



## Nuevo Mundo Mundos Nuevos

Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo

Mundos Novos - New world New worlds

Débats | 2022

---

# “En venganza del insulto que hicieron” Percepciones mapuche sobre la brujería y las relaciones interétnicas en el área arauco-pampeana (Siglos XVI - XIX)

*“En venganza del insulto que hicieron” Mapuche perceptions about witchcraft  
and interethnic relations in the arauco-pampean area (XVI - XIX centuries)*

Joaquín García Insausti

---



### Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/88750>

DOI: 10.4000/nuevomundo.88750

ISSN: 1626-0252

### Editor

Mondes Américains

Este documento es traído a usted por Campus Condorcet



### Referencia electrónica

Joaquín García Insausti, «“En venganza del insulto que hicieron” Percepciones mapuche sobre la brujería y las relaciones interétnicas en el área arauco-pampeana (Siglos XVI - XIX)», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Publicado el 17 octubre 2022, consultado el 24 octubre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/88750> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.88750>

---

Este documento fue generado automáticamente el 24 octubre 2022.



Creative Commons - Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional - CC BY-NC-ND 4.0

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

---

# “En venganza del insulto que hicieron” Percepciones mapuche sobre la brujería y las relaciones interétnicas en el área araucopampeana (Siglos XVI - XIX)

*“En venganza del insulto que hicieron” Mapuche perceptions about witchcraft and interethnic relations in the araucopampean area (XVI - XIX centuries)*

Joaquín García Insausti

---

## Introducción

- 1 Aunque habían pasado algunos años, Santiago Avendaño<sup>2</sup> recordaba con claridad los sucesos. La peste golpeaba una toldería vecina y los damnificados, convencidos de que la enfermedad era causada por los *kalku* o brujos, creyeron encontrar a los responsables entre los habitantes del único toldo que no había sido afectado. Rápidamente acusaron a una cautiva, a la que sometieron a grandes tormentos buscando que admitiera su culpabilidad. Sin embargo, como ella sostuvo su inocencia, terminaron por dejarla ir por que “su nacionalidad no le permitía ser efectivamente bruja”.<sup>3</sup>
- 2 Este episodio nos permite profundizar nuestro conocimiento histórico sobre las creencias en la brujería entre los *mapuche* de la Araucanía, Pampas y Norpatagonia, regiones que hoy en día pertenecen a los estados de Argentina y Chile. En trabajos previos<sup>4</sup> propusimos analizar el *kalkutun* – término que en *mapudungun* refiere a la brujería – como sistema interpretativo de la realidad que permite dar cuenta del origen de la desgracia. Estas creencias constituyen una estructura de pensamiento de larga duración<sup>5</sup> que muestra una significativa coherencia a lo largo del período que estos grupos mantuvieron su autonomía en contacto con la sociedad hispano-criolla. Más allá



- 5 La invasión europea de estos territorios comenzó a mediados de la década de 1530, aunque con resultados disímiles. En la Araucanía los españoles lograron un precario control de la región, que las rebeliones indígenas de 1553 y 1598 lograron terminar. Por su parte en las llanuras del Plata los intentos fracasaron y la segunda fundación de Buenos Aires en 1580 constituyó el último avance hacia el sur hasta fines del siglo XVIII. La existencia de estas zonas de contacto interétnico llevó a las sociedades indígenas a atravesar un proceso de etnogénesis<sup>9</sup> que implicó la jerarquización social, la centralización política<sup>10</sup> y una serie de transformaciones económicas.<sup>11</sup>
- 6 La posibilidad de considerar estos espacios y sus habitantes como una unidad analítica fue planteada por de Martha Bechis<sup>12</sup> quien sostiene que, más allá de una lógica variación, los rasgos culturales compartidos por los distintos grupos permiten abordar esta macrorregión como una unidad cultural y social, a la que denomina área araucopampeana. Precisamente Bechis reconoce que la cuestión religiosa, la cual involucra las creencias en la brujería, constituye una de las dinámicas fundamentales. Aunque como unidad de análisis alcanza su máxima expresión hacia el siglo XIX, su proceso de formación se inicia a mediados del siglo XVI, producto de la intensificación de las vinculaciones entre los distintos grupos nativos de la región.
- 7 En lo referente al corpus documental, el análisis de las creencias referentes a la brujería presenta varias dificultades. La primera se vincula con la naturaleza de las situaciones abordadas, ya que muchas veces los sujetos se muestran reacios a demostrar conocer estas temáticas por temor a levantar sospechas. Además, su expresión en el registro histórico es fragmentaria, volviendo necesaria una profunda tarea de revisión y vinculación para lograr una comprensión cabal del fenómeno. La segunda tiene que ver con la cuestión de la autoría de las fuentes y los sentidos impuestos, ya que casi la totalidad de las fuentes disponibles sobre el tema han sido elaboradas por sujetos ajenos al sistema cultural *mapuche*. Por lo tanto, la calidad de cada uno de ellos depende de una conjugación de factores como el conocimiento que los productores tenían de la cultura y sociedad indígena, sus propias creencias sobre el tema y prejuicios sobre los nativos. Así, muchas de estas descripciones están cargadas de sentidos negativos e imprecisiones que es necesario desarticular para aproximarse a los sentidos y significados subyacentes. Para superar estas limitaciones, trabajamos en la construcción de una base de datos en Atlas. Ti,<sup>13</sup> la cual cuenta con actualmente con 140 entradas. Allí incorporamos un amplio conjunto de fuentes diverso tipo y características las cuales nos permiten realizar una lectura integrada que favorece nuestra comprensión de los fenómenos y habilita su estudio.

