelada sobre la suerte del mensajero. Su respuesta fue que, durante el éxtasis, ella también envió un mensajero (*huerquen*) a encontrarse con el del enemigo, quien le informó que el mensajero de Salazar se encontraba en camino para anunciarle, además de los resul-

tados de su misión, que todos sus compañeros habían sido asesinados en las montañas de Nahuelbuta. Siguiendo los consejos de la profetiza, Salazar envió a algunos soldados dirigidos por un teniente a esas montañas y a los campos de Guadaba, donde encontraron solo al mensajero: sus compañeros estaban muertos, como había dicho la adivina.

La ceremonia que me fue contada por Zúñiga tuvo un resultado bastante diferente. En una excursión que él hizo en las Pampas para atacar a los patriotas, el cacique que lo acompañaba quiso asegurarse del destino de la expedición. Se encontraban al borde del lago de Bayhanca, donde a falta de *voighe* plantaron doce lanzas amarradas unas a otras, como un manojo.

El *quillun* o adivino estaba vestido de mujer y se despojó de sus chaquiras y otros ornamentos, dio vueltas alrededor de las lazas y llamó al *ñendungu* (jefe) a que se le acercara, le habló muy despacio para que nadie lo oyera y ordenó enseguida a Neculpan (Zúñiga) que hiciera sonar las trompetas y *pifilca*. Inmediatamente después, trepó varias veces el conjunto de lanzas con una rapidez extraordinaria, lo que alternó con carreras alrededor, agitando los brazos de cualquier manera y dando a su rostro expresiones satánicas. Al descenso de su última ejecución, con la que llegó hasta la cima de las lanzas, su ayudante y el ñendungu se le acercaron y preguntaron por los resultados de sus inspiraciones. Ellos le hablaron en voz alta, pero el adivino respondió con voz femenina y baja que saldrían vencedores.

El anuncio fue recibido con grandes gritos de alegría de los asistentes, que hicieron retumbar el aire al son del *ya*, *ya*, *ya* que usan en esas circunstancias. Cuando volvieron a la calma, le preguntaron si la batalla sería sangrienta, a lo que respondió: "ninguno de nuestro bando morirá", y agregó, mostrándoles unos pedazos de vestimenta: "¿No ven que estos son los harapos de los cristianos, que el que está ensangrentado es una de sus camisas y que el barro que tengo acá en mi mano es la baba de los bueyes, las vacas y caballos que ustedes van a quitarles?".

La manera sentenciosa de hablar y la arrogante seguridad que imprimía en su lenguaje entusiasmaron a todos los soldados, que siguieron pronunciando gritos de regocijo. Y con esta esperanza de éxito, reemprendieron su ruta. Pero pronto fueron alarmados: una mañana, muchas de las lanzas que habían plantado en fila estaban en el suelo, y, a la mañana siguiente, sus caballos estaban tan inquietos que huyeron y tuvieron que ir a atraparlos a más de tres leguas del lugar. Estos valientes hombres vieron allí dos señales de mal augurio, y varios ya no quisieron continuar la marcha. Con la intención de devolverles el ánimo, el jefe trajo al adivino para que su presciencia explicara lo que acababa de ocurrir y, luego de unos momentos de recogimiento y evocación, respondió con tono profético que la caída de las lanzas se debía al viento y que los caballos habían huido de unos guanacos asustadizos. Fue invitado a hacer la prueba nuevamente, y los resultados fueron los mismos que la vez anterior.

Seguro de sí mismo, este pequeño ejército continuó su ruta, avanzando con confianza y hasta con temeridad. Tres días después, en medio de la noche, cayeron por sorpresa sobre el campo donde sus enemigos tenían los rebaños y se llevaron una buena cantidad de vacas y bueyes. Era este un comienzo muy favorable, y coincidía de maravilla con las previsiones del adivino, pero desgraciadamente no sospecharon lo suficiente de la actividad de los patriotas, que no demoraron en ir a atraparlos. Armados con dos piezas de artillería de campaña, abrieron un terrible fuego sobre ellos y mataron a un buen número de guerreros. En ese momento, en que solo había confusión, se escaparon cabeza gacha, algunos gritando por el dolor y otros por la suerte de sus hermanos, padres o algún pariente. Exasperados, fueron a buscar al adivino, a quien habrían descuerado vivo si no fuera que, por prudencia, ya se había escapado a otra tribu.

Brujos y maleficios[7]

Aparte de las supersticiones que acabamos presentar de manera simple, los araucanos están subordinados a una multitud de prejuicios recibidos de la tradición y conservados y perpetuados por la ignorancia, como también se conservan y perpetuán en nuestras sociedades. El menor crujido de madera en el fuego tiene un significado, como por ejemplo la venida de un huésped, o el acercamiento de un torbellino cerca de la casa, un ataque enemigo, o un silbido en el oído, alguien que habla mal de ellos, o la caída de un diente, la muerte próxima de algún pariente, y si un trozo de comida cae mientras el comensal lo lleva a la boca, es un buen amigo que se acuerda de él. Al igual que en el tiempo de la Conquista, las penas que padecen son provocadas por el espíritu del mal cuyo nombre genérico es *huecuvu*, que engendra la enfermedad, desata las tormentas, desborda los ríos, apesta los cultivos, devora a los pescados de los lagos y los ríos cuando son escasos, agota a los caballos en sus largas carreras y engendra todos los males que podrían sufrir los araucanos. De este modo, personas de todas las clases siguen creyendo en historias demoníacas como artículo de fe, que antaño eran aceptadas tan universalmente que se pensaba que la brujería era una ley general de la humanidad, vale decir, un don instintivo de la naturaleza.

