

---

“Para descubrir al autor del maleficio, toman un regalo, o paga y van a consultar al adivino”. Análisis de las funciones de los *adivinos* en relación con el *kalkutun* o agresión mágica entre las sociedades indígenas del área arauco-pampeana entre mediados del siglo XVI y fines del siglo XIX, de Joaquín García Insausti, *Revista TEFROS*, Vol. 18, N° 2, artículos originales, julio- diciembre 2020: 69-100. En línea: julio de 2020. ISSN 1669-726X

---

**Cita recomendada:**

García Insausti, J., “Para descubrir al autor del maleficio, toman un regalo, o paga y van a consultar al adivino”. Análisis de las funciones de los *adivinos* en relación con el *kalkutun* o agresión mágica entre las sociedades indígenas del área arauco-pampeana entre mediados del siglo XVI y fines del siglo XIX, *Revista TEFROS*, Vol. 18, N° 2, artículos originales, julio-diciembre 2020: 69-100.

---

**Revista TEFROS** es una Publicación del *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.

**Contacto:** [tefros\\_ar@yahoo.com.ar](mailto:tefros_ar@yahoo.com.ar) **Página:** <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>



Licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

---

**“Para descubrir al autor del maleficio, toman un regalo, o paga y van a consultar al adivino”. Análisis de las funciones de los *adivinos* en relación con el *kalkutun* o agresión mágica entre las sociedades indígenas del área arauco-pampeana entre mediados del siglo XVI y fines del siglo XIX**

**“In order to uncover the author of the curse, they either take a gift or pay, and consult the soothsayers”. Analysis of *soothsayers*’ role regarding the *kalkutun* or magical aggression among indigenous societies in the Arauco-Pampean area between mid-16th century and late 19th century**

**“Para descobrir al autor del maleficio, toman un regalo, o paga y van a consultar al adivino”. Análise das funções dos *adivinhos* em relação ao *kalkutun*, ou agressão mágica, entre as sociedades indígenas da região arauco-pampeana entre meados do século XVI e final do século XIX**

Joaquín García Insausti  
Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca,  
Argentina

Fecha de presentación: 26 de diciembre de 2019

Fecha de aceptación: 21 de junio de 2020

## RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo analizar la figura y funciones de los *adivinos* en las sociedades indígenas del área arauco-pampeana, mediados del siglo XVI y fines del siglo XIX, haciendo énfasis en su rol en la identificación de los *kalku* o *brujos*. Las distintas parcialidades regionales compartían una concepción *personalista* acerca del origen de la desgracia, que hemos conceptualizado en base a diversos aportes teóricos referentes a la *brujería*. Esto implicaba que se consideraba que todas aquellas muertes que no fuesen consecuencia de la vejez o la violencia explícita habían sido causadas por el accionar malintencionado de un *kalku* o *brujo*. En relación con este conjunto de creencias de profunda implicancia a nivel sociocultural, los *adivinos* cumplían un rol fundamental al posibilitar la identificación de los agresores y permitir así a los parientes de la víctima cumplir las obligaciones sociales que esta situación imponía. El examen de la documentación histórica disponible da cuenta de un significativo proceso de transformación en sus roles y funciones a lo largo del período. Así, la labor realizada permitió –además de explicitar la importancia de estos especialistas y las particularidades de sus actividades– evidenciar un proceso de desaparición de su figura específica, y transferencia de funciones hacia los *machi*.

**Palabras clave:** brujería; adivinación; área arauco-pampeana.

## ABSTRACT

This article aims at analyzing the figure of *soothsayers* within the belief system of the indigenous societies in the Arauco-Pampean area between the mid-sixteenth century and late nineteenth century. The study is focused on the role soothsayers played in uncovering a *kalku* or *sorcerer*. Different groups shared a *personalistic* view of the origin of misfortune. This meant that all those deaths that were not the result of old age or explicit violence were considered to have been caused by the malicious action of a *kalku* or *sorcerer*. In relation to this set of beliefs, which had profound sociocultural implications, *soothsayers* played a key role in enabling the identification of offenders and thus, enabling the victim's relatives to fulfil their social obligations. The available historical documentation shows a substantial process of transformation in their roles and functions throughout the period. Hence, this analysis highlights the importance of these specialists and the particularities of their activities, as well as it demonstrates a process of disappearance of the soothsayer's specific figure, and the transfer of his functions to the *machi*.

**Keywords:** witchcraft; divination; arauco-pampean area.

## RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar a figura e as funções dos *adivinhos*, enfatizando a identificação de *kalku* ou *bruxos*, entre as sociedades indígenas da região arauco-pampeana entre meados do século XVI e fins do século XIX, enfatizando seu papel na identificação *kalku* ou *feiticeiros*. As diferentes sociedades regionais compartilhavam uma concepção *personalista* acerca da origem da desgraça, que conceitualizamos a partir de diversos aportes teóricos sobre a bruxaria. Isso significava que todas as mortes que não eram o resultado da velhice ou violência explícita eram consideradas causadas pela ação maliciosa de um *kalku* ou *feiticeiro*. Em relação a esse conjunto de crenças de profunda implicância sociocultural, os adivinhos desempenharam um papel fundamental ao permitir a identificação dos agressores e, assim, permitir que os parentes da vítima cumprissem as obrigações sociais que essa situação impunha. O exame da documentação histórica disponível dá conta de um significativo processo de transformação em seus papéis e funções ao longo do período. Assim, o trabalho realizado permitiu - além de explicar a importância desses especialistas e as particularidades de suas atividades - evidenciar o processo de desaparecimento de sua figura específica, e transferência de funções para os *machi*.

**Palavras-chave:** bruxaria; adivinhação; região arauco-pampeana.

## INTRODUCCIÓN

Al momento de abordar la cuestión de la cosmovisión y sistema de creencias de las sociedades indígenas del área arauco-pampeana, las diversas fuentes históricas –ya sean elaboradas por religiosos, militares, exploradores o cronistas–, tienden a coincidir en dos postulados básicos. En primer lugar, que los nativos creían que todas aquellas muertes que no fueran claramente consecuencia de la vejez o la violencia explícita habían sido causadas por un *kalku* o *brujo*, quien mediante la manipulación de entidades sobrenaturales causaba el daño. En segunda instancia, que la detección de la agresión mágica iniciaba complejas dinámicas en las que ciertos especialistas, a quienes se refieren con el nombre genérico de *adivinos*, buscaban identificar al victimario para que los parientes de la víctima pudiesen cumplir con las obligaciones sociales que la situación imponía, vengando el ataque sufrido.

Teniendo en cuenta estas cuestiones, el objetivo del presente trabajo es analizar la figura, roles y funciones de los *adivinos* –centrándose en aquellos aspectos asociados a la identificación de los *kalku*– en las sociedades indígenas de la Araucanía, Pampas y Norpatagonia entre los

siglos XVI y XIX. Esta problemática surge como parte del desarrollo de una investigación doctoral, en la que realizamos un análisis histórico de las implicancias socioculturales de las creencias acerca del *kalkutun –brujería* en términos de los observadores europeos–, en el área arauco-pampeana durante el período referido. La necesidad de profundizar el análisis sobre estas figuras no solo se vincula con la importancia que ellos tenían para el mantenimiento de la creencia sino también con la variabilidad que sus actividades presentan en el registro histórico. La tarea pretende clarificar esta situación, proponiendo un marco interpretativo que permita leer los diferentes testimonios como parte de un proceso histórico de transformación. En este sentido, trabajaremos en base a una serie de supuestos o hipótesis. En primer lugar, partimos de la idea de que los *adivinos* y los *machi* constituían dos tipos distintos de especialistas con roles y atribuciones específicas. Segundo, en relación con la cuestión de la especialización, los primeros, además de aquellas actividades vinculadas con la detección de los culpables de la agresión sobrenatural, actuaban como agoreros u oráculos capaces de interpretar sueños y signos que les permitían predecir acciones futuras. Tercero, que la función especializada de los *adivinos* en la identificación de los *kalku* parece desaparecer a lo largo del período, quedando la responsabilidad de realizar las prácticas de detección de agresores en manos de los *machi*.

Para ello, exploraremos en primera instancia las características del área arauco-pampeana como unidad de análisis y su potencial para el estudio de estos fenómenos. Luego, indagaremos las creencias acerca de la agresión mágica y dinámicas sociales involucradas con la intención de elaborar una conceptualización de ellas en los términos antropológicos de *brujería*. Habiendo determinado estas cuestiones procederemos a caracterizar la figura y funciones de los *adivinos*, para luego analizar la forma en que las distintas fuentes históricas dan cuenta de las transformaciones que sus roles experimentan durante el período referido.

### **EL ÁREA ARAUCO-PAMPEANA COMO UNIDAD DE ANÁLISIS**

Las dinámicas socioculturales que abordamos son propias de las sociedades indígenas de las regiones de la Araucanía, las Pampas y Norpatagonia. La posibilidad de llevar a cabo un estudio acerca de las dinámicas sociales vinculadas a la creencia y la práctica del *kalkutun* en estos espacios se inspira en la propuesta de Martha Bechis de considerar esta macrorregión como una unidad de análisis, a la que denomina área arauco-pampeana, teniendo en cuenta los caracteres culturales compartidos por sus habitantes (2010, pp. 49-53). Si bien la autora destaca que esta alcanza su máxima expresión hacia el siglo XIX, reconoce que su proceso de formación se inicia a mediados del siglo XVI, a raíz de las transformaciones producidas con la llegada de los

invasores españoles, contexto en que comenzaron a intensificarse las vinculaciones existentes desde tiempos prehispánicos entre los distintos grupos nativos de la región. En este sentido, Bechis propone que hacia el siglo XIX el área arauco-pampeana puede ser entendida como una unidad cultural y social, ya que las distintas parcialidades compartían –más allá de ciertas variaciones regionales– una serie de rasgos comunes como el lenguaje, el vestido, los adornos, los objetos de consumo cotidiano, valores y ceremonias religiosas. Este último aspecto es el que más nos interesa en relación con los temas de la presente investigación, y que la misma autora considera como uno de los elementos principales para poder entenderla, asimismo, como una unidad social. En este sentido, identifica la especialización religiosa, junto con la existencia de un modo de producción estructurado en torno al manejo del ganado, la especialización guerrera, mutua dependencia de hombres por parte de grupos de ambos lados de la cordillera y el rol fundamental de las relaciones de parentesco en la consolidación de las redes sociales como dinámicas fundamentales para pensar la unidad social. En referencia a la primera de ellas, Bechis (*ibid.*, pp. 50-51) destaca específicamente cuestiones como la presencia de ciertos *adivinos* quienes eran consultados ante situaciones especiales, complementando las actividades de los especialistas que actuaban al nivel de cada parcialidad, y la existencia de espacios destacados por su capacidad de vincularse con las fuerzas sobrenaturales, a los cuales sujetos de diversas localidades concurrían.