## Conceptos rectores

### Relaciones interétnicas y percepción de la alteridad

- 8 La dificultad colonial para dominar efectivamente estos territorios y sus habitantes dio lugar al surgimiento de espacios fronterizos caracterizados por múltiples y conflictivas interacciones entre las sociedades nativas soberanas y un frente poblador de características heterogéneas. En este contexto, las sociedades indígenas del área araucopampeana atravesaron un proceso de etnogénesis en el que se modificaron radicalmente las pautas sociales, políticas, económicas, demográficas y culturales. Guillaume Boccara<sup>14</sup> sostiene que la guerra constituyó un hecho social total a través del

cual estos grupos llevaban adelante su producción y reproducción material y simbólica. Obedeciendo a una lógica de captación de la diferencia -que implicaba la incorporación selectiva y consiguiente resignificación de los rasgos del enemigo considerados positivos-, esta actividad modificó todos los aspectos sociales, culturales y económicos de estos grupos. En este sentido, los actos de resistencia tendientes a mantener la autonomía frente a los invasores se convirtieron en el motor del proceso de etnogénesis, por lo que este “otro” que buscaba establecer una dominación se convierte en alguien necesario para lograr la supervivencia. Esta propuesta nos parece significativa ya que da cuenta de la importancia que la alteridad hispano-criolla tenía para los *mapuche* en tanto interlocutor en este proceso de oposición y autodefinición.

- 9 Respecto a la referida distinción *mapuche-wingka*, entendemos que la indagación de estas categorías de identificación nos permitirá echar luz sobre la percepción de los nativos tanto acerca de su etnicidad como de la alteridad hispano-criolla con la que mantienen múltiples relaciones. Consideramos pertinente aclarar que no tomamos estas denominaciones como unidades culturales discretas, sino como hiperónimos identitarios, es decir macro categorías mediante las cuales se percibe la alteridad a grandes rasgos y que a su vez pueden englobar en su interior una variedad de percepciones o divisiones.
- 10 Comenzando por el término *mapuche*, Boccara<sup>15</sup> comenta que este etnónimo no se registra en la documentación histórica hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Hasta entonces la denominación étnica de los grupos de Araucanía es *reche*, haciendo referencia a su autenticidad en tanto pueblo, en oposición a aquellos que eran “distintos” a ellos: “Che, gente, hombres, los indios de Chile se llamó así mismos Reche, que ellos solos son ... Che, los demas ..., como Huynca che, los españoles, Churuche los negros”.<sup>16</sup> En el contexto referido, el cambio en la denominación grupal sería parte del proceso de etnogénesis y la intensificación de un sentimiento de comunidad ante los avances europeos,<sup>17</sup> cambio que ya se observa en el diccionario de Andrés Febrés: “Indios - reche, mapuche”.<sup>18</sup> Un aspecto que consideramos significativo destacar en relación con estos términos es que se estructuran en torno a la distinción entre lo que los sujetos indígenas reconocen como propio o afín en oposición a aquello que reconocen como distinto o ajeno. Asimismo, dentro de este macro grupo identitario en la documentación histórica encontramos una multiplicidad de etnónimos referentes a parcialidades particulares ya sean propios como *nagche*, *rankülche* y *pewenche* o impuestos como *pampas*, *salineros* o *abajinos*.
- 11 Por su parte la categoría de identificación *wingka*, referente a los sujetos hispano-criollos, presenta una serie de elementos que creemos interesante explorar. En primera instancia, tal como vimos, la categoría *wingka* se define en oposición a la de *reche-mapuche*: “porque todos los demás no son mere che, sino ... huinca o huincache- el Español: muruche: extranjeros no españoles: curiche- los negros”.<sup>19</sup> Segundo, si bien esta categoría servía como marcador de alteridad étnica, también se observan la presencia de términos específicos para designar tanto a la población africana y afrodescendiente como a aquellos extranjeros no españoles. Así, observamos que el término *wingka* pareciera designar principalmente a los españoles -y consecuentemente criollos -, quienes forman parte de los sistemas estatales que buscan establecer una dominación sobre las sociedades indígenas.
- 12 A nivel etimológico, encontramos distintas hipótesis sobre el origen de esta categoría. Durante el período colonial, Febrés anota en su diccionario “Huincún-hurtar bestias o

ganado: de este verbo dicen que viene Huinca".<sup>20</sup> Es interesante esta asociación ya que – además de ser la más antigua que hemos podido encontrar – daría cuenta de la forma en que los indígenas reconocen en los sujetos coloniales una alteridad definida por sus intentos de apropiarse de sus territorios, recursos y personas. Sin embargo, la interpretación más extendida en la actualidad es que este término sería una derivación de "*pu inca*", es decir, "los Incas".