Según dicen, estos *calcu* o brujos —que están en relación con los espíritus de las tinieblas, principalmente con el huecuvu— solamente salen de noche. De día, viven en sus *reñu*, "cavernas de brujos", algunas de las cuales están ubicadas en Pitocun, Chodno, Pichol y entre los ríos de Malalgue et Chalcay. Allí dan curso a sus *sabbats*, en medio de sus discípulos, a quienes hacen chupar sangre de un animal que antes era un *chilihueque* y que hoy ha sido remplazado por otras especies.

7 Gay, ibid., cap. "Religión", pp. 256-260.

Estos discípulos son llamados *jdumche* o *ghuñunche*, "hombres pájaro", porque salen de noche bajo la forma de búhos y lechuzas para disparar a sus víctimas flechas invisibles. A estas amarran los objetos que encarnan al dios *huecuvu* y que penetran el cuerpo de la víctima para ocasionar su muerte, a menos que algún *machi* habilidoso consiga retirarlos por medio de succión. […] Estos discípulos también preparan polvos compuestos con reptiles y otros animales inmundos para producir una especie de veneno que dan a las personas, volviéndolas cómplices involuntarias de infernales diabluras. Son ellos quienes echan este polvo en la comida o, más a menudo, en las bebidas destinadas al individuo al que se quiere lanzar un hechizo o maleficio.

Estos maleficios, que desde siempre han tenido un rol en la credulidad humana, siguen siendo para los araucanos un tema de aprehensiones y dan lugar a venganzas terribles. A menos que se produzca por vejez o por algún accidente grave, la muerte para ellos nunca es natural, sino que es el efecto de algún sortilegio sobre el paciente, y lo primero que se hace es llamar a un adivino para conocer al autor.

A pesar de todo lo que hicieron los misioneros para conducirlos a mejores ideas, sus esfuerzos fueron siempre infructuosos. Hoy, al igual que en tiempos de la Conquista, las creencias de los araucanos siguen luchando con la misma energía contra la invasión de la civilización y la acción absorbente del cristianismo.

Es comprensible que, con tales prejuicios y la creencia en todas estas supersticiones, los espantosos fenómenos de la naturaleza sean objeto de temor y les causen fuertes impresiones, lo que representa el primer grado de la superstición humana. Los terremotos, tan frecuentes, han debido inspirarles gran terror desde siempre, y como siempre es el huecuvu quien los determina con sus bruscas sacudidas. Consideran los temblores como una señal de levantamiento o de fuerte catástrofe y, así como el diluvio fue producido por uno de estos fenómenos y que la familia primitiva pudo salvarse subiendo hasta la cumbre de

una montaña, los indios de la costa hacían lo mismo en épocas pasadas. Otros, al tiempo que imploran al gran Antucherove, buscan intimidar al *huecuvu*: mujeres y hombres salen de sus chozas; las primeras lanzan al aire puñados de ceniza —así como los australianos lanzan escupos— y los segundos lo hacen armados de cuchillos, lanzas o tizones ardiendo, que agitan para desafiar al *huecuvu*, al que insultan de diversas maneras, para implorar luego protección y piedad al Anticherove. También lo provocan con insultos y amenazas cuando ocurre la erupción de un volcán, lo cual anuncia un próximo levantamiento.[8]

Los volcanes son para ellos montañas sagradas, no tanto porque vean en ellos la boca del infierno —para el que los misioneros inventaron la palabra *cuthalmapu*, "país de fuego"— sino porque lo creen habitado por caciques malvados e irritados. Les tienen un respeto tan grande que no se atreverían nunca a escalarlos, porque se enojan cuando uno se acerca a ellos y abren las esclusas echando a correr los vientos y las tempestades. Cuando en 1839 ascendí el de Antuco, mi guía principal— que por vivir muchos años en la Araucanía se había vuelto casi indio y adquirido todos los prejuicios del país—, no quiso de ninguna manera acompañarme, con el pretexto de que tendríamos que padecer todo tipo de perturbaciones atmosféricas: "He acampado con los indios en estos parajes y todas las veces que, por fantasía, intentamos subirlo, inmediatamente fuimos interrumpidos por grandes tormentas".

Pero, quisiéralo o no, estuvo obligado a subir con nosotros, y por un singular azar nos tocó de noche un tiempo extremadamente proceloso, lo que no hizo más que fortalecer su absurda credulidad y terminó con una fe mayor a la que tenía al momento del ascenso, cuando el tiempo estaba admirablemente hermoso y despejado.