Respecto a la aplicabilidad de esta propuesta en los períodos más tempranos, reconocemos la imposibilidad de encontrar durante todo el período el grado de unidad y complejidad registrado hacia el siglo XIX. Sin embargo, creemos que el análisis de estas dinámicas religiosas a lo largo del proceso histórico puede contribuir a conocer más en profundidad estas cuestiones, las cuales forman parte del sustrato cultural compartido por las poblaciones nativas de la región.

Asimismo, en relación con el desarrollo de este período histórico, no debemos olvidar que las sociedades indígenas regionales constituyeron sociedades autónomas sin estado en contacto con organizaciones de tipo estatal, primero colonial y luego republicana. Esta situación se originó debido a la pérdida de fuerza del avance europeo en la región hacia mediados del siglo XVI, tanto por la resistencia impuesta por los nativos como por la falta de interés metropolitano sobre estos espacios. Desde entonces, estos grupos atravesaron un proceso de transformación y adaptación a los nuevos contextos en un proceso de redefinición de límites étnicos o *etnogénesis* (Boccarda, 2007) que implicó profundos cambios en las pautas políticas, sociales, económicas, y demográficas. A lo largo de este período, las relaciones interétnicas establecidas entre las sociedades indígenas y las estatales adquirieron una pluralidad de formas. Sin embargo, es

necesario señalar que todas ellas estuvieron signadas por una persistente fricción, donde la violencia podía ser tanto explícita como mantenerse en estado de latencia. En este contexto, la situación de autonomía de las poblaciones indígenas de la región se mantuvo hasta fines del siglo XIX. Las campañas militares llevadas a cabo por los gobiernos de Argentina y Chile durante la década de 1880 implicaron el subyugamiento militar y la pérdida de autonomía política de estas sociedades. Esta situación conllevó profundas transformaciones en el modo de vida nativo, especialmente en la capacidad de identificar a los *kalku* y de administrar justicia, las cuales constituyen un hito fundamental en relación con los fenómenos abordados que nos permite cerrar el recorte temporal propuesto.

### ***SOBRE EL KALKUTUN: CREENCIAS ACERCA DE LA AGRESIÓN MÁGICA***

Tal como comentamos en la introducción, las fuentes históricas referentes al sistema de creencias indígena presentan una considerable continuidad respecto a los significados sociales vinculados con la agresión mágica a lo largo del período comprendido entre los siglos XVI y XIX. Para dar cuenta de las regularidades existentes, en el transcurso de la investigación doctoral hemos elaborado una base de datos que incluye más de 130 fuentes históricas referentes a este fenómeno en toda el área arauco-pampeana entre mediados del siglo XVI y principio del siglo XX. En ella se pone en relación documentación, tanto publicada como de archivo, elaborada por una multiplicidad de sujetos que abordan estos temas con diversa complejidad y profundidad. La posibilidad de realizar una lectura integrada y análisis conjunto vuelve a estas fuentes mutuamente inteligibles, esclareciendo aspectos que resultaban confusos y permitiendo rastrear indicios del fenómeno en partes del registro que no éramos capaces de reconocer a simple vista. En este sentido, consideramos importante aclarar que todas las referencias que se incluyen en el presente trabajo forman parte de este corpus.

Respecto a la creencia en que las muertes no eran “naturales”, ya a principios del siglo XVII Alonso González de Nájera, temprano cronista de las experiencias hispánicas en el centro y sur de Chile, afirmaba que estos indígenas:

...tienen entendido que no moriría ninguno de ellos, si no los matasen con heridas o yerbas, y por ello se persuaden que todos los que mueren (aunque sea de enfermedades) es por haberles dado enemigos suyo ponzoña. Y como de sus muertes nacen en los parientes sospechas de quien les pudo atosigar, según se os representa el demonio y sus ministros los hechiceros, no hay muerte que no sea causa y origen de otras muertes, pues de tales ocasiones nacen pependencias y bandos hasta matarse. (González de Nájera, 1889 [1614], p. 49)

Ese tipo de afirmaciones continúan registrándose a lo largo del período. Por ejemplo, a fines del siglo XVII, el jesuita Antonio María Fanelli, quien tuvo oportunidad de observar las costumbres de las poblaciones nativas de la región pampeana durante una travesía realizada entre Buenos Aires y Mendoza, afirmaba:

...cuando se encuentran enfermos, jamás dicen que es indisposición corporal, sino que afirman que les han hecho daño los brujos; llaman así a los que tienen comunicación con el demonio y van entre ellos pensando quien podrá ser el delincuente y con el primero que se les presenta en la imaginación salen de las chozas armados, como leones furiosos y no vuelven si antes no dejan muerto en el campo al enemigo imaginario y con esto dan a entender que no se morirían si nadie les hiciera mal o les dañara la salud”. (Fanelli, 1929 [1698], p. 137)

En un sentido similar, ya durante la segunda mitad del siglo XVIII, el franciscano Ramón Redrado indicaba en su caracterización del sistema de creencias indígena:

...que aunque estos Yndios admiten muerte natural en las Personas muy viejas, y decreptias de las quales ya suelen decir: acui ñi antù, ô poui thoquinantu se llegò su plazo, ô le llegò la hora; pero en los demas no admiten Muerte natural, sino que siempre enferman, ô mueren, porque les ha hecho daño algun Brujo”. (Archivo del Colegio Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán [AFCh], Libro 3, pp. 246-255.)

Ya en el siglo XIX, el comandante militar y juez de paz de Tapalqué Bernardo Echevarría, comentaba al informar a Juan Manuel de Rosas sobre la situación de los *indios amigos*:

Yo Señor é tomado una medida en obsequio dela humanidad q<sup>e</sup> me parece q<sup>e</sup> será de la aprobasi3n de UD. y consiste, en pribar a los indios q<sup>e</sup> quiten la vida a los otros indios, y chinas cuando alguno muere, y los adibinos (como eyos los llaman) le dicen que tal indio, ó china tiene gualicho, y q<sup>e</sup> asido causa de q<sup>e</sup> muriese aquel o aquella. (AGN, Sala X, 25-01-04a)

Asimismo, el naturalista francés Claudio Gay en su obra inconclusa *Usos y costumbres de los Araucanos* –la cual fue recientemente publicada– afirmaba en relación con la problemática que nos ocupa:

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 (Gay, 2018 [1870], p. 255)

La permanencia de estas ideas es tal que Eulogio Robles Rodríguez, quien ejerció el cargo de Protector de Indios en la región de Cautín –Chile– a principios del siglo XX, en 1910 narra el siguiente episodio:

La muerta se llamaba Ayequil Ancañ Queipú i su fallecimiento había sido obra del daño que le causó una calco, bruja. La anciana había recibido en visita a la vecindad un jarro de vino obsequiado por la parienta María Huenchuleo, en que estaba contenido el veneno. (Robles Rodríguez, 1910, p. 334)

Estas nociones acerca del origen de la enfermedad y la muerte formaban parte del *ad mapu*, sistema de normas tradicionales que regulaba las creencias e ideas nativas, el cual prescribía que ninguna muerte era casual y que sólo de manera excepcional podía adjudicársele un origen natural. Dentro de esta lógica, se creía que aquellos decesos que no se debieran a la vejez o fueran consecuencia directa de un ataque físico eran causados por *kalkutun*, nombre que refiere a la agresión mágica ejercida por un *kalku*.

Antes de continuar con esta conceptualización, caracterizaremos brevemente la figura y funciones de los *kalku* y *machi*. La identidad de los primeros constituye una cuestión problemática. Por un lado, es cierto el planteo de Alfred Métraux (1967, p. 231) acerca de que la distinción entre *kalku* y *machi* -brujo y *shaman*- suele ser una cuestión de punto de vista, dependiendo de quienes se ven beneficiados o perjudicados por sus acciones. Sin embargo, la documentación histórica muestra que no solo los *machi* eran acusados, sino que tal como sostiene Claudio Gay, “...personas de todo sexo y edad son acusadas (...), 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” (Gay, *op cit.*, p. 258). Por eso, consideramos pertinente plantear una caracterización amplia de los *kalku* como cualquier sujeto capaz de causar daño mediante un conjunto de técnicas que les permiten manipular a los *wekufu*, dirigiéndolos contra sus víctimas (Faron, 1964, pp. 156-164; Waag, 1982, pp. 59-69; Leiva, 1991, pp. 65-68). Asimismo, la naturaleza de estas entidades es de difícil conceptualización. Else Waag (1982, pp. 40-44), propone entender al *wekufu* como “lo diabólico”, no en los términos de la concepción judeocristiana, sino como experiencia del mal, potencia ominosa, que da cuenta de los peligros constantes e ineludibles. En este sentido, Cristóbal Bonelli (2012,



p. 104) destaca que se trata de una categoría de pensamiento nativo de difícil definición por referir a una experiencia del mal inconmensurable, la cual no puede ser comprendida en su totalidad, ni definida con claridad. Así, el *wekufu* no constituye una entidad individual o individualizable en sí, sino que es un término polimórfico el cual refiere a una multiplicidad de manifestaciones cuyas características concretas varían según el contexto específico. Esta interpretación del *wekufu* nos permite entender de mejor manera las múltiples manifestaciones de este fenómeno presentes en el registro histórico, tanto como entidad autónoma o como causa, medio o materialización concreta del daño causado sobre los individuos por los *kalku*.