Se ha querido derivar esta palabra de mapuche Febres: huincun – hurtar bestias o ganado: de este verbo dicen que viene huinca; pero entonces debería esperarse la forma Huinco. La etimología verdadera será de pu inca > puwinca= "los incas"; de la partícula plural pu se forma una w inicial que se ha quedado tb. cuando se usaba la forma sin pu; cp. s v. inca.<sup>21</sup>

- 13 Esta lectura propuesta por Rodolfo Lenz desacredita la interpretación planteada por Febrés debido a que, según su análisis, incurre en un error gramatical. Sin embargo, creemos que presenta algunos aspectos problemáticos. Primero, descarta la evidencia histórica de Febrés, sin proponer otra que lo sustente. Segundo, considera errónea la interpretación del jesuita desconociendo la posibilidad de variación de la lengua, al mismo tiempo que la transformación fonética cumple un rol fundamental en su planteo. Mas allá de esto, consideramos significativo que ambas interpretaciones compartan un núcleo de significaciones similares en el origen de esta categoría de clasificación. Ya sea que haya surgido como referencia a su voluntad de apropiación o como una lectura de los hispano-criollos como "los nuevos incas", en ambas dicha alteridad es interpretada por las sociedades indígenas regionales en términos coherentes con la experiencia histórica de resistencia ante el avance de sociedades de tipo estatal. Así, podemos ver que la actitud *mapuche* de apertura hacia los otros no es neutra, sino que da cuenta de una experiencia histórica signada por la actitud *wingka* de buscar constantemente el beneficio propio a costa de los indígenas.

## Kalkutun, brujería y enfermedad

- 14 Ahora procederemos a examinar los aportes que nos permiten problematizar las creencias en la brujería y las nociones acerca de la enfermedad con la finalidad de analizar la forma en que las sociedades indígenas del área arauco-pampeana incorporaron la alteridad *wingka* en relación con las creencias<sup>22</sup> sobre el *kalkutun* o brujería.
- 15 Carlo Ginzburg<sup>23</sup> sostiene que muchas veces los estudios históricos que abordan la cuestión de la brujería se centran en la cuestión punitiva, por eso buscamos superar esta visión intentando dar cuenta de cómo estas creencias constituyen una forma de percibir el mundo y actuar en consecuencia. Para ello recurrimos a aportes que nos permiten problematizar estas cuestiones, comenzando por el trabajo de Edward Evans-Pritchard<sup>24</sup> sobre magia, oráculos y brujería entre los Azande. Buscando romper con los prejuicios de la brujería como "supersticiones primitivas", Evans-Pritchard sostiene que estas constituyen un sistema interpretativo de la realidad que permite entender las causas concretas de los hechos desgraciados y así significarlas socialmente. Así, estas constituyen una lógica de comprensión de la realidad estrechamente vinculada a las dinámicas socioculturales de los grupos. En línea con este planteo Marc Augé<sup>25</sup> sostiene que, además de referir al conjunto de creencias que una población determinada comparte respecto al origen de la desgracia, todo análisis de ellas debe prestar atención también a las prácticas de detección, terapia y sanciones que corresponden a dichas

creencias. Además, ya que se considera la enfermedad como manifestación principal de la brujería, revisamos el aporte de George Foster<sup>26</sup> sobre la etiología en sistemas médicos no occidentales. Allí, propone una distinción entre las concepciones “naturalistas”, que explican el origen de la enfermedad como consecuencia del impacto de fuerzas naturales, y las “personalistas”, que lo identifican en el accionar consciente de algún sujeto o entidad. Es esta última la que nos permite problematizar la forma en que la enfermedad es pensada como consecuencia de la agresión interpersonal por medios sobrenaturales.<sup>27</sup> Dentro del sistema médico *mapuche*, estas acciones se interpretan como “flechazos invisibles”, mediante los que los *kalku* introducen la enfermedad en el cuerpo de sus víctimas, concepción que Jean-Pierre Chaumeil<sup>28</sup> define como complejo de “dardos mágicos”, la cual se registra en buena parte del continente sudamericano.