A pesar de todas las ordenanzas y todo lo que han hecho los misioneros para esclarecer su razón y su juicio, todavía tienen

8 NdA: A la ocasión de un terremoto en 1685, en Canadá, los indios dispararon sus flechas contra la tierra en convulsiones. Estaban convencidos de que los genios malignos hacían erupción para apoderarse de sus terrenos.

una fe tan grande en los adivinos encargados de descubrir a quienes comercian con el espíritu de las tinieblas, que los acusados terminan por creer que son realmente brujos, o al menos lo declaran para ahorrarse los dolores y tormentos a los que son sometidos para que confiesen su culpabilidad y delaten a sus cómplices. Personas de todo sexo y edad son acusadas, pero principalmente los más jóvenes, e incluso los que son amamantados, y si, el adivino declara como autor del maleficio a personas en edad de razonar, se trata siempre de algún enemigo o un individuo de clase baja, pero nunca un español, porque son, según dicen, demasiado poco inteligentes para llegar a convertirse en brujos.

Llaman *levuntun* a la reunión de todos los brujos a caballo, y a las localidades donde se hacen estas reuniones, *reue*. No he visto reuniones de brujos, pero cuando se atrapa a uno, se lo atormenta para que confiese adónde está el *reue*, y me dijeron que en Pichol, entre el río Malalhue y el río Chacay, existe uno. Cuando una sentencia a muerte es pronunciada contra un supuesto culpable, o a veces contra varios, la muerte de un individuo siempre arrastra a varios otros, sobre todo si se trata de un cacique o *ulmen*. Para poner remedio a esta fatal calamidad no faltan expedientes. En parlamento de 1803, en el que remplazó al gobernador Luis Muñoz de Guzmán, el brigadier Pedro Quijada logró conseguir que los individuos declarados brujos por sus adivinos fueran llevados a los comandantes de la frontera, quienes no solo sabrían propinarles un severo castigo, sino que también recompensarían al hombre que los entregara.[9] Así, algunos comerciantes llegaron hacerse de ellos, diciendo que sabrían volverlos más desgraciados, pues "la muerte es demasiado suave para semejantes criminales", decían. Con esos trucos se ha podido salvar la vida de un buen número de inocentes, pero muy pocos en comparación con las víctimas de esta bárbara superstición y error, principalmente los niños.

9 NdE: Parlamento de Negrete, el último parlamento colonial entre españoles y mapuches.

La muerte de la esposa de Inal[10]

Para dar una idea más exacta de la forma augural y jurídica de este tipo de delitos, copiaremos aquí lo que me contó Cayulan sobre una de las mujeres del famoso Inal.

Inal era cacique de Cholchol, hombre de alta distinción y señor de varias otras tribus. Tres de sus mujeres dieron a luz casi al mismo tiempo, y la mayor de ellas enfermó y murió, luego de tres días de *machitún*. Sus parientes, al ser informados, se precipitaron al lugar para ofrecer sus condolencias al marido y averiguar la causa y el autor de la muerte. Los principales caciques y *ulmenes* de las tribus vecinas fueron entonces convocados, y en la reunión se decidió que un hábil *cupove* abriera el cuerpo.

Se encargó de ello Curilemu, quien fue a buscar el más augural de los órganos —a saber, el hígado— del cual extirpó la bolsa de bilis. Observándola contra los rayos del sol, distinguió unos granos, que interpretó como la prueba de que la muerte se debía a un veneno bebido de un vaso de cerveza de maíz y manzanas.

Concluidas esas verificaciones, se decidió ir a consultar a un adivino para identificar a los autores del envenenamiento. Al no ser posible trasladar el cuerpo, lo ubicaron en un catre de coligüe de unos siete u ocho metros de altura, después de rasparle la lengua, sacarle trozos de las uñas de los pies y las manos y algunas pestañas. Todos estos objetos, acompañados de la bilis y de la lana con la que le lavaron los ojos, fueron guardados en una vasija cuidadosamente cerrada, para que nadie los tocara hasta que fueran llevados a Ñamquil, un adivino de Tucapel que gozaba por entonces de la mayor reputación.

El encargado de esta misión fue Nahuelhuala, que partió acompañado con varios *ulmenes* elegidos por los caciques como testigos de la operación. Al pasar por Lobcoyan, el cacique de allí, Paillahuala, fue informado de la misión y la comunicó a Colipi,

10 Ibid. cap. "Justicia", pp. 134-140.

quien reunió inmediatamente a sus ulmenes para decirles que el caso de la mujer de este importante cacique debía ser tratada con distinción. Todos estuvieron de acuerdo en que Paillahuala eligiera a uno de sus principales hombres para acompañar a la comitiva. Este fue el ayudante Llevul, quien de inmediato se puso a la cabeza de grupo, en representación del jefe de las tierras por las que estaban marchando.

Al llegar a Tucapel, su primera atención fue presentar al adivino un caballo ensillado y equipado, una manta roja, unos collares de baratija [abalorio], unas libras de añil y otros objetos que por costumbre se entregan como honorarios a un adivino. El adivino le preguntó en secreto la razón de su venida, y Llebul le respondió que una de las mujeres del gran Inal murió envenenada, y que venían a consultarlo sobre el autor de este embrujo y que traían estos presentes para animarlo en su oficio. Ñamquil aceptó los presentes y pidió la vasija, que le fue entregada en presencia de los testigos.