Ante la agresión mágica de los *kalku*, se da la intervención terapéutica de los *machi*. Teniendo en cuenta la capacidad de estos especialistas de entrar en trance como forma de comunicación con el mundo sobrenatural, Métraux (*op cit.*) propuso interpretar sus actividades dentro del marco teórico del *shamanismo* en los términos de Mircea Eliade (2009 [1951]). Esta perspectiva fue continuada por diversos investigadores, entre quienes destacamos a Louis Faron (1964 y 1986 [1968]), María Ester Grebe (1973), Arturo Leiva (1991) y Ana Mariella Bacigalupo (1994, 2007 y 2016). Sobre las funciones o características de los *machi*, Bacigalupo (1994) sostiene que estas se vinculan con actividades tendientes a propiciar la protección por parte de los espíritus ancestrales, combatir las enfermedades y fuerzas del mal, tener un amplio conocimiento acerca de hierbas o remedios y manejar las normas sagradas que permiten que protegen a la comunidad (p. 19). Para llevar a cabo sus actividades, los *machi* establecen vinculaciones en el plano sobrenatural con los *pillan*. Acerca de las características de estas entidades Ewald Böning (1995 [1974], pp. 145-156) sostiene que se trata de una manifestación de los poderes sobrenaturales vinculada la experiencia de lo vigoroso, lo extraordinario o lo poderoso. Por su parte Bacigalupo (1988) sostiene que los *pillan* son espíritus ancestrales de los caciques, *machi* y guerreros muertos en combate, destacando el carácter masculino de estas entidades, vinculadas a los volcanes y truenos. Asimismo, Tadashi Yanai (1997) destaca – criticando al planteo de Böning– el hecho de que no se trata de una fuerza impersonal, sino que es un espíritu ancestral potente, vinculado a los volcanes, a quienes se recurre en búsqueda de *newen* (poder) y *kimüin* (conocimiento). Durante el *machitun*, proceso ritual terapéutico utilizado para tratar las afecciones de origen sobrenatural, los *machi* –además de aplicar una serie de curaciones naturales– entran en estado alterado de conciencia para vincularse con los *pillan*, quienes le otorgan el poder necesario para tratar la enfermedad.

Teniendo en cuenta las cuestiones desarrolladas hasta el momento, en particular la concepción *personalista* (Foster, 1976, p. 775) respecto al origen de las enfermedades o la

desgracia, nos propusimos una conceptualización de estas creencias y prácticas en los términos antropológicos de *brujería*. Para ello, trabajamos a partir diversos aportes teóricos, comenzando por el trabajo de Edward Evan Evans-Pritchard (1937, p. 88) quien sostiene que las creencias en la *brujería* constituyen sistema interpretativo de la realidad cuya finalidad es explicar las circunstancias concretas de la desgracia. Asimismo, tomamos el aporte de Mary Douglas (1970) quien plantea que, más allá de las diversas consideraciones culturales, el análisis transcultural caracteriza a los *brujos* como agresores y embusteros, quienes recurren a medios impuros y poderosos para dañar lo puro e indefenso (Douglas, 1970, p. XXVI). Su definición, al centrarse sobre la cuestión de la agresión como acción voluntaria de “agentes humanos”, deja fuera de consideración el daño causado por diversas entidades sobrenaturales –deidades o espíritus– por su cuenta, sin mediación de estos sujetos particulares. Finalmente, incorporamos la propuesta de Marc Augé, quien sostiene que la *brujería* refiere tanto al conjunto de creencias que una población determinada comparte respecto al origen de la desgracia, la enfermedad o la muerte, como a las prácticas de detección, terapia y sanciones que corresponden a dichas creencias (1974, p. 53). Respecto a estas cuestiones, una gran cantidad de documentación histórica nos permite vislumbrar el impacto de estas nociones al interior de la sociedad indígena, en la que la posibilidad de ser blanco del accionar malintencionado de un *kalku* constituía una de las principales preocupaciones sociales. Por lo tanto, proponemos entender al *kalkutun* en los términos propuestos de *brujería* como forma idiosincrática de las sociedades indígenas de la región arauco-pampeana para dar cuenta del origen de la enfermedad o la muerte (García Insausti, 2019, pp. 160-161). En este sentido, podemos afirmar que nos encontramos frente a una estructura de pensamiento cuya perdurabilidad en el tiempo permite considerarla como un fenómeno ideológico de *larga duración* en términos de Braudel (1958, p. 731), que –más allá de algunas lógicas diferencias espacio-temporales– se registra a lo largo de todo el período analizado y cuyas raíces se remontan hasta la época prehispánica.

Dentro de este complejo sistema de ideas, la importancia de los *adivinos* se manifiesta con claridad si examinamos las consideraciones sociales sobre los *kalku*. Según la lógica nativa, estos establecían relaciones con los *wekufu* movidos por el deseo de obtener beneficios personales, siendo capaces de establecer una relación de tipo predatorio con sus propias comunidades. Esta concepción se puede observar con claridad en las palabras de Melignerr, cacique anciano de los toldos de Kalfukura, registradas por Santiago Avendaño. En ocasión de un parlamento que tenía como objetivo determinar la manera de rescatar a unas familias

indígenas que habían sido apresadas por las fuerzas criollas, este cacique llama a la acción armada estableciendo un paralelismo entre el accionar de los *wingka* y los *kalku*:

Todo lo que pudiera decir de los Cristianos es poco para hacer comprender lo perversos que son, el indio para ellos, es, lo que el güeza güecubú espíritu malo para nosotros, es decir que así como una bruja que vive entre nosotros, (...) esa bruja no puede de ninguno modo dejar de dañarnos porque jamás podría transar con aquellos que son sus víctimas, la bruja no conoce lastimas ni atenciones y ante todo para ella está ese deber que se ha impuesto para con el diablo, de matar a los hombres. (Archivo Estanislao Zeballos, Carpeta Manuscritos, Guerra de Frontera [AEZ – CMGF], p. 505 vta.)

Sus actitudes eran opuestas a aquellas promovidas por el *ad mapu* que buscaba asegurar la subsistencia de las comunidades mediante el refuerzo de los lazos de reciprocidad y la obligación de auxiliar a quienes lo requieran. Esta trasgresión impone distintas obligaciones sociales, que tienen como objetivo la eliminación física del *kalku*. La primera de estas cuestiones, que denominamos de “profilaxis”, se vincula con la consideración de que la relación predatoria que estos sujetos establecían con las comunidades atentaba contra las posibilidades de subsistencia del propio grupo y, por lo tanto, su identificación y ejecución constituía un deber ineludible para la salvaguarda de la sociedad. En relación con el segundo de estos aspectos, es importante destacar que, dentro de la legalidad indígena, los agravios o agresiones sufridas conllevaba la ruptura del estado original de igualdad entre las partes, lo que generaba una *deuda* que debe ser saldada para lograr el restablecimiento de la situación previa. Dicha noción revestía una gran importancia, ya que a ella se apela al momento de resolver cualquier contienda (Föerster, 1991, p. 194). En este sentido es fundamental la intervención de los *adivinos*, quienes se encargaban de descubrir la identidad del victimario y sus motivaciones, permitiendo que los parientes e integrantes del grupo damnificado pudiesen cumplir con las obligaciones sociales que la situación imponía.

### ***SOBRE LOS LLIHUA O DUGUVE: CARACTERIZACIÓN DE LOS ESPECIALISTAS EN ADIVINACIÓN***

La temática de los *adivinos* y sus atribuciones ha sido abordada principalmente en trabajos clásicos, elaborados a principios del siglo XX. Entre ellos encontramos, por un lado, los aportes de Tomás Guevara (1904 y 1908), quien combinando el material obtenido mediante observaciones personales como los testimonios de sus alumnos del liceo de Temuco elaboró una descripción de sus prácticas, centrándose en especial en el rol jugado por ellos en la

resolución de conflictos. Por el otro, destacamos el trabajo de Ricardo Latcham (1924) sobre las creencias religiosas de los antiguos araucanos en que aborda en profundidad la información disponible en la documentación histórica. Allí, identifica los distintos tipos de *adivinos* mencionados en las fuentes, entre los que destaca aquellos relacionados con la interpretación del *perimontun* –agüeros– y *peuma* –sueños–. Asimismo, al abordar la cuestión de la *hechicería*, destaca su rol en la identificación de los sujetos responsables de causar daño por medios sobrenaturales.

Para comenzar con el análisis propuesto consideramos necesario realizar una caracterización de estos especialistas, explorando sus roles en las dinámicas sociales puestas en juego por la agresión mágica y las técnicas utilizadas para descubrir la identidad de los *kalku*. En primera instancia, exploraremos los términos que se encuentran en diccionarios y vocabularios para referirse a estos especialistas y contrastar el uso que se hace de ellos en la documentación histórica. Luego, pasaremos a analizar comparativamente las menciones que se encuentran en las fuentes para establecer los roles y funciones que se le asignan a lo largo del proceso histórico, con la intención de poder dar cuenta de las transformaciones que señalamos.

Luis de Valdivia, autor del primer vocabulario y diccionario *español-mapudungun*, no registra ningún término específico para designar a los *adivinos*. Sin embargo, plantea que la expresión “huecuvoe mupin” (Valdivia, 1606, s/p) refiere a la acción de “adivinar”. Esto resulta interesante ya que si indagamos sobre el significado de estas palabras podemos profundizar los sentidos a los que alude<sup>1</sup>. Por un lado, se encuentra la idea de “huecuvoe” o *wekufu*, que como vimos refiere a las entidades sobrenaturales vinculadas a la experiencia del mal, considerada como equivalente del diablo por los observadores europeos. Por el otro, el mismo Valdivia indica que el significado de “mupin” es el de decir la verdad o confirmar algo (*ibid.*, s/p). En ese sentido, podemos interpretar que al referirse al “huecuvoe mupin” el que realiza dicha tarea busca que el *wekufu* confirme, declare o indique algo.