- 16 Teniendo en cuenta estos aportes, pudimos conceptualizar al *kalkutun* como la forma idiosincrática de las sociedades indígenas de la Araucanía, las Pampas y Norpatagonia para dar cuenta del origen de la enfermedad o la muerte en términos personalistas.<sup>29</sup> Asimismo, la detección de la agresión mágica ponía en marcha complejas dinámicas sociales tendientes a restaurar el desequilibrio causado por ella.<sup>30</sup>

no admiten muerte natural, sino que siempre enferman, o mueren, porque les ha hecho daño algún brujo: y para descubrir al autor del maleficio, toman un regalo, o paga y van a consultar al adivino ... y espera que le revele quien es el brujo que le ha hecho daño al enfermo ... Sabido ya quien es el brujo, o bruja, sin más declaraciones, ni justicia se juntan los parientes ... y acaban con toda la familia, casa y hacienda de aquel miserable.<sup>31</sup>

- 17 Respecto a los sujetos involucrados, consideramos pertinente plantear una definición amplia de los *kalku* o brujos como sujetos capaces de causar daño mediante un conjunto de técnicas que les permiten manipular a los *wekufu*, manifestaciones polimórficas de poder sobrenatural vinculadas a la experiencia del mal que no puede ser puesta en palabras,<sup>32</sup> de las cuales obtienen el poder para dañar a sus víctimas.<sup>33</sup>

El *gucubu* depende de las brujas, es así como cada bruja tiene su *gucubu*, al cual ella envía para hacer mal a tal o cual individuo. Es un niñito del tamaño de dos pulgadas que la bruja envía para matar súbitamente a la persona que ella quiere matar. Si este *gucubu* toca cualquier parte del cuerpo de una persona, ésta muere.

<sup>34</sup>

- 18 Asimismo, la enfermedad, concebida en términos personalistas como consecuencia de la agresión de un *kalku*, vuelve necesaria la intervención terapéutica de los *machi*, especialistas cuya función es proteger su comunidad mediante su vinculación con los espíritus ancestrales, su conocimiento acerca de hierbas o remedios y manejo de las normas sagradas.<sup>35</sup>

Si la enfermedad es en los ojos finge aparentemente que se los saca y los limpia, mostrando algún palito o gusanillo que le sacó de ellos ... que tal indio por quererle mal le ha tirado un *gucubu* y una flecha invisible y se la ha clavado en el corazón o en otra parte. Y el hechizero finge y hace apariencia de que le saca de el corazón un palito o de la parte dolorida, con que le ha sanado.<sup>36</sup>

- 19 Sin embargo, la distinción entre ambos no siempre es clara. Alfred Métraux<sup>37</sup> destaca que la diferencia entre un brujo – *kalku* – y un chamán – *machi* – suele ser una cuestión de punto de vista. Esta idea se profundiza en trabajos sobre los chamanes en la Amazonía como los de Jean-Pierre Chaumeil<sup>38</sup> o Neil Whitehead y Robin Wright,<sup>39</sup> quienes examinan la naturaleza ambigua de estos especialistas, poseedores tanto del poder de vida como del poder de la muerte. Ejemplo de ello es la caracterización que

realiza Chaumeil<sup>40</sup> sobre el procedimiento terapéutico en que los chamanes extraen los dardos del cuerpo de los afectados y los guardan en el suyo, pudiéndolos usar asimismo para agredir a otros.

- 20 En su análisis del sistema médico *mapuche*, Luca Citarella<sup>41</sup> define la noción del *kutran*, concepción de la enfermedad como un estado de la persona en que no puede vincularse de manera normal con su entorno. Dentro de ella, registra una distinción entre *mapuche kutran*, las afecciones que pertenecen al dominio médico indígena tradicional, y *wingka kutran*, aquellas introducidas por la invasión europea.

Se esepuan dos enfermedades las que ninguna medica ó adivina, puede asistir; que son la viruela, y la escarlatina ... Los otros enfermos de las enfermedades con esepcion de ésas dos, son asistidos generalmente por curanderas aficionadas ... cuando enfermo no esta en peligro de muerte. Y cuando asi sucede entonces se traé la (Vicha Cuzé-Machí) gran medica vieja.<sup>42</sup>

- 21 Este sistema de categorización de enfermedades es análogo a otros registrados en trabajos referentes a la región amazónica. Bruce Albert<sup>43</sup> destaca que entre los *Yanomamo* el término *boobe wakësi* o “humo del metal” refiere específicamente a aquellas introducidas por los europeos, y asociadas a los bienes materiales de dicho origen. Por su parte, Dominique Buchillet<sup>44</sup> registra varios mitos que asocian la difusión de la viruela con las cuentas de vidrio europeas entre los *Desana*, quienes engloban dentro de la categoría *pea ~ basa behari* – “enfermedades contagiosas de la gente del fusil” – las enfermedades infecciosas de origen europeo.
- 22 Retomando tanto lo referido a la distinción *mapuche-wingka* problematizada en el apartado anterior como la estrecha vinculación que entre enfermedad y agresión mágica dentro del sistema de creencias que examinamos, creemos que esta diferenciación de tipos de enfermedades constituye un elemento que no podemos pasar por alto. Entendemos que una consideración similar pudo haber operado en la forma en que los sujetos indígenas incorporaron la alteridad hispano-criolla dentro del sistema interpretativo del *kalkutun*, reconociendo distintas posibilidades de agresión sobrenatural según la identidad los individuos sospechados, cuestión que exploraremos a continuación.