La ceremonia tendría lugar por la tarde. El adivino reunió a todas las personas delante de la casa, mientras permanecía en la sala escondido tras un poncho que usaba como cortina, a poca distancia de una mesa sobre la que se encontraba la vasija alumbrada por un pequeño farol. Antes de empezar, hizo entrar a tres de los principales testigos, que tomaron asiento junto al muro, mientras los que estaban afuera miraban a través de agujeros que ellos mismos habían hecho en las paredes de la cabaña para saber lo que ocurriría y poder oír lo que se diría.

En ese momento, Ñamquil apareció vestido de rojo como un verdadero mago, su rostro pintado estaba cubierto por un pañuelo, y su cabeza, por una gorra de particular forma. Su atuendo, que estaba cubierto de collares y del que colgaban dedales y cascabeles, le hacía parecer más a una mujer que a un hombre. Después de algunas invocaciones en voz baja, salió de la sala y se dirigió hasta un *voighe* que había afuera y que tenía a un cordero negro amarado. Mucha gente estaba allí reunida corriendo y bailando al ritmo de sus instrumentos, generando con sus gritos un bullicio espantoso, mientras el adivino tocaba

el tambor agitando su fisionomía con expresiones y gesticulaciones de las más grotescas. Después de subirse al árbol sagrado, que sacudió con fuerza, descendió para sacrificar al cordero, cuya sangre recibió en la mano para lanzarla al árbol y al cielo.

En medio de todas estas evoluciones que ejecutaba con el fin de obtener la inspiración suficiente para hacer hablar al pote [vasija], masticó las hojas del *voighe* y bebió su infusión, y su cerebro, embriagado por esta bebida excitante, habría colapsado a no ser por sus ayudantes, que lo llevaron de vuelta a la sala y lo recostaron sobre la mesa. Su cuerpo, debilitado, permaneció en ese estado de catalepsia que los ayudantes buscan controlar murmurándole al oído, o gritándole, que no se deje aturdir y que conserve su valentía, inundándolo con el humo del hinojo y celebrando su habilidad en la profesión de profeta y adivino.

Durante la catalepsia, su cuerpo se entregó por completo a desordenados movimientos, sus miembros se crispaban, su figura se volvía horrible, hasta que entró a un estado semi-despierto. Su boca produjo entonces un sonido convulsivo, similar al hipo, se puso a cantar unas palabras entre dientes y le preguntó a la vasija si podía tener una conversación con ella, la cual me fue narrada por Cayulan, con ese espíritu de credulidad que reinara por mucho tiempo en estos pueblos:

> Adivino: ¿Cuál es tu queja?
> Vasija: No te puedo contar mis penas y mis sufrimientos porque estoy demasiado flaco y aniquilado[11] por todo lo que me han hecho.
> A: ¿Cuáles son tus penas y sufrimientos?
> V: Las personas y las mujeres de mi tribu me detestan.
> A: ¿Cómo te encuentras y a qué dedicas tu tiempo?

11 * NdE: Por medio del hígado, habla el espíritu de la mujer, aunque Gay utilice el género masculino en su relato.

> V: Me quitaron la vida y me tiraron al otro lado del mar, adonde voy a resucitar sin conocer el motivo de este odio.
> A: Tú debes saber quiénes te aman y quiénes te detestan.
> V: Son los criados de la casa los que me detestan, porque pretenden que me volví rica y orgullosa, y entonces, por envidia y celos, me dieron veneno en un vaso de chicha de maíz y de manzana. Ocurrió durante una gran fiesta en mi casa. Cuando todas las mujeres estaban sentadas fui a buscar un *metama* (jarra) de chicha, la entregué a una mujer, que a su vez la entregó a su hija, para recibir de ella un vaso de esta bebida, e hicimos un *llaupyo* (salud). Ella pidió a su hija otro vaso, que me pasó para que yo le devolviera el saludo, y ahí puso veneno. Apenas bebí me sentí envenenada. La enfermedad comenzó con dolores en el vientre y mi estómago se descompuso.

Y así, este vaso parlante contó miles de lamentos y terminó por decir el nombre de los brujos que pusieron veneno en la bebida que causó su muerte. Después de esta declaración, el adivino volvió a hacer sus ceremonias con el *voighe*, para darle las gracias por los resultados, y dijo a los emisarios y testigos todo lo que había ocurrido, para que transmitieran ese secreto a quienes los habían enviado para consultarlo.

De todas las estratagemas con que la impostura, bajo múltiples formas, se manifiesta, ¿no sería la ventriloquia el fondo de esta ciencia? Es lo que parece demostrar la viva fe de todas las personas que asistieron a la experiencia y que informaron de manera exacta a sus jefes. Como sea, la comitiva volvió ante Inal y, llena de convicción, narró lo que había visto. La detallada explicación se hizo en presencia de una asamblea, a la que fueron convocados Colipi y Paillahuala, comunicándoles que sabían todo y que reunirían muy pronto a hombres y mujeres

para oír las palabras de los testigos y castigar enseguida a los que fueran identificados como culpables. Estos dos caciques enviaron delegados a la reunión, que fue organizada por Inal.