Este mismo orden de ideas se encuentra en la obra de Andrés Febrés, quien registra los términos: “Adivinar – llihuatun, dugulun (...) Adivino- Llihua, dugul” (Febrés, 1765, p. 300). Es precisamente el segundo de ellos, que Febrés define como “Dugul, dugulve – dicen al llihua, o adivino, porque haze hablar al Diablo, aunque las mas vezes todo es ficción” (*ibid.*, p. 510), en el que podemos vislumbrar un conjunto de significados similares a los planteados por Valdivia. El análisis semántico permite identificar dos unidades de sentido: en primer lugar “dugu” que hace referencia al lenguaje o al habla, y en segunda instancia “ulve” o “uve” que refiere de forma apocopada al mencionado *huecuve* o *wekufu*. Así, se destaca la capacidad de

estos sujetos de establecer vinculaciones con las entidades sobrenaturales con el objetivo de “hacerlas hablar”, permitiéndoles consultar aquello que se desea saber, tal como comenta Jerónimo Pietas:

Rijense en todo lo que dudan por los hechiceros y adivinos: en su idioma llaman al adivino Dungube: este ciertamente hace que á sus preguntas le responda el demonio, y de suerte que le oigan todos, en la forma siguiente. Llega uno á quien le han hurtado algo ó se le ha perdido ó huidosele la mujer, al Dungube, y pagándole le esplica lo que va á saber el Dungunbe (...) diciendo fijamente donde esta lo que le preguntan; y es de admirar que el padre de la mentira no los engaña nunca. (Pietas, 1846 [1729], p. 487)

Desde mediados del siglo XVIII y hasta fines del siglo XIX, los términos *llihua* y *duguve* aparecen con regularidad en las fuentes históricas. Sin embargo, a pesar del conocimiento de la terminología nativa, en muchos casos suelen utilizarse en las fuentes históricas para referirse a ellos indistintamente vocablos como *hechicero*, *médico* o el genérico de *adivino*:

Con todo son muy supersticiosos, así en las curaciones qe hacen por medio de sus Machis, qe así llaman a sus Adivinos y Curanderos; como en averiguar los daños qe se suponen hechos pues regularmente atribuyen la Muerte a maleficio. Para cuya averiguación consultan a sus Machis o Brujos; los cuales después de mil misteriosos embustes, echan la culpa a los Indios, qe juzgan mas acomodados. Estos sin mas testimonio son declarados delinquentes. (AFCh, Libro 0, 29)

Otro aspecto que debemos tener en cuenta al momento del análisis de las funciones de estos especialistas son las alusiones a la *inspiración diabólica* que atraviesan descripciones del sistema de creencias nativo. Esta cuestión, a la que se le otorga mayor importancia en las fuentes de los siglos XVI y XVII, se relaciona con la concepción europea de que los *brujos* obtenían su poder a través de un pacto con el diablo. De esta manera, al momento de realizar el abordaje de la documentación histórica debemos tener en cuenta que, en ellas, salvo ciertas excepciones, suelen perderse las particularidades de la figura de los *llihua* o *duguve*, equiparándolos con los *machi*, debido a que ambos especialistas intervenían ante la presencia de *kalkutun*. Además, las descripciones de sus prácticas tienden a estar cargadas de sentidos negativos considerándolas *ridículas* y *supersticiosas*. Por lo tanto, debemos buscar superar las limitaciones que atraviesan al registro que poseemos para poder dar cuenta de la realidad histórica de estas sociedades, sus actividades y formas de organización.

Más allá de que debido al recorte analítico propuesto en este trabajo examinamos principalmente las actividades de los *adivinos* en la detección de los *kalku*, es importante destacar que las fuentes históricas dan cuenta de diversas prácticas adivinatorias y sujetos especializados en ellas. Tal como vimos en el testimonio de Pietas (*op cit.*, p. 487), los *llihua* o *duguve* además de identificar los culpables de la agresión mágica cumplían un rol fundamental en la resolución de conflictos, interviniendo en casos de robos, traiciones o adulterio. Otra figura con similares atribuciones, que aparece en el registro recién a partir de mediados del siglo XIX, es la del *pelon*<sup>2</sup>. Según la documentación histórica disponible, ellos parecieran dedicarse principalmente a la averiguación de las cosas desconocidas, compartiendo con los *llihua* o *duguve* las atribuciones de intervenir en las disputas interpersonales: “pelotun, tr., consultar un asunto con un adivino; v. g.: —peíotumeafñ ñi faltan kawellu pelón meu Consultaré la pérdida del caballo con el adivino” (Augusta, 1916, p. 62). Respecto a esta coincidencia, Guevara al referirse a la importancia de estos especialistas, comenta “Jenericamente se llamaban los adivinos inaimahue i en particular *llihua* o *dungul*; actualmente adivinar es en el sur quimen i adivino *pelon* de *pelumtun*, alumbrar” (1904, p. 47). Esta afirmación nos permite suponer que la figura del *pelon* podría haber surgido como resultado del proceso que es objeto de este trabajo, el de la desaparición de la función de identificación de los *kalku* por parte de los *llihua* o *duguve*. Asimismo, también podemos identificar a los *peumatufe*, encargados de la interpretación de los sueños. El término *peuma* refiere a la experiencia del sueño durante la que -a la manera de una pequeña muerte- el alma de las personas deja el cuerpo, pudiendo viajar y vincularse con diversas entidades espirituales. Así, los sueños constituyen la vía más eficiente para la comunicación con el mundo sobrenatural, permitiendo obtener información general acerca del futuro, mensajes de los antepasados y conocimiento acerca de las acciones de los espíritus malignos. Por lo tanto, su interpretación es de gran importancia a nivel social, en particular aquellos de mayor complejidad, cuyas implicancias alcanzaban al grupo en su totalidad (Degarrod, 1990, pp. 182-183).

Habiendo caracterizado brevemente los tipos de especialistas encargados de realizar distintas prácticas adivinatorias, pasaremos ahora a examinar la ritualidad implicada en la identificación de los culpables de haber causado daño mediante *kalkutun*. En este sentido debemos destacar la existencia de dos tipos de técnicas registradas: la primera de ellas era exclusivamente realizada por los *llihua* o *duguve*, mientras que la segunda podía ser llevada a cabo por otros sujetos. Consideramos que esta discriminación es fundamental para entender el proceso de



paulatina desaparición de la función de los *llihua* que se observa en el registro histórico, problemática que será abordada específicamente en el siguiente apartado.

Aquellas prácticas que eran de dominio específico de los *llihua* se caracterizan porque el especialista podía identificar al agresor mediante la vinculación con las entidades sobrenaturales y el trabajo sobre los mismos restos de la víctima a los que “hace hablar”. En este sentido, Ramón Redrado describió las prácticas llevadas a cabo, permitiéndonos acceder tanto a las nociones que las sustentan, como a sus significados sociales. Luego de referir al hecho de que los indígenas de la región no admiten muerte por causas naturales, sino que sospechan que se debía a la agresión de los *kalku*, el franciscano indica:

...para descubrir al Autor del Maleficio, toman un Regalo, ô Paga y van â consultar al Adivino, â quien ellos llaman Llihua. Este haziendo varios Papeles, y ridiculas ceremonias y dando vuelta â un Laurel (Canelo), comienza â llamar al Peuma (assi llaman al espiritu de Profecia, ô al Diablo) para que baje, y le hable: despues de varias vueltas quando bien le pareze da un Salto haziendo el ademan de cogerlo y dando silbos, y mezclando palabras que ni el entiende por no significativas, finge q<sup>e</sup> se pone en consulta con el Peuma, y espera que le revele quien es el Brujo q<sup>e</sup> le ha hecho daño al enfermo: luego adivina, y declara por Brujo â quien se le antoja. Sabido ya quien es el Brujo, ô Bruja, sin mas declaraciones, ni Justicia se juntan los Parientes (y otros) del enfermo: ô del Difunto, y acaban con toda la Familia, casa y hazienda de aquel miserable â quien le cayó tan infeliz suerte. Estos Adivinos creo, q<sup>e</sup> casi siempre fingen la locucion oculta del Demonio; porq<sup>e</sup> para dar alguna apariencia de verdad â su Divinacion, suelen informarse antes con cautela de las Riñas, odios, y enemistades q<sup>e</sup> tuvo el enfermo, aunq<sup>e</sup> haya passado mucho tiempo, y se inclinan por aquellas personas de quienes se puede hazer mas creible su delaracion. (AFCh., Libro 3, pp. 252 – 252 vta.)

En el pasaje citado es posible reconocer una serie de elementos cruciales para el análisis de la ritualidad implicada. El primero de ellos se vincula con la performance necesaria para propiciar la intervención de las entidades sobrenaturales, en la que el *llihua* danzaba y cantaba sosteniendo un ramo de *foye* o *canelo*. Esta danza y canto le posibilitaban entrar en trance, estado en el que podía consultar al *peuma*, término que como vimos refiere al estado de consciencia en que el alma de los sujetos puede salir de su propio cuerpo y entrar en contacto con diversas entidades sobrenaturales (Degarrod, *op cit.*, pp. 182-183), a quienes consultaba sobre la identidad del agresor. Si bien la cualidad del éxtasis compartida con los *machi*, permitiría considerarlos como *shamanes* según la definición propuesta por Eliade (*op cit.*), dicha caracterización ha sido criticada precisamente por reducir la experiencia shamánica a este único aspecto, implicando un borramiento analítico entre los distintos tipos de especialistas que al interior de una cultura comparten estas atribuciones (Kehoe, 2000). Por eso sin ahondar en



cuestiones de conceptualización, reconocemos que la diferencia entre el trance de los *machi* y *llihua* o *duguve* es que para los primeros es una forma de obtener el poder para sanar a la víctima, mientras que los segundos lo utilizan como vía de comunicación con las entidades sobrenaturales para conocer la identidad de los victimarios. Todo este procedimiento es de vital importancia, ya que respondía a las expectativas culturales sobre los medios que permitían conocer con certeza quienes eran responsables del daño causado. En relación con la adjudicación de la culpabilidad, Redrado comenta:

Estos Adivinos creo, q<sup>e</sup> casi siempre fingen la locucion oculta del Demonio; porq<sup>e</sup> para dar alguna apariencia de verdad â su Divinacion, suelen informarse antes con cautela de las Riñas, odios, y enemistades q<sup>e</sup> tuvo el enfermo, aunq<sup>e</sup> haya passado mucho tiempo, y se inclinan por aquellas personas de quienes se puede hazer mas creible su delaracion. (AFCh., Libro 3, pp. 252 – 252 vta.)

En este sentido, el franciscano destaca que los especialistas se preocupaban por realizar un trabajo previo de averiguación de los antecedentes de conflictividad de la víctima. De esta manera, al conocer el historial de conflictos interpersonales y las disputas irresueltas, eran capaces de identificar victimarios verosímiles, colaborando con el mantenimiento de la creencia y aumentando, asimismo, su eficacia simbólica como sistema interpretativo. En consecuencia, sus actividades eran fundamentales para la asignación de sentidos, puesto que, a través de dichas prácticas, se brindaban respuestas coherentes con la concepción *personalista* acerca a las enfermedades y desgracias en los términos propuestos de *kalkutun*.