## Alteridad wingka y kalkutun

- 23 Habiendo problematizado las categorías con que las sociedades indígenas del área araucano-pampeana perciben la alteridad hispano-criolla y conceptualizado las creencias en la brujería como un sistema que permite dar cuenta del origen de la desgracia, pasaremos a analizar la forma en que los *wingka* son incorporados a este conjunto de creencias.<sup>45</sup>
- 24 Volviendo al caso que aquí se analiza, la documentación histórica nos brinda datos que en principio parecerían contradictorios. Por un lado, que los indígenas consideran a los *wingka* incapaces de poder dominar los medios necesarios para practicar *kalkutun*, mientras que por el otro que, al menos ciertos *wingka*, eran capaces de causar epidemias por medios sobrenaturales.
- 25 En relación con el primero de estos aspectos, al describir quienes podían llegar a ser considerados como *kalku*, Claudio Gay plantea: “Personas de todo sexo y edad son acusadas ... el adivino declara como autor ... siempre algún enemigo ... pero nunca un español, porque son, según dicen, demasiado poco inteligentes para llegar a convertirse



en brujos”.<sup>46</sup> Esta idea acerca de la imposibilidad de que los *wingka* pudieran llegar a dominar el sistema nativo de brujería se expresa también en otras fuentes.

Los parientes del muerto toman inmediatamente venganza del inocente acusado. Si la distancia lo permite, lo asesinan en el acto i le arrasan su rancho; si vive léjos, aplazan la venganza para otro día ... La sentencia de la machi no recae sobre ninguno de los chilenos que pueblan la Araucanía.<sup>47</sup>

no hallaban a quien culpar como autora de éste espantoso suceso, y fijándose en ... la cautiva, creyeron que por ser antigua podía haber aprendido el arte de embrujar ... Viendo los indios que era infructuosa toda mortificación para ésta, y que por otra parte no tenían el menor antecedente ... y a más de eso su nacionalidad no le permitía ser efectivamente bruja, ... la soltaron.<sup>48</sup>

- 26 En línea con la situación planteada en el segundo ejemplo, el hecho de que los cautivos quedaran exentos de sospecha se observa también en episodios como la ejecución masiva de *kalku* con posterioridad a la muerte del cacique *rankülche* Paine Güor. En este episodio, el de mayor escala que pudimos registrar, se ejecutaron un total de setenta y una mujeres sospechosas de practicar el *kalkutun*, castigo que no recayó sobre ninguna cautiva.<sup>49</sup>
- 27 Al examinar estas afirmaciones prestando atención a cómo es percibida la alteridad, podemos percibir en estas ideas un cierto carácter etnocéntrico, situación bastante común en las instancias de contacto interétnico. Esto parece conllevar una consideración de los *wingka* como sujetos con menor capacidad o inteligencia, y por lo tanto incapaces de dominar las particularidades del sistema nativo de agresión mágica, a pesar de que algunos de ellos, como en el caso de los cautivos, llevaron mucho tiempo viviendo entre los indígenas.
- 28 Sin embargo, también encontramos otras fuentes que aluden explícitamente a la creencia de los nativos sobre la capacidad *wingka* de causar epidemias a voluntad, posibilidad que, de forma coherente con el sistema de creencias, consideran vinculada a la práctica de la brujería. Al examinar la documentación histórica con mayor detenimiento podemos reconocer que esta sospecha no tiende a recaer sobre cualquier *wingka* sino particularmente sobre gobernadores y religiosos.
- 29 Respecto al primero de estos casos, esta situación se registra particularmente en la región de la Araucanía entre los siglos XVI y XVII, durante la época de mayor conflictividad armada entre el orden colonial y las sociedades indígenas autónomas. En este sentido, las fuentes dan cuenta de la creencia en que distintos gobernadores de Chile habrían introducido la viruela como una forma de vencer la resistencia nativa.

dió en los indios una enfermedad de viruelas, tan malas que murieron muchos de toda suerte, que fué una pestilencia mui dañosa, y por ella decían los indios de guerra, que Villagra no pudiendo sustentarse contra ellos, como hechicero habia traído aquella enfermedad para matarlos.<sup>50</sup>

entre las botijas de pólvora y miel, vino y aceitunas que del Perú se traen, venían algunas semillas y legumbres para este Reino ... y quebrándose una de lentejas, semilla no conocida en estas Provincias y que tiene semejanza de viruelas, que por parecerse llaman comúnmente a este mal lentejuela creyeron que era semilla de viruelas que traía el Gobernador para sembrar estas Provincias y acabar con los indios por este medio.<sup>51</sup>