Llebul habló primero, advirtiendo que el cometido que le dio Payllahuala había sido ejecutado punto por punto, que había visto los actos y oído las palabras de Ñamquil y que, por ordenes de su jefe y de Colipi, venía a transmitirle su satisfacción y que dejaba al delegado Nahuelhuala la tarea de contarle los demás detalles.

Denunciar a un brujo significa condenarlo a muerte, y es por tanto un asunto delicado para estas personas, cuyos sentimientos no están completamente desprovistos de mansedumbre. Nahuelhuala estaba en esa situación, y narró lo que acababa de ocurrir de manera incomoda, a pesar de que su ayudante lo animaba y le gritaba que llegara hasta el final de su relato, y no sin repugnancia decidió decir que había sido una criada de la casa quien la había hecho el maleficio.

Al escuchar esas últimas palabras, todas las criadas presentes se pusieron tristes y temblorosas, y, con la mayor preocupación, esperaron oír el nombre de la que sería sacrificada. Cuando Yanquithral, que solamente tenía unos veinte años, oyó su nombre, dejó caer el *cupultrue* (cuna) en el que estaba mamando su hijo y con las manos alzadas al cielo, exclamó *evuen votri coïla duerho tuva*, "pero Dios, no son más que mentiras". Yanquithral, temblando y a medio morir, se acercó a su defensor y, bajo la promesa de dejarla vivir si decía lo que sabía sobre esta muerte, cometió la indignidad de acusar a su madre:

> Estábamos en una fiesta dada en la casa de Inal cuando, siguiendo la costumbre de hacer los brindis, la difunta entregó una jarra a mi madre, quien me la pasó para que llenara un vaso que ella bebió a la salud de la difunta, y luego me pidió que llenara otro, que entregó a ella para que le devolviera el saludo por cortesía de reciprocidad, pero antes puso algo que tenía en la mano.

Esta acusación le salvaba la vida, pero ponía a la de su progenitora en un gran peligro. La madre, que había anticipado esta posibilidad con una emoción siniestra, se había escapado a la rinconada de Cholchol, a cuatro leguas de distancia de la reunión. Más de 100 indios se juntaron para perseguirla, conducidos por Nahuelhuala, quien bajó de su caballo al llegar y entró a la cabaña en que se escondía. Ella trató de defenderse con un *buthre* (colion [sic] sarmentoso que utilizan para el juego de chueca), pero Nahuelhuala la agarró del pelo, la amarró con un lazo y la entregó a un mocetón para que la arrastrara hasta donde Inal. El mocetón ya había iniciado el galope cuando ella logró enredar el lazo a una viga, lo que hizo que el mocetón y su caballo cayeran al piso. Nahuelhuala, irritado por su resistencia, le enterró su daga puñal ahí mismo y ordenó que le cortaran la cabeza y la lanzaran en los alrededores.

Machi y machitún[12]

En el mes de [mayo] de 1836, cuando me encontraba en camino al entierro del cacique Cathijhi, fui despertado una noche por grandes gritos y sonidos de tambores, lo que me hizo pensar en un malón. Tranquilizado por mi guía principal, Don F. Abuero[13], que me explicó que era un tratamiento médico, o *machitún*, quise de inmediato salir de la cama para poder ir a ver, pero me dijo que la ceremonia se reanudaría en la mañana, así que me quedé acostado, sin poder recuperar el sueño por el ruido que salía de la casa del enfermo.

Por la mañana, en efecto, se reanudó la ceremonia, hacia las 9 horas, así que solicité a Abuero que me condujera a ella. Los magos, tal vez poseídos por su impostura, no permiten la asistencia de los chilenos de la frontera, y menos aún los de las tierras del interior, a los que tienen poca costumbre de ver.

12 Ibid. cap. "Medicina y adivinos", pp. 286-294.

13 NdE: Se refiere probablemente a Francisco Aburto, Comisario de naciones de la frontera sur del territorio mapuche, dependiente de la provincia de Valdivia (ver Manuel Aburto Panguilef, *Libro Diario de la Federación Araucana Manuel Aburto Panguilef*, Santiago: CoLlibris 2013).

En esta coyuntura, Abuero —que, en tanto Comisario de Indios reemplazante de su padre, tenía cierta autoridad sobre estas tribus— no quiso tomar la responsabilidad de infringir las costumbres, y no sin razón, pues en caso de muerte del enfermo podrían habernos atribuido la causa a uno de nosotros, aunque según ellos los cristianos seamos demasiado tontos para ser brujos.

Como mi objetivo en las tierras de los araucanos era estudiar sus usos y costumbres, la negativa no podía de ningún en modo parecerme aceptable. Persistí en mi deseo, y con la voluntad suficiente como para que Abuero no volviera a impedírmelo, así que me recomendó llevar conmigo a uno de los criados, y agregó que esperaba que no me ocurriera ningún infortunio. Nos dirigimos entonces hasta el umbral de la puerta, y de inmediato la *machi* se enderezó para interpelarme con un vivaz tono de cólera que me llenó de miedo y me obligó a volver junto a mi guía, que seguía obstinado en no querer acompañarme.