Otra variante registrada consiste en que los *llihua* o *duguve* “hacen hablar” a los restos mortales de la víctima como pelo, uñas, saliva, hiel o raspadura de la lengua con la intención de que identificasen al agresor.

En Getschacal, los indios hablaron mucho, sobre sus adivinos. Éstos no tienen un procedimiento especial; son charlatanes que tratan de engañar en la mejor forma. En Makaihué, algo al norte de las Manzanas, vive una adivina a quien acude la gente de todas partes. Les manda traer saliva y uñas de un cadáver, para que éstas hablen y denuncien al culpable. Vera había estado allí como testigo y nos contó todo. Ella descubrió a los asesinos de Chocorí. La ceremonia duró cuatro días. Durante tres días, las uñas y la saliva mienten, pero al cuarto, dicen la verdad. Se afirma que es rica, porque recibe muchos regalos como honorarios. (Claraz, 2008 [1865-1866], p. 124)

Estas acciones buscaban que el *püllü* –espíritu de los sujetos que puede trascender y que permanece en ciertas partes del cuerpo o los objetos personales incluso después de su fallecimiento (Föerster, 1993, p. 65)– pudiera determinar las circunstancias de la muerte e identificar al responsable. Más allá de sus variantes, podemos ver con claridad que este conjunto de prácticas se caracteriza por recurrir a la intervención de entidades sobrenaturales con el fin de lograr la identificación precisa de quiénes fueron los responsables de la agresión.

Pasando a aquellas prácticas adivinatorias que podían ser realizadas por otros sujetos o especialistas consisten en el examen del cuerpo del difunto en busca de ciertas huellas o rastros que permitan confirmar que la muerte fue causada por *kalkutun*. En su diccionario Andrés Febrés registra los términos utilizados tanto para referirse a ellas como a los sujetos encargados de llevarlas a cabo: “Cupon– abrir los cuerpos muertos para ver el veneno, que les han dado, o el daño, que les han hecho, y achacarlo á otro: cupove el que tiene este oficio” (Febrés, 1765, p. 474). Un aspecto para destacar de estas prácticas es que, si bien se constata la existencia del *cupove* como un rol específico, la lectura de las fuentes nos permite inferir que esta podía ser realizada tanto por los *machi* como complemento de sus actividades terapéuticas, así como por otros individuos no especializados en la mediación con lo sobrenatural:

Tienen agüeros, brujas y médicos. (...) El consultar sobre la muerte de uno al adivino se reduce a lo siguiente. Abren el costado derecho y le sacan la hiel, si está llena y limpia, creen la muerte natural, sino el machi le echa la culpa al que se le antoja, y éste muere”. (Malaspina, 2004 [1790], p. 408)

Como jamás juzgan estos indios que la muerte es natural, siempre que se ven enfermos atribuyen su mal á que algún brujo los flechó, cuyo agresor intentan averiguar por medio de otros machis, para que como hechicero, consulte al demonio, y que despues de decirles quién los envenenó, abra el cuerpo (cuya operación llaman cupúnd) y vean y saquen el maleficio; y á las flechas y porquerías que les sacan para que sanen las nombran huecubu. (Pérez García, 1900 [1810], p. 57)

El reconocimiento fue hécho por el suegro del difunto y éste lo practicó sopando la punta del dúdo índice en espesura de la hiél y alsando la mano como a la altura de una vara, pero aquella gomocidad hera tan espésa, que se estirába como una cuerda sin cortarse. (AEZ – CMGF, p. 567 vta.)

Como se observa en esta cita, la operación implicaba que se abriera el cuerpo del difunto con el fin de examinar la bilis o hiel, elemento que según las propias nociones acerca de la agresión mágica se transformaba debido a la acción del *fuñapue* o *veneno*. Si el examen revelaba que dicha sustancia presentaba características diferentes a su estado natural, era prueba

irrefutable de que la víctima había sido blanco del accionar de los *kalku*. Sin embargo, más allá de estas precisiones, en la documentación histórica no se explicita el método de identificación que los *cupove* o *machi* utilizaban para determinar al culpable en estos casos. Teniendo en cuenta lo visto para los *llihua* o *duguve*, suponemos que, en este caso, aquel que determina la existencia de *kalkutun*, es capaz de reconocer al posible agresor en base a los antecedentes de conflictividad de la víctima.

### **LOS ADIVINOS EN EL REGISTRO HISTÓRICO: CAMBIOS EN EL ROL Y FUNCIONES DE LOS ADIVINOS A LO LARGO DEL PERÍODO**

Luego de haber caracterizado estos especialistas, esbozado sus funciones y puntualizado las diversas técnicas registradas, abordaremos la cuestión de cómo estos aparecen en la documentación histórica con la intención de analizar el proceso de transformación que estas figuras experimentaron a lo largo del período planteado e indagar sus posibles causas.

Al analizar el rol de los *machi* en el contexto postreduccional<sup>3</sup>, Tom Dillehay (1985) reconoce una mutación relacionada con el papel político desempeñado por estos especialistas, producto de una concentración de funciones que previamente se hallaban distribuidas de manera diferente. Así, en el proceso de reconfiguración producto del sometimiento militar y la pérdida de autonomía política acontecida a fines del siglo XIX parecen haber acrecentado su autoridad al interior de las comunidades, lo que implicó que comenzaran a desarrollar actividades que anteriormente no habrían tenido según el análisis del registro histórico.

De manera similar, planteamos nuestra hipótesis acerca de las transformaciones que la figura y funciones de los *adivinos* experimentaron durante el período histórico de autonomía de las sociedades indígenas regionales en contacto con las formaciones estatales colonial y republicana. En este sentido, consideramos que estos constituían un tipo de especialista distinto al de los *machi*, cuyas funciones específicas en relación con la identificación de los *kalku* desaparecen hacia mediados del siglo XIX, quedando únicamente en manos de los segundos la capacidad de hacerlo.

Una de las referencias más tempranas que hemos encontrado acerca de especialistas dedicados a la adivinación en estas sociedades surge de la “Crónica del Reino de Chile”, escrita por Pedro Mariño de Lovera a fines del siglo XVI. Este militar español, que había participado en las campañas iniciales de conquista del territorio chileno, afirmaba que: “Antiguamente adoraban al demonio, consultándole sus oráculos por medio de los hechiceros” (Mariño de Lovera, 1865 [1595], p. 52). Sobre el accionar de estos “hechiceros” y el impacto de sus

actividades comenta un episodio sucedido cuando los nativos se preparaban para atacar la ciudad de la Imperial:

...estando el ejército contrario cerca de la ciudad, cayó del cielo un copo de fuego, (...) y comenzando los agoreros a adivinar dando en mil dislates y devaneos, sobrevino un animal de especie incógnita (...). Con esto se dobló su temor y cayeron en más ansiosa perplejidad, así en acertar con el pronóstico como en lo que dello resultaba, que era determinar si convenía retroceder desistiendo de la guerra o pasar adelante a efectuarla. Y fué tanto el miedo de los hechiceros, que lo pusieron a los demás, persuadiéndoles a que se volviesen a sus casas si no querían ser todos perdidos. Obedecieron los capitanes puntualmente y sin réplica a los hechiceros (...), se volvieron en el mismo orden que llevaban. (Mariño de Lovera, 1865 [1595], p. 176)

Las fuentes tempranas, destacan la función de los *adivinos* en tanto agoreros encargados de interpretar los *perimontun*. Valdivia (*op cit.*) en su diccionario se caracteriza estas experiencias como “...el milagro cosa q admira mucho [o] (...) agüero malo” (s/p), mientras que para Febrés refiere a “...alguna cosa extraordinaria, que se ve, o Pexe, o Paxaro, o reventazón de volcán &c. it. milagro, qualquiera cosa sobre las fuerzas de la naturaleza, o cosa que nunca se ha visto” (1765, p. 587). Vemos entonces que en ellas se destaca la capacidad de los *adivinos* de reconocer los significados de estas manifestaciones del poder sobrenatural, situación que les permita conocer el destino de sus comunidades e intervenir para asegurar su buena fortuna.

Recién durante el trascurso del siglo XVII, cuando los observadores europeos comienzan a conocer con mayor profundidad las dinámicas culturales y sociales indígenas, es que la cuestión de la creencia en el *kalkutun* y la importancia de los *adivinos* en relación con la identificación del agresor comienza a aparecer con mayor frecuencia en el registro histórico.

Ejemplo de ello es la descripción que realiza Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán de las actividades que pudo observar durante su “cautiverio feliz”. Sobre estas afirma que “...jamás juzgan estos naturales (...) ser natural la muerte, sino es por hechicerías (...), a cuya causa acostumbran consultar a los curanderos machis” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 1863 [1673], p. 157). Si bien es posible encontrar algunas menciones previas acerca de la necesidad de consultar con un especialista para determinar quién fue el causante de una muerte, es Pineda y Bascuñán el primero en brindar una descripción extensa del *machitun* y la pertinencia de la instancia dedicada a la detección del culpable:

...le preguntaron que si sanaría el enfermo; a que respondió que sí, aunque sería tarde, porque la enfermedad era grave y el bocado se había apoderado de aquel cuerpo de manera que faltaba muy poco para que la ponzoña

llegase al corazón y le quitase la vida. Volvieron a preguntarle, que en qué ocasión se le dieron, quién y cómo, y dijo, que en una borrachera, un enemigo suyo con quien había tenido algunas diferencias, y no quiso nombrar la persona aunque se lo preguntaron. (*ibid.*, pp. 160-161)

Más allá de que tiende a utilizar por igual términos como *machi*, *curandero* y *adivino*, el testimonio de Núñez de Pineda y Bascuñán es importante porque da cuenta de la relevancia que para los parientes del afectado tenía la identificación del victimario en vistas al cumplimiento de las obligaciones sociales que la agresión imponía. Asimismo, si bien no especifica el método utilizado por el *machi* para conocer la identidad del agresor, nos permite ver que ya durante el siglo XVII cumplían funciones adivinatorias junto a los *llihua* o *duguve*.