Los indios si se persuaden ... que los Españoles les traen las pestes para acabarlos. Y a esta peste de viruelas, que llaman Piru en su lengua, temen terriblemente ... Dicen los indios que en botijas encerradas llevan los Españoles estas viruelas de unas partes a otras y que donde quieren las abren para consumir a los indios. Y estando yo en la Imperial vino nueva que comenzaba a dar una peste de viruelas en los

indios de Arauco, y luego no faltó quien dicesse que el Gobernador les quería embiar a ellos unas botijas de vino y que en ellas les avia de embiar las viruelas.<sup>52</sup>

- 30 Los episodios citados refieren a distintos gobernadores. El primero relata lo sucedido cuando Francisco Villagra, veterano de la conquista de Chile, retornó del Perú en 1561 luego de ser juzgado en Lima por sus acciones como gobernador interino. Por su parte en el segundo, Jerónimo de Quiroga narra lo sucedido a la llegada de Juan de la Jaraquemada, quien actuó como gobernador entre 1611 y 1612. El tercero, según inferimos del relato del jesuita Diego Rosales, se trata de un episodio que habría tenido lugar durante el gobierno de Francisco Laso de la Vega (1629-1639).
- 31 Teniendo en cuenta la conceptualización realizada, nos interesa desarticular la idea de estas creencias como superstición, y avanzar en su comprensión dentro del sistema interpretativo propuesto. En estas fuentes observamos que los indígenas reconocen el origen de la viruela, en tanto *wingka kutran*,<sup>53</sup> en la actividad de los sujetos coloniales quienes, siguiendo la concepción etiológica personalista, la habrían introducido con la finalidad explícita de dañar a los nativos. La creencia en la utilización de la brujería con fines políticos no constituye un hecho aislado, sino que ha sido registrado en numerosos contextos.<sup>54</sup> Mary Douglas<sup>55</sup> sostiene que en situaciones donde las posiciones de autoridad se encuentran en disputa, la agresión mágica tiende a ser utilizada como una herramienta por los sujetos que luchan por ellas. Asimismo, en trabajos previos<sup>56</sup> vimos como el *kalkutun* constituía una herramienta utilizada por los líderes *mapuche* a nivel de disputa política intraétnica. Por lo tanto, entendemos que la creencia en que los gobernadores “traían” la enfermedad para acabar con la resistencia indígena se debe a que estos son leídos como equivalentes de sus propios líderes, y por lo tanto capaces de dominar medios de agresión mágica que les permitieran lograr sus objetivos políticos.
- 32 Pasando al caso de los religiosos, encontramos casos en los que estos son sospechosos de recurrir a la brujería, posibilidad favorecida por su especialización en la mediación con lo sobrenatural, para vengarse de situaciones ocurridas en el marco de su accionar misionero. El primero de los casos que referimos tiene lugar en el marco de los intentos jesuitas de establecer misiones en la zona de Nahuel Huapi a principios del siglo XVIII.
- corrio en las tierras ... una epidemia de cursos de sangre,<sup>57</sup> que acabó con muchos indios ... consultaron a sus brujos para saber la causa de sus males. Respondieron ellos ... que toda aquella calamidad les venia por haber pasado unos meses ántes el padre por sus tierras i haber llevado a Nahuelhuapi una ... hermosa imájen de la virjen ... I ellos, ... publicaron que el padre introducía en sus tierras aquella señora española para causarles algun grave mal ... i que de todo tenían la culpa los padres i aquella señora que habían traído, i que supiesen que había venido a vengar la muerte de su hermano (entendían al padre Mascardi).<sup>58</sup>
- 33 Según el relato de Olivares, los nativos estaban convencidos de que el padre Felipe Laguna había introducido la enfermedad mediante una figura de la Virgen María – la cual es vista como manifestación de un *wekufu* – como forma de vengar la muerte del padre Nicolás Mascardi ocurrida años antes. Otro episodio se da en el contexto del brote de viruela que asoló a la Araucanía en 1791. Las fuentes dan cuenta de que los indígenas consideraban que esta había sido causada por el obispo de Concepción, Francisco Marán como represalia por haberlo tomado prisionero durante una recorrida misional en 1787, y definido su destino mediante un juego de *palin*.

se comensavan á impresionar, de como en venganza del insulto que hicieron los de Boroa, y de la alta Imperial, al Reverendo Obispo de la Concepcion quando pasava

por allí á Valdivia se les havia introducido esta Peste, ofreciendo, que si les liberara de ella, restituirian las Alhajas qe le saltearon.<sup>59</sup>

oio decir que aquellos Indios se quejavan mucho atribuyendo la Epidemia ... a echiserias dimanadas en venganza de aquel acontecimiento con otras ridiculeras dignas de desprecio. Ese dicho Cayullanca tenia aun barias alajas de las que quito entonces, y que decía ... si su Ylustrisima les quitava la Peste harian por donde se le volviesen dichas prendas.<sup>60</sup>