Si bien estaba perplejo, no quise perderme la oportunidad de ver un *machitún*, pues podía ser la única, y recuperando mi confianza decidí volver a la entrada de la casa y permanecer sordo a las amenazas de la machi. Para que no me viera, tomé un desvío por el bosque y llegué a la parte trasera de la choza, entré y permanecí inmóvil, a pesar de la nueva ira de la *machi*, que mi impasibilidad consiguió finalmente vencer y calmar.

El enfermo —de bronquitis pulmonar— estaba acostado en el suelo sobre unas ramas de *voighe*. El[14] *machi*, vestido completamente de rojo, estaba de rodillas a su lado y tenía al frente suyo a una mujer *machi* que tenía en la mano una *huasa*, una especie de calabacita llena de pequeñas piedras, en todo semejante a la venerada maraca de los brasileros y de muchos indios de América. Alrededor estaban los excitadores o *nechalmavides*, de los cuales uno tocaba *cultrún* y los otros cumplían el su rol de hacer vertiginosas aclamaciones, agitando impetuosamente los brazos. Una tropa de niños de todas las edades se integró a

14 NdE: El autor cambia del pronombre *él* a *ella* a lo largo de este capítulo.

la ceremonia dando ruidosos gritos mientras otros, armados con bastones y lanzas, giraban alrededor de la choza, golpeando los muros fuertemente y persiguiendo a los perros que se acercaran para matarlos sin misericordia alguna.

El objetivo de este exorcismo era sacar al *huecuvu* del cuerpo del paciente, como si la *machi* fuera posesora de la célebre piedra angélica de los tiempos antiguos, mediante la inspiración del dios al que rinden devoción con palabras de homenaje y piedad. A un costado, tenía un plato con piedras y agua de *voighe*, que revolvía de vez en cuando y que llevaba a su boca para soplarla en el aire y rociar al enfermo y al cordero que pronto sería sacrificado. Y entonces, en el momento en que la ceremonia adquiere su carácter más ruidoso y extravagante, el *machi* succiona la parte adolorida del enfermo, con el pretexto de que va a extraer el veneno del paciente. El conjunto formaba el más espantoso retrato: el *machi* con los ojos girando salvajes y aturdidos, sacudiendo bruscamente la cabeza y dando a su fisionomía todos los rasgos del delirio; la *machi* con sus cantos lúgubres y el sonido de su *huasa* dando el ritmo; los *nechalmavides* tocando *cultrún* para estimular el poder del *machi*, pronunciando palabras de ánimo y empatía, incitándolo a succionar muy bien para obtener la sanación, porque será esencial para la felicidad de las mujeres y la familia del enfermo, y finalmente los niños, que no dejaban de dar gritos, golpeándose la boca con la mano, al igual los de afuera, golpeando la choza con unos palos para espantar al *huecuvu* que el *machi* acababa de extraer por succión y conjuración.

Este mismo ceremonial se renovó varias veces durante la sesión, hasta que el *machi*, con su habitual astucia, cayó en síncope.

Al volver a sí mismo fue sacando de su boca trozos de lana, pequeños palitos, e incluso miembros de sapo y de otros animales inmundos, concluyendo que el *huecuvu* por fin estaba afuera. Esta evasión fue confirmada por uno de los hombres estaba afuera de la casa y que, no menos astuto, gritó haberlo visto escapar por tal lugar, y entonces él y los que estaban allí, fueron

por él armados con sus lanzas y palos, dando gritos estruendosos. Al llegar a una parte estrecha del camino, encendieron un gran fuego en el que sancocharon a un perro que llevan para ese efecto; cuando el perro murió, dejaron colgando allí su cadáver, convencidos de que el *huecuvu* se asustaría y no se atrevería a pasar por ahí. En otras circunstancias llevan el cordero sacrificado para asarlo en ese mismo fuego y comerlo, tomando la precaución de recoger todos sus huesos y lanzarlos al río, para que los perros no fueran a comerlos, pues sería un mal presagio para el enfermo.

Mientras duró esta carrera, el *machi* mandó a amarrar el cordero al *voighe* plantado frente a la casa, y ordenó a su ayudante que arrancarle el corazón. Lo hizo con la mano izquierda y recibió la sangre con la derecha (a veces se hace con la boca), y rocía el árbol sagrado al ritmo del *cultrún* y de los gritos de los excitadores y los niños. Cuando el corazón ya no dio señal de movimiento, lo colgó al árbol y acercó su oreja para oír lo que iba a decir y luego dio vueltas al árbol y reanudó sus niñerías varias veces, alejándose de a poco. Generalmente, termina por llevarse el cordero a su casa como honorario de su profesión, si es que éste no ha sido festinado por los invitados.

Estos *machitunes* no son iguales en todas las tribus. Varían en la forma, pero no en el fondo, pues la idea siempre es conjurar la enfermedad de un supuesto poseído.