Por su parte el jesuita Diego Rosales es el primero en elaborar una descripción que individualiza las actividades y funciones de los *adivinos*:

Otros hechizeros que aprenden a ser adivinos tienen también su arte y sus respuestas, y hacen también cosas aparentes por arte del diablo, (...) y así de otras apariencias; descubriendo los hurtos, manifestando a los que dieron ocualmente veneno a otros o les tiraron alguna flecha invisible. Mintiendo en todo, porque el Demonio, a quien preguntan por el ladrón, o el matador, echa la culpa al que le parece para que se vengan de él. (Rosales 1877 [1674], pp. 168-169)

En este fragmento se plantean una serie de elementos significativos en relación con la cuestión de la especialización. Por un lado, es el primero en reconocer a los encargados de descubrir los autores de “los hurtos” o quienes causaban daño mediante formas de agresión sobrenatural como especialistas diferenciados de los *machi*. Por el otro, al referirse a distintas situaciones en las que los *adivinos* podían intervenir, más allá de la detección de los *kalku*, nos permite vislumbrar que las actividades de estos especialistas eran diversas, actuando también como agoreros u oráculos.

Ya hacia el siglo XVIII, encontramos descripciones mucho más minuciosas y complejas, que aluden tanto a las actividades realizadas por los *llihua* o *duguve*, como a los sentidos sociales en torno a los cuales se estructuran, mediante las definiciones elaboradas por Andrés Febrés (1765, p. 474) o el comentario de Jerónimo Pietas: “Rijense en todo lo que dudan por los hechiceros y adivinos: en su idioma llaman al adivino Dugube: este ciertamente hace que á sus preguntas le responda el demonio” (Pietas, *op cit.*, p. 487). En este sentido, destacamos la conceptualización llevada a cabo por el franciscano Ramón Redrado referida en el apartado anterior, ya que precisa las técnicas utilizadas y la performance puesta en acto para consultar al

*peuma* con la intención de conocer la identidad de los *kalku*. En relación con el proceso de transformación que estamos examinando brinda un dato fundamental al destacar que “...los Adivinos, son pocos, y por eso son buscados desde muy lejos” (AFCh., Libro 3, pp. 252-252vta.). Consideramos que este comentario es muy significativo, puesto que constituye el primer registro en la documentación histórica acerca de la cantidad de especialistas disponibles. Asimismo, esta afirmación comienza a registrarse cada vez con mayor regularidad en la documentación cuando los productores refieren las dificultades en que los parientes del difunto incurrieron para poder obtener una respuesta de estos *adivinos*.

A principios del siglo XIX, Melchor Martínez en su descripción de los usos y costumbres de los indígenas de la Araucanía, destaca precisamente estas cuestiones:

Los adivinos son unos indios o indias que no tienen ni mas ciencia, ni menos barbarie que los demás, solo les dan este nombre por que se convienen brutalmente en reconocerles por tales, sin examen ni prueba alguna racional: les pagan muy bien sus adivinanzas, pero ya son raros estos embusteros, especialmente en la costa y en los Llanos; por cuya causa suelen hacer dilatados viajes en busca de ellos, aunque en el Cunco abundan algo mas, y acostumbra haber uno en cada reducción por lo menos. (Martínez, 1944 [1805], p. 30)

En un testimonio contemporáneo, Luis de la Cruz hace referencia a estos “dilatados viajes” que en este caso los *pewenche*, habitantes de la región cordillerana, debían realizar para conocer el autor de la agresión mística:

...se hizo una celebre justicia de esta entre mis recien amigos Peguenches, fue causada por la muerte de un Indio viegisimo llamado Topa Lauquen (...). Es de advertir que en el dia no tienen los Peguenches Adivina, y asi con la muerte de este Anciano se veían confusos sin hallar a quien culparla. Se juntaron todos los parientes, y segun unanimes acordaron, resolvieron mandar á los Llanos á un Emisario que consultase sobre la materia con una Adivina. (Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, Legajo 179, p. 185)

Consideramos significativo que De la Cruz destaque que, en el momento que estos hechos tuvieron lugar, las parcialidades *pewenche* no contaban con *adivinos* que les permitieran identificar a los *kalku*, ya que nos permite inferir que esta situación no habría sido siempre así. La especificidad de las acciones de estos sujetos y su importancia dentro del sistema de creencias los obligaban a recorrer estas grandes distancias. Por su parte, el testimonio de Victorino Palavicino, referente a las medidas tomadas por el cacique Pichuñmanque al no cesar la enfermedad que lo aquejaba, aporta datos significativos:

...el mismo cacique envió uno de sus hermanos a Voroe (distante setenta o mas leguas) a consultar una Adivina de fama que allí hai, sobre la causa de su enfermedad, llevando raspadura de la lengua, las extremidades de las uñas i cabellos del enfermo, todo envuelto en un poco de lana puesta en un baso de hasta. La Adivina, según me conto el mismo hermano enviado, hizo hablar esas reliquias del cacique (he oído a varias personas que se cree que la tal Adivina sea una india ventriloqua) i de resultas declaro por autores del daño a una hermana del mismo cacique. (Palavicino, 1860, p. 49)

Este episodio, ocurrido a mediados de la década de 1840, nos interesa particularmente ya que explicita la distancia recorrida para realizar la consulta. Si tomamos como referencia la legua castellana<sup>4</sup>, podemos estimar que el emisario debió realizar una travesía de más de trescientos cincuenta kilómetros, atravesando casi toda la región de la Araucanía de norte a sur para poder consultar a esta *adivina*. La importancia que reviste este viaje se evidencia aún más, si además de la distancia recorrida, consideramos las dificultades que presenta este territorio. Un episodio similar es mencionado por Bechis (*op cit.*, pp. 50-51) en relación con la detección de los culpables de la muerte de un hijo de Kalfukurá, principal líder indígena de la región pampeana a mediados del siglo XIX. En esa ocasión, el cacique envió a una comitiva a consultar una famosa adivina de la Araucanía -distante a más de mil kilómetros de Salinas Grandes donde él residía- la cual transportó la lengua del difunto para conocer quienes habían sido los culpables. Los enviados retornaron luego de seis meses, conociendo el agresor que la misma lengua habría delatado gracias al accionar de la *adivina*.

A pesar de la importancia que revestían, el examen de la documentación histórica muestra que la figura de los *llihua* o *duguve* continuaba su proceso de desaparición, tal como comenta el naturalista francés Claudio Gay en sus notas del viaje que realizó por la Araucanía en 1863:

Cerca de ese lugar (...) se encuentra Quilaco donde vive la mayor adivina de la Araucanía. Me han dicho también que es la única y que es a ella a quien le van a consultar llevándole los objetos del muerto o enfermo. (Gay, 1998 [1863], p. 76)

Teniendo en cuenta la importancia que estos especialistas tenían para el proceso de detección de los *kalku* y en la asignación de sentidos, el hecho de que cada vez hubiera menos es sin duda significativo.

De manera paralela, es posible observar en el registro histórico un incremento en las referencias acerca de la práctica del *cupon*, es decir, el examen de la bilis o hiel con la intención



de identificar los rastros del accionar de los *kalku*. Como vimos en el apartado anterior, dicho procedimiento no era novedoso, ya que no solo es definido por Febrés (1765, p. 474), sino que ya había sido referido, brevemente, por Alonso de Ovalle, quien al comentar las costumbres mortuorias de estos pueblos refiere la “...de abrir el cuerpo para saber el mal de que murió” (1888 [1646], p. 170). Sin embargo, la mayor parte de las referencias a este tipo de prácticas se registran desde finales del siglo XVIII, y principalmente hacia mediados del siglo XIX. Además de las comentadas en el apartado anterior correspondientes a Malaspina (*op cit.*, p. 408) y Pérez García (*op cit.*, p. 57), destacamos las descripciones realizadas por sujetos como Auguste Guinnard, Santiago Avendaño o Claudio Gay:

Los indios tienen por costumbre hacer la autopsia de todos los extintos cuya muerte, sea tardía o prematura, es a su juicio un problema que tratan de resolver buscando con cuidado en todo el esófago, los riñones y el hígado, donde reconocen fácilmente la huella del principio mórbido, cuando la víctima ha sido envenenada. (Guinnard, 1941 [1856], p. 87)

La seremonia es abrir el Cuerpo desde donde principia la boca del estomago, hasta el hueso de la cadera izquierda siguiendo siempre la linea de las costillas, pero sin tocarlas= Aparecieron los higados que estan siempre en la misma boca del estomago, y a ellos unida la hiél se sacó a ésta que estaba tan llena que se temia rrebrentase, y trageron una vacija para en élla hechar lo que contenia la hiél y hacer el rreconocimiento= El rreconocimiento fue hécho por el suegro del difunto y éste lo practicó sopando la punta del dedo índice en espesura de la hiél y alsando la mano como a la altura de una vara, pero aquella gomocidad hera tan espésa, que se estirába como una cuerda sin cortarse tan morado su color como lo que poco hantes habia bomitado (AEZ – CMGF, p. 567 vta.)

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. (Gay, 2018 [1870], pp. 136-137)

El propio Gay reconoce la existencia de los distintos sistemas adivinatorios, dando cuenta asimismo del abandono de aquel en que los *llihua* o *duguve* hacen hablar a los restos del difunto por aquel en que el *cupove* da cuenta de la existencia o no de *kalkutun*:

Cuando se consulta a un adivino sobre un enfermo, se lleva a éste parte de los cabellos, de las pestañas, de las uñas, raspaduras de la piel de las manos y de la planta de los pies, el adivino coloca todo eso a cierta distancia

y los hace hablar por medio de la ventriloquia dicen algunos españoles y los hace nombrar a los brujos que han hecho el daño o enfermedad. A menudo se da muerte a esos brujos aunque sean las mujeres del difunto; pero ahora sucede a veces que se abre el cuerpo y el cirujano indio que realiza la operación asegura que murió naturalmente y que no se debe sacrificar a nadie. (Gay, 1998 [1863], p. 63)

Respecto al origen de esta práctica, Georges Claraz en el relato de su expedición por la Patagonia narra un episodio en que sus acompañantes indígenas refieren estas cuestiones:

Vimos allí perlas de vidrio y muchos palos de yerba. Era una tumba ¡Cómo me hubiera gustado abrirla! Pero casualmente habíamos hablado ese día sobre los muertos y los indios me habían preguntado si era cierto que entre nosotros se abrían los cadáveres. Decían que debía matarse a quienes profanaban un cadáver. En vano traté de hacerlos entender que las autopsias se hacían para progreso de la medicina. Sostenían que también sin ellas los indios curaban bastante bien. Les dije que también los indios algunas veces, abren los cadáveres. Contestaron que sólo pocos lo hacían, sobre todo los boroganos, y que lo hacían practicando sólo una pequeña abertura para sacar la vesícula biliar y ver si estaba llena y se tenía, por lo tanto fuñapué. (Claraz, *op cit.*, p. 107)

En este sentido, consideramos que la expansión de los boroganos<sup>5</sup> por la región pampeana a principios del siglo XIX pudo haber favorecido la dispersión de este tipo de práctica entre los distintos grupos del área, tal como indican las descripciones elaboradas por Guinnard y Avendaño.