- 34 Podemos ver que en estos casos la enfermedad se entiende como consecuencia del accionar consciente de determinados sujetos que recurren a medios sobrenaturales para causar daño. Los indígenas perciben las epidemias como una agresión mágica tendiente a vengar una afrenta, y buscando que esta termine proponen una compensación – como la devolución de las alhajas –, interacción que se enmarca en las dinámicas potenciales de resolución del conflicto ante la presencia de *kalkutun*.<sup>61</sup>
- 35 La consideración de los religiosos como *wingka* capaces de manejarse en el marco de las lógicas indígenas de agresión sobrenatural es producto de las relaciones que se establecieron en las fases iniciales del proceso de evangelización. Tanto Pinto Rodríguez<sup>62</sup> como Boccara<sup>63</sup> sostienen que durante este período los misioneros buscaron disputar los espacios sagrados en igualdad de condiciones con los especialistas religiosos *mapuche*. De esta manera la actitud de apertura hacia el otro de las sociedades indígenas regionales favoreció que fueran incorporados dentro de sus esquemas interpretativos como equivalentes a ellos y por lo tanto pasibles de vincularse con lo sobrenatural en los mismos términos. Así, si los *machi* son capaces de causar daño por medios sobrenaturales,<sup>64</sup> se sospecha que los religiosos también, hecho que confirma ante la mirada indígena la insistencia de estos últimos de aplicar sacramentos a los enfermos graves justo antes de que murieran.
- 36 Para finalizar, nos referiremos brevemente a los medios que en las fuentes históricas se registran para la brujería *wingka*. Si bien no encontramos muchas referencias al tema, se menciona la creencia en que al igual que los *kalku*, los *wingka* también recurren a los *wekufu* para causar medio por medios sobrenaturales.
- Una pequeña figurilla de San Antonio que tuvo Zúñiga durante su estadía en San Carlos, según sus ideas, también era un huecuvu, igual que un par de pendientes que el comisario le regaló a una india.<sup>65</sup>
- 37 Si bien en su polisemia el *wekufu*, como potencia sobrenatural asociada a la experiencia del mal, tiende a utilizarse para referir a la causa general de la desgracia, por lo que podría encontrarse en objetos como las botijas de productos del Perú u otros objetos, nos interesa la referencia a la figurilla presente en esta cita. Entendemos que esta pequeña imagen de San Antonio, así como la de la Virgen que según Olivares habría causado la “epidemia de cursos de sangre”, remiten a una de las manifestaciones particulares del *wekufu*, el *cherufe*, entidad de piedra antropomorfa y antropófaga que funciona tanto como fuente y medio del daño que causan los *kalku*.<sup>66</sup> Por lo tanto vemos que si bien la alteridad *wingka* tiende a ser percibida como una forma de ser distinta, en última instancia es incorporada dentro de este sistema interpretativo sobre el origen de la desgracia en términos de la propia visión *mapuche*, aunque con ciertas particularidades que buscamos puntualizar como reflexiones finales.

## Reflexiones finales

- 38 A lo largo de las páginas antecedentes pudimos explorar las formas en que los *mapuche* del área araucó-pampeana percibieron la alteridad *wingka*, y cómo esta fue incorporada dentro de las creencias en la brujería, entendidas como un sistema interpretativo sobre el origen de la desgracia.
- 39 Para eso partimos de la "contradicción" que se observa en las fuentes históricas en las que vemos que por un lado los indígenas consideran que los *wingka* son incapaces de dominar el *kalkutun*, mientras que por el otro encontramos referencias explícitas a la capacidad de alguno de los *wingka* de causar daño por medios mágicos. Reconociendo que los sistemas de creencias nunca son conjuntos lógicos y cerrados – más teniendo en cuenta la amplitud del recorte analítico propuesto – examinamos estas "contradicciones" para poder profundizar nuestro conocimiento de dichas cuestiones.
- 40 Comenzando por las afirmaciones acerca de la imposibilidad de los *wingka* de practicar el *kalkutun*, vimos que esta afirmación suele darse en un nivel de caracterización general. Se sostiene que esto se debe a que los *wingka* son "poco inteligentes", afirmación que supone de manera tácita cierta actitud etnocéntrica. Teniendo en cuenta esa "incapacidad" de dominar el sistema *mapuche* de brujería es que nunca son considerados sospechosos ante situaciones que entren dentro de estos esquemas interpretativos de la desgracia, por ejemplo, las enfermedades del *mapuche kutran*.<sup>67</sup>
- 41 Prestando atención a este último aspecto es que examinamos las referencias a la posibilidad de que los *wingka* practiquen brujería contra los *mapuche*. Sobre este tema, identificamos que las acusaciones tienden a caer sobre gobernadores y religiosos, de quienes se sospecha de causar epidemias por medios de agresión sobrenatural persiguiendo fines específicos. La clasificación de enfermedades como la viruela dentro de una categoría como la de *wingka kutran* que reconoce su origen en la presencia europea es similar a la observada en otros casos.<sup>68</sup> Más allá de sus particularidades, principalmente en lo referente a la amplitud de su alcance y devastadoras consecuencias, en estos casos la enfermedad sigue siendo entendida dentro de una concepción etiológica personalista, como acciones conscientes de estos sujetos que buscan causar daño. El hecho de que se crea a los gobernadores capaces de esparcir la viruela con la finalidad de debilitar la resistencia indígena es coherente con las lógicas de utilización política del *kalkutun* por parte de los líderes *mapuche*. Por su parte, la actitud de los misioneros, la cual favoreció que fueran incorporados en los esquemas de pensamiento indígenas como equivalentes a los especialistas propios, permitió que se los considerara también capaces de recurrir a la brujería<sup>69</sup> para vengar afrentas sufridas en el contexto de la labor evangelizadora.
- 42 Hasta aquí se observa que las creencias sobre la capacidad de estos sujetos de causar daño mediante brujería se interpretan de forma coherente con las motivaciones, usos y prácticas indígenas, por ejemplo, en la mencionada posesión de los *cherufe*. Sin embargo, encontramos una diferencia que consideramos importante destacar.
- 43 En trabajos previos<sup>70</sup> pudimos ver que, entre sujetos *mapuche*, el *kalkutun* suele tener una escala interpersonal, por lo que, ante la enfermedad o muerte de un individuo se busca identificar a los responsables entre aquellos que tuvieran conflictos con la víctima. Esto constituye una diferencia significativa respecto de los casos referidos en que se sospecha de que los *wingka* hayan sido capaces de causar daño mediante brujería.