Hasta el momento el enfermo solo ha sido beneficiario de encantaciones, veremos ahora las operaciones que hace el *machi* de doble visión, con el fin de ver al interior del cuerpo, pues su mirada es capaz de atravesar hasta los cuerpos más opacos. Según ciertos crédulos autores, que además afirman la existencia de una relación directa con el diablo, estas operaciones consistirían en abrir realmente el cuerpo para examinar nada menos que el corazón, el hígado, las entrañas y otros órganos, y succionarlos para sacar el veneno que habrían ingerido en una bebida, y luego lo cierran de manera que no se puedan distinguir las suturas. Francisco Núñez, en su *Cautiverio Feliz*, dice haber presenciado esta operación y, al igual que varios misioneros,

atribuye todo el mérito a un pacto con el diablo, símbolo de todas las peripecias humanitarias en el tiempo de los antiguos, de la Edad Media y hasta de nuestros días.

A veces el *machi*, en medio del alboroto de la asamblea, solamente succiona la parte adolorida del enfermo y lo saca de la boca por medio de palitos, lana, colas de lagarto o gusanos, diciendo que son el *huecuvu* que le acaba de sacar; otras veces, con la ayuda de su asistente y a modo de medicamento, ubica sobre el lugar adolorido una hoja de *voighe*, que sostiene con la mano izquierda y hace una incisión con un cuchillo pequeño en la hoja, después de haberla untado en un poco grasa para simular que lo está hundiendo en el cuerpo del paciente. Luego de repetir varias veces esta operación, rocía al enfermo con el agua del *voighe* y envuelve con las hojas el pedazo de grasa que pretende haber sacado del cuerpo y lo deja al lado del cordero sacrificado, que cuelga del árbol sagrado. Tras ella vienen todas las demás personas, que no dejan de cantar, bailar y gritar, y da tres vueltas al árbol tocando su tambor, haciéndolo revolotear en todos los sentidos, y lo rocía con el agua de *voighe* que guardaba en la boca. Después de mil contorciones extravagantes, termina cayendo al piso y hace como si estuviera tragándose un gran animal. Luego escupe y muestra los síntomas de un desmayo, pero el excitador va hacia ella y le grita que tiene el deber de tragarlo (*urquiviñe*), y con todas estas excitaciones, la *machi* hace como si ya se lo hubiera tragado, y el excitador vuelve a gritarle *urquini*, "trágatelo". Sostenida por los *thaghimachive* (que son los encargados de recibirla cuando cae), su ayudante viene a echarle encima bocanadas de tabaco y agua de canelo, lo que la llevará al momento de su inspiración profética: después de permanecer un rato en este estado letárgico, el excitador le grita varias veces que se despierte, y poco a poco la *machi* despierta y va estirando sus crispados brazos, cada vez más excitada por el [vacío], que aumenta el sonido de su voz, instando a que todas las personas se pongan a chivatear.

Ya de regreso de su letargo, simula un vómito y pega roncos gritos [vacío].

Como consecuencia de este ajetreo extremadamente animado por los gritos y exhortaciones de los parientes, la bebida excitante y los movimientos desordenados de la *machi*, es fácilmente comprensible que su organismo quede sumamente debilitado y se predisponga a ese estado de sonambulismo en el que el sueño y la vigilia están unidos y la imaginación tan encendida que absorbe todo lo que le queda de razón. Para alcanzar ese magnético estado, ya no necesita hacer gestos ni fricciones ni frotaciones, pues basta la presencia del asistente; tal vez fascinado por la mirada de este, se encuentren ambos en una relación de armonía. En medio de toda esta gente, que permanece en la mayor calma y sin que se oiga ruido alguno, el cuerpo se agita en violentas contorciones, entregado a sí mismo, afectando sobre todo los músculos del rostro, que se hincha, se descompone y cambia de color, dando a su fisionomía y a sus terribles morisquetas expresiones que inspiran horror y miedo a todos los testigos que no estén acostumbrados al *machitún*.

En este estado de abatimiento, el alumno se le acerca y le sopla agua de *voighe* con la boca sobre la cabeza y el cuerpo, da vueltas agitando la huasa cualquier manera [vacío] para que el *curipiuchen* se apreste a salir. En ese momento el discípulo reanuda la operación del tambor, tocándolo por encima de su cabeza acompañado por el ruido de sus asistentes, y el excitador se pone a gritar *thupague ni huecuvu*, "qué salga tu huecuvu".

Una vez obtenido el resultado, le pregunta qué es lo que hace allí, tan aturdida y como sufriente, mirando a su alrededor con aire de sorpresa y quejándose de la fatiga, hasta que el excitador le dice que ella está ahí para dirigir el *machitún* y contarles qué le dijo el *curipiuchen*. De este modo, se recuerda de la función que vino a ejercer, se acerca al *voighe*, y a la pregunta del excitador ella responde, cantando en voz baja, que se sanará si continuaban con los *rehue* [sic]. Después, pasa a tomar asiento como si nada e ignorara todo lo que acaba de ocurrir. La razón de Francisco Núñez quedó tan impresionada que, temblando de miedo, encomendó su alma a Dios, plenamente convencido de que el diablo se había apropiado de su cuerpo.