Contrariamente a la situación de los *llihua* o *duguve*, cuyas actividades desaparecen del registro histórico durante la década de 1860, este tipo de prácticas adivinatorias vinculadas con el examen de la vesícula biliar se observan aun después de la pérdida de autonomía política de estas sociedades a manos de los estados argentino y chileno. Prueba de ello lo constituye el relato publicado por Ricardo Latcham acerca del entierro del cacique Kulapan, el cual presencié durante su primera estadía en la Araucanía –entre 1888 y 1890– mientras ejercía su tarea como ingeniero para una compañía de colonización. Respecto a las técnicas utilizadas comenta:

En seguida se sacó el cadáver y se le colocó sobre un rudo féretro, cerca del fuego. Uno de los ayudantes lo desnudó y en seguida hizo una incisión en el cuerpo, un poco más arriba de la cadera y colocó dos palitos en los labios de la herida para mantenerlos abiertos. Esta operación dejó en descubierto el hígado. El machi quitó la bolsa de hiel y la sacó vaciando el contenido en un platillo de greda. Se juntaron unas pocas brasas y el platillo, se colocó en ellas. (...) Cuando no quedó en el platillo, otra cosa que un poco de ceniza, se lo quitó del fuego y fué nuevamente examinado por el machi. El sedimento, que después pudo ver, era de un color pardo

verdoso. Terminado el examen, el machi declaró que el muerto había sucumbido a los efectos de *curevunyapue*, veneno negro. (Latcham, 1915, p. 291)

Más allá de algunas diferencias en cuanto a lo concreto del procedimiento, se reconocen grandes similitudes entre lo observado por Latcham y las descripciones elaboradas por distintos observadores durante el período de autonomía política de estas sociedades referidas anteriormente. Sin embargo, a pesar de estas continuidades, las políticas de incorporación forzosa y desarticulación étnica llevadas a cabo por los estados de la región implicaron significativas transformaciones en este sistema de creencias y prácticas. El propio Latcham indica que el *machi*, luego de determinar la existencia de *kalkutun*, concluyó que el agresor había sido un toro salvaje (*ibid.*, p. 293), el cual fue sacrificado. Esto se relaciona con los cambios acontecidos luego de la incorporación forzada de estas poblaciones a los estados argentino y chileno. A principios del siglo XX, Robles Rodríguez, luego de consultar cuál era el castigo que recibían los *kalku*, comenta:

Se nos contestó que en la actualidad no se les infligía ninguno por temor a las autoridades que se obstinan en cerrar los ojos ante la evidencia de sus fechorías. Nunca fue creído Pedro Paiñen, agregaron, el cacique rico muerto hace un año, que trabajó mucho por concluir con ellos i que aprehendió a varios i los llevo a las autoridades de Baja Imperial que no le hicieron ningun caso i que los dejaron en libertad para que siguieran cometiendo de las suyas. (Robles Rodríguez, *op cit.*, p. 335)

Al igual que como sucede con la descripción elaborada por Latcham, podemos observar aquí las consecuencias de la prohibición impuesta de ejercer justicia de la manera tradicional, y el desdén de las autoridades estatales de considerar la *brujería* como un delito real dentro de su sistema legal. Si bien la creencia acerca del accionar malintencionado de los *kalku* permanece vigente, la transformación de las prácticas producto de los cambios en las estructuras políticas, domésticas y económicas que conlleva la nueva situación nos permite dar por finalizado el análisis propuesto.

## **REFLEXIONES FINALES**

A lo largo de las páginas precedentes hemos podido rastrear el rol que ocuparon los *llihua* o *duguve* en las sociedades indígenas de la región arauco-pampeana, entre mediados del siglo XVI y fines del siglo XIX. La intención fue la de visibilizar las transformaciones que, en base al

registro histórico, es posible observar en sus funciones en relación particular con la detección de los *kalku*.

Respecto a los supuestos de trabajo planteados, el examen realizado nos permitió en primera instancia vislumbrar que, a pesar de la utilización variable de los términos nativos y la asignación de sentidos negativos a las actividades de los indígenas, se observa una diferenciación entre los *llihua* o *duguve*, cuya función se orienta únicamente a la adivinación, y los *machi*, quienes desarrollaban principalmente actividades terapéuticas y en ciertos casos practicaban la adivinación. Si bien las fuentes tempranas –fines del siglo XVII y siglo XVIII– se refieren a ellos de manera genérica, pudimos observar cómo poco a poco se van complejizando las descripciones, puntualizando los aspectos significativos y destacando aquellas prácticas asociadas a la detección de quienes recurrían a las formas de agresión sobrenatural. El mayor conocimiento de las pautas indígenas permitió que desde el siglo XVIII, y hasta mediados del siglo XIX, sea posible encontrar en el registro histórico descripciones que no solo otorgan a estos especialistas un nombre específico, sino que también comentan acerca de las distintas posibilidades que tienen de realizar sus actividades, ámbito de acción y sentidos que para la sociedad indígena revisten.

En segundo lugar, si bien el presente trabajo se orienta a revisar la función y evolución de los *llihua* o *duguve* en relación con la agresión sobrenatural, fue posible observar que sus funciones no se limitaban solamente a la detección de los *kalku*. Testimonios como los de Pedro Mariño de Lovera, Diego de Rosales o Jerónimo Pietas dan cuenta de actividades relacionadas con la resolución de conflictos derivados de robos, desapariciones de objetos o su función en tanto agoreros u oráculos capaces de interpretar signos que permitían conocer el futuro de las acciones que se pretenden desarrollar con el objetivo de asegurar su buena fortuna.

Por último, el examen de la documentación histórica nos permitió dar cuenta de una transformación fundamental acerca de quienes son los sujetos que llevan a cabo las prácticas adivinatorias, cuyo objetivo es la detección de los sujetos que causan daño por medios sobrenaturales.

La conceptualización del *kalkutun* en los términos antropológicos de *brujería* permitió comprender el sistema de creencias en que los *llihua* o *duguve* desarrollan sus actividades, dando cuenta de sus particularidades y la importancia de estas en relación con este sistema interpretativo acerca del origen de la desgracia. En este sentido, vimos que sus actividades son centrales en la identificación de victimarios verosímiles, colaborando con el mantenimiento de la creencia y aumentando asimismo su eficacia simbólica como sistema interpretativo. Sin

embargo, poco menos de un siglo transcurrió entre el comentario del franciscano Redrado (AFCh., Libro 3, p. 252 vta.) acerca de que los *adivinos* eran pocos y que por lo tanto eran buscados desde muy lejos, hasta que Claudio Gay (1998 [1863], p. 76) afirmara que en Quilaco vivía la única especialista que practicaba el arte. Debido a la importancia que revestían para este sistema interpretativo de la realidad, estos comentarios acerca de su paulatina desaparición dan cuenta de un significativo proceso de cambio. Como contrapartida, desde mediados del siglo XIX comienza a observarse un aumento en las menciones acerca del examen de la hiel o bilis llevado a cabo por los *machi*, u otros sujetos no especializados en la mediación con lo sobrenatural, como forma de adivinación que permite determinar la existencia de *kalkutun*.

Distintas razones pueden plantearse como causas de esta modificación. Por un lado, debemos recordar que las sociedades indígenas del *área arauco-pampeana* sufrieron durante todo el período de autonomía en contacto con las formaciones estatales profundos procesos de transformación y redefinición de límites étnicos. En este sentido, podemos suponer que la desaparición o mutación del rol de los adivinos como sujetos especializados estuviera relacionada, al menos en algún aspecto, con este proceso de jerarquización social, expansión demográfica y mutación de patrones culturales. Por el otro lado, la técnica de examen de la hiel, al poder ser realizada tanto por los *machi* como por otros sujetos no especializados en la mediación con lo sobrenatural, permitía que en cada parcialidad pudiera contar con un *cupove* que determinara la existencia o no de *kalkutun*. En este sentido, es importante destacar que las menciones acerca de los viajes realizados para consultar a los *llihua* o *duguve* involucran, en la mayoría de los casos, a caciques o sus familiares, sujetos que ocupaban una posición jerarquizada, y que podemos suponer que contaban con más recursos como para solventar las travesías y las pagas que el especialista requería. Teniendo en cuenta estas cuestiones es posible pensar que el proceso de transformación en la función de los *adivinos* pudiera haberse visto acelerado por la ventaja comparativa que este tipo de práctica implicaba.

Finalmente, debemos traer a consideración los condicionamientos impuestos a partir de la década de 1880, luego de la incorporación forzosa de esta población indígena a los estados de la región. Tal como pudimos observar, este proceso de desarticulación étnica conllevó modificaciones profundas en las formas tradicionales de organización social. Esto implicó que en relación con las cuestiones que se abordan en este trabajo se coartara la posibilidad de castigar a los *kalku* y cumplir con las obligaciones sociales que la agresión llevada a cabo por estos sujetos imponía. Sin embargo, es significativo que en este contexto cargado de prohibiciones y limitaciones sea posible observar aún durante las últimas décadas del siglo XIX

y primeras del siglo XX el mantenimiento de las prácticas de adivinación que implicaban el examen de la hiel. En este sentido, la eficacia local de estas prácticas permitía cierto grado de perdurabilidad que hubiera sido imposible con las formas que implicaban la consulta a los *llihua* o *duguve*.

### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Augé, M. (1974). Les croyances à la sorcellerie. En Augé, M. (ed.), *La construction du monde*, (pp. 52-73). Paris: Maspero.
- Augusta, F. (1916). *Diccionario araucano-español y español-araucano. Tomo Primero*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Bacigalupo, A. M. (1988). *Definición, evolución e interrelaciones de tres conceptos mapuches. Pillan, Nguenechen y Wekufe*. Tesis de grado inédita. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Bacigalupo, A. M. (1994). *The power of the machis: The rise of female shaman healers and priestesses in Mapuche society*. Unpublished Ph.D. Thesis. Los Angeles: University of California.
- Bacigalupo, A. M. (2007). *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- Bacigalupo, A. M. (2016). *Thunder Shaman. Making history with Mapuche spirits in Chile and Patagonia*. Austin: University of Texas Press.
- Bechis, M. (2010). Redefiniendo la Etnohistoria y un estudio de caso: el área pampeana. En Bechis M. (comp.), *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica*, (pp. 47-65). Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Boccara, G. (2007). *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Santiago de Chile: Universidad Católica del Norte/Ocho Libro Editores/Universidad de Chile.
- Bonelli, C. (2012). *Visions and Divisions in Pehuenche Life*. PhD in Social Anthropology Dissertation. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Böning, E. (1995) [1974]. *El concepto de Pillán entre los Mapuches*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Braudel, F. (1958). Histoire et Sciences sociales: La longue durée. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 4, año 13, 725-753.
- Claraz, G. (2008 [1865-1866]). *Viaje al río Chubut: Aspectos naturalísticos y etnológicos (1865-1866)*. Buenos Aires: Continente.

- Degarrod, L. (1990). Punkurre y Punfuta, los cónyuges nocturnos pesadillas y terrores nocturnos entre los Mapuche de Chile. En Perrin, M. (coord.) *Antropología y Experiencia del Sueño*. Quito: Abya Yala, 179-194.
- Dillehay, T. (1985). La importancia política de los (las) chamanes mapuches. *CUHSO. Revista de Ciencias Sociales*, II(2), 141-157.
- Douglas, M. (1970). Introduction: Thirty Years after *Witchcraft, Oracles and Magic*. En Douglas, M. (ed.), *Witchcraft, Confessions & Accusations*. Londres: Tavistock, XIII-XXXVIII.
- Eliade, M. (2009) [1951]. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976) [1937]. *Magia, brujería y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Fanelli, A. (1929) [1698]. Relación de un viaje a Chile en 1698 desde Cádiz, por mar y por tierra, escrita en italiano por el P. Antonio María Fanelli, de la Compañía de Jesús. Versión castellana de Elvira Zolezzi, precedida de una noticia Bio-bibliográfica por J. T. Medina. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, LXI(65), 96-148.
- Faron, L. (1964). *Hawks of the sun: Mapuche morality and its ritual attributes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Faron, L. (1986) [1968]. *The mapuche indians of Chile*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Febrés, A. (1765). *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*. Lima, en la Calle de la Encarnación.
- Febrés, A. (1846). *Diccionario chileno hispano, compuesto por el R. P. Andrés Febres. Enriquecido de voces i mejorado por el R. P. Misionero Fr. Antonio Hernández i Calzada*. Santiago de Chile: Imprenta de los Tribunales.
- Föerster, R. (1991). Guerra y aculturación en la Araucanía. En Pinto Rodríguez, J. (ed.), *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, (pp. 169-212). Temuco: Universidad de la Frontera.
- Föerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Foster, G. (1976). Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems. *American Anthropologist*, 78, 773-782.
- García Insausti, J. (2019). Volver a las exequias de Paine Güor. Análisis sociocultural del kalkutun o agresión mágica entre los rankülche de mediados del siglo XIX. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Tomo XLIV (1), 155-177.



- Gay, C. (1998) [1863]. Viaje a la Araucanía en 1863. En Inostroza Córdova, I. (Comp.) *Etnografía mapuche del siglo XIX. Fuentes para la Historia de la República*, Volumen XIII, (pp. 45-106). Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos / Centro de Investigación Diego Barros Arana.
- Gay, C. (2018) [1869-1870]. *Usos y costumbres de los Araucanos*. Santiago de Chile: Penguin Random House.
- González de Nájera, A. (1889) [1614]. *Desengaño y reparo del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla.
- Grebe, M. (1973). El kultrún mapuche: un microcosmo simbólico. *Revista Musical Chilena*, 27 (123-1), 3-42.
- Guevara, T. (1904). *Costumbres judiciales i enseñanza de los araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Guevara, T. (1908). *Psicología del pueblo araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Guinnard, A. (1941) [1856]. *Tres años de cautividad entre los Patagones*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Kehoe, A. (2000). *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Latcham, R. (1915). *Costumbres mortuorias de los indios de Chile y otras partes de América*. Santiago de Chile: Imprenta y litografía Barcelona.
- Latcham, R. (1924). La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos. *Publicaciones del Museo de Etnología de Chile. Tomo III*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Leiva, A. (1991). El chamanismo y la medicina entre los Araucanos. Síntesis sobre algunos de sus componentes rituales y espirituales. En Leiva, A., *Los Espíritus Aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*, (pp. 11-79). Quito: Abya-Yala.
- Malaspina, A. (2004) [1790]. Noticia sobre los Pehuenches. En Sagredo Baeza, R. y González Leiva, J., *La Expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español*, (pp. 407-408). Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Universitaria.
- Malvestiti, M. (2013). Subordinadas adverbiales finales en mapuzungun. En Fernández Garay, A., Censabella, M. y Malvestitti, M. (eds.), *Lingüística Amerindia. Contribuciones y perspectivas*, (pp. 91-100). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

- Mariño de Lovera, P. (1875) [1595]. *Crónica del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta del Mercurio.
- Martínez, M. (1944) [1805]. La Iglesia y los Araucanos. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 1a Serie, IV, 25-55.
- Métraux, A. (1967). Le Chamanisme Araucan. En Métraux, A., *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, (pp. 179-235). Paris: Gallimard.
- Núñez de Pineda y Bascuñán, F. (1863) [1673]. Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile. En *Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional*, Vol. 3. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.
- Ovalle, A. (1888) [1646]. Histórica Relación del Reino de Chile. *Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional*, Vol. 12-13. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla.
- Palavicino, V. (1860). *Memoria sobre la Araucanía por un misionero del Colegio de Chillán*. Santiago de Chile: Imprenta de la Opinión.
- Pérez García, J. (1900) [1810]. Historia de Chile. Tomo I. En *Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional*, Vol. 22. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana.
- Pietas, J. (1846) [1729]. Noticias sobre las costumbres de los Araucanos Concepción, 11-VI-1729. En Gay, C. (comp.), *Documentos sobre la Historia, la Estadística y la Geografía, Tomo I*, (pp. 486-516), Paris: s/n.
- Ratto, S. (2005). La lucha por el poder en una agrupación indígena: el efímero apogeo de los boroganos en las pampas (primera mitad del siglo XIX). *Anuario de Estudios Americanos*, 62 (2), 219-249.
- Robles Rodríguez, E. (1910). Costumbres i creencias araucanas. Funerales de mujeres. *Anales de la Universidad de Chile*, S.1, 126, 329-340.
- Rosales, D. (1877) [1674]. *Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- Valdivia, L. (1606). *Arte y gramática de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionario*. Lima: Francisco del Canto.
- Waag, E. (1982). *Tres entidades “wekufü” en la cultura mapuche*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Yanai, T. (1997). Sobre el concepto de pillan entre los mapuche. *Scripta Ethnologica*, XIX, 151-172.

### *Archivos consultados*

- Archivo Estanislao Zeballos, Carpeta Manuscritos, Guerra de Frontera – Avendaño, Papeles.  
Archivo Franciscano de Chillán, Libro 0, fs. 22-39 – Junta Gubernativa (1776) “Descripción del obispado de Concepción”.
- Archivo Franciscano de Chillán, Libro 3, fs. 246-255 – Redrado, Ramón (1775) “Relacion de los Yndios de la dos Jurisdicciones de Chile y de Valdivia Y de sus Inclinationes errores, y costumbres Misión de Arauco. 10-V-1775”.
- Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, Legajo 179, fs. 177-207 vta. – De la Cruz, L. (1806) “Tratado importante para el efecto [sic] conocimiento de los Indios Peguenches segun el orden de su vida”.
- Archivo General de la Nación, Sala X, 25-01-04a – “Bernardo Echevarría a Juan Manuel de Rosas, 2 de abril de 1835”.

### *NOTAS*

---

<sup>1</sup> Al momento de analizar las cuestiones de vocabulario, debemos tener en cuenta que el *mapudungun*, lengua franca de la región arauco-pampeana, es de carácter aglutinante lo que implica que los términos son constituidos por distintas partículas de significado que se unen para dar lugar a unidades de significado más complejas (Malvestiti, 2013, pp. 91-100).

<sup>2</sup> Si bien el término *pelonten* (Febres, 1846, p. 54) se registra en la versión del “Diccionario Chileno-Hispano” editada por Miguel Ángel Astraldi en 1846, esa voz no se encuentra en la versión original de 1765, por lo que suponemos que fue agregada por Antonio Hernández y Calzada, encargado de “enriquecer” esta edición.

<sup>3</sup> Es decir, luego de que estas sociedades perdieran su condición de pueblos soberanos durante el último cuarto del siglo XIX, quedando compulsivamente incorporados a las repúblicas de Argentina o Chile.

<sup>4</sup> La *legua* es una unidad de longitud que da cuenta de la distancia que una persona puede recorrer durante una hora. En Chile hacia el siglo XIX, la *legua castellana* equivalía aproximadamente a 6 km.

<sup>5</sup> Grupo denominado de esta manera por haber habitado la zona de la Araucanía conocida como Boroa (o Voroa), ubicada entre los ríos Cautín y Tolón. Durante las Guerras de Independencia apoyaron al bando realista y luego de su derrota pasaron a la región pampeana junto a la banda de los hermanos Pincheira, y asentándose en la zona de las Salinas Grandes, región de gran valor estratégico dentro del territorio indígena. Las circunstancias políticas, tanto a nivel intra como interétnico, implicaron que este grupo perdiera cohesión, lo que conllevó que sus miembros pasaran a formar parte de otros agrupamientos sociales como los ranqueles, o los salineros encabezados por Kalfukurá (Ratto, 2005, pp. 219-249).