Aquí se observa que lo característico de la brujería *wingka* – llevada a cabo por gobernadores y religiosos – es su escala grupal, siendo poblaciones enteras blanco de la agresión de estos sujetos.

- 44 En este sentido, para finalizar destacamos dos cuestiones. Primero, que la incorporación dentro de estos esquemas interpretativos de este nuevo tipo de alteridad y las patologías que su presencia desencadena se dio de forma coherente con las propias lógicas *mapuche*; y, segundo, que la forma en que los hispano-criollos son incorporados da cuenta de la experiencia histórica de resistencia *mapuche*, destacando la posibilidad de que los *wingka* acabaran con poblaciones enteras en caso de que lo consideraran pertinente.

---

## NOTAS

1. Entendemos que la utilización del etnónimo *mapuche* para referirse a las sociedades indígenas del área arauco-pampeana presenta ciertas dificultades, por ejemplo, el hecho de que algunos *rankülche* contemporáneos no se autoreconocen como parte de este grupo. Siendo conscientes de estas limitaciones recurrimos a este para facilitar la identificación de las sociedades en que centraremos nuestro análisis.
2. En 1842, Santiago Avendaño fue tomado cautivo con siete años durante una incursión en el sur de Santa Fe (actual Argentina). Convivió entre los *rankülche* por más de siete años y fue adoptado por la familia de Caniucal, sobrino del cacique Pichuiñ hasta que logró fugarse. Salomón Tarquini, Claudia, "Santiago Avendaño. El niño que hablaba con el papel", en Mandrini, Raúl (Ed.) *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de Argentina. Siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires, Taurus, 2006, p. 119-135. Durante su cautiverio pudo conocer a fondo la lengua, las prácticas sociales y creencias indígenas, conocimientos que posteriormente volcó en una serie de escritos. La primera parte de estos se encuentra en Pérez Gras, María Laura, *Cautiverio y prisión de Santiago Avendaño. Tomo I. El cautiverio de Santiago Avendaño entre los ranqueles. La edición crítico-genética de los manuscritos censurados de un excautivo argentino del siglo XIX*, Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador, 2018.
3. Archivo Estanislao Zeballos del Complejo Museográfico "Enrique Udaondo", Carpeta Manuscritos, Guerra de Frontera (AEZ – CMGF), f. 535.
4. García Insausti, Joaquín, "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, 2019, p. 155-177; García Insausti, Joaquín, "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, 2, 2020, p. 69-100; García Insausti, Joaquín, *Flechas invisibles: la agresión mágica entre las sociedades indígenas de la Araucanía, Pampas y Norpatagonia (siglos XVI-XIX)*. Rosario, Prohistoria Ediciones, 2021a; García Insausti, Joaquín, "Kalkutun. La agresión mágica entre las

sociedades indígenas del área arauco-pampeana como problemática de investigación (siglos XVI-XIX)”, *Cuadernos del Sur - Historia*, 49, 2021b, p. 9-28.

5. Braudel, Fernand, “Histoire et Sciences sociales : La longue durée”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1958, 4(13), p. 731.

6. Los temores coloniales de que los indígenas recurrieran a la brujería se expresa varios procesos judiciales que tuvieron lugar en Chile. Sobre el tema consultar: Casanova Guarda, Holdenis, *Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 1994; Montecino, Sonia, *Ritos de vida y muerte