Como señalamos en el capítulo anterior al hablar del sonambulismo en los ejercicios religiosos, es probable que, en su frenético delirio, el *machi* deje una fuerte impresión en el espíritu del enfermo, generando así una revolución en sus equilibrios que afectaría a los órganos de distintas maneras. Por esta vía y por la fe que depositan en su médico, obtendrían estas curas milagrosas de las que hablan ciertos autores. La medicina cita muchos hechos de este tipo, cuyas causas son atribuidas ya sea a los simples esfuerzos de la naturaleza, ya sea a los efectos de una imaginación muy exaltada, ya sea a una reacción física a lo moral; por lo tanto, no hay nada sorprendente en que estas mismas causas fisiológicas y psicológicas tengan los mismos efectos en los indios.

Como sea, tienen la mayor confianza en sus *machitunes*, y los verdaderos *machis*, los que desconocen el engaño, creen en su potencia con tanta fe como los que creían en las oraciones, las novenas y las demás manifestaciones de los convulsionistas de Saint-Médard, o como los magnetizadores actuales creen en la transmisión de sus fluidos a través de gestos o toqueteos.[15]

El famoso Colipi tuvo una confianza tan viva que, aunque vivió por mucho tiempo rodeado de médicos de las tropas chilenas, al momento de contraer una enfermedad que lo conduciría finalmente a la tumba, ya no quiso de estos médicos y optó por tratarse con el método nacional, solicitando para su servicio a cuatro *machis*. Acostado en el suelo sobre pieles de cordero, mientras lo abanicaban con ramas de canelo y las mujeres bailaban monótonamente el *purutun* al sonido de las *pifilca* y *trutruca*, la *machi* principal lo rociaba con agua de canelo y luego con sangre extraída de la cola y las orejas de un perro. Los hombres daban gritos ensordecedores, y los que estaban afuera alzaban sus armas para espantar al *huecuvu*. Después

15 NdE: Los convulsionistas eran un grupo de religiosos católicos que realizaba rituales con el fin de suscitar milagros sanatorios u otros. Sus encuentros se efectuaron en el cementerio de la iglesia de Saint Médard, en París, durante el siglo XVIII, y fueron rápidamente prohibidas, debido justamente a los "toqueteos" por medio de los cuales accedían al transe.

de varias invocaciones, una de las *machis* salió de la casa *huasa* en mano, junto a otra que llevaba una rama de *voighe*, y se puso a correr hasta alcanzar una importante distancia, siempre rodeada de hombres que agitaban sus lanzas en pleno griterío. De vuelta de su carrera, y sin más compañía que los hombres armados con sables, se dejó caer en el umbral de la puerta, y luego de un momento de letargo volvió a sí misma sacudiendo un poco sus brazos crispados y dando gritos cada vez más agudos.

Sin duda un gran número de enfermos paga con su vida la extravagancia de estos magos, pero ello no reduce en nada la confianza que se les tiene ni altera su prestigio.

Escrituras Americanas –revista del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, alojada en el sitio web de Ediciones Macul— publica artículos inéditos y originales, y otros documentos que contribuyan a abrir el debate y la discusión informada en los distintos campos de las humanidades y las ciencias sociales.

Careciendo de un propósito fundamental, EA apuesta por una interrogación de los fundamentos del discurso americano o americanista, en sus muy diversas variantes (latinoamericanismo, iberoamericanismo, indoamericanismo, angloamericanismo, etc.), en una apertura tan disciplinaria como indisciplinaria. El concepto de escritura en juego no siendo propiamente un concepto, le hace señas al juego de la marca en cualquier experiencia de "soporte", incluyendo por tanto lo que habitualmente se denomina "visualidad", "litografía", "textilería", etc., aparte de los modos más comúnmente considerados como escritura.

La revista abre campo a estudios originales en filosofía, antropología, etnohistoria, sociología y literatura, favoreciendo asimismo el espacio para traducciones que contribuyan a los debates de las humanidades y las ciencias sociales, proveyendo materiales de trabajo, estados de avance y elaboraciones innovadoras para lectores especializados y no especializados.

Organizada por dossiers monográficos más que por números misceláneos, ofrece por vía digital la puesta en común de estados de avance en investigación, ensayo y creación.

ARTÍCULOS

Michael Taussig
La magia del cadáver (una vista previa).

Lilith Kraushaar Henríquez
Ritos mágicos de venganza. Memorias de la desilusión.

Stephan Palmié
Pensando con *ngangas*: reflexiones sobre la encarnación y los límites de las "apariencias objetivamente necesarias".

María del Carmen Macuil García
Con la magia en el cuerpo. Pasado y presente de un conjuro contra las brujas en México.

Jimena Jerez Bezzenberger
Plantas mágicas, una episteme en resistencia.

Fernando Guerrero Martínez
Presencias faunísticas en prácticas mágicas y adivinatorias de pueblos mayas contemporáneos.

André Menard
Entre el simulacro y la autoctonía. Gentilares, *chullpa*, salamancas.

Claudia Carranza Vera
Fórmulas y estructuras narrativas para los llamados al Diablo en la tradición oral de México. Un seguimiento diacrónico.

DESCLASIFICACIONES

Gerardo Fernández Juárez
Mohán y *Yatiri*: un diálogo chamánico cuatrocientos años después.

Claudio Gay
Brujería y adivinación. Extractos de *Usos y costumbres de los Araucanos* (1874). Traducción, selección y presentación de Diego Milos.

escrituras americanas

Revista editada por el Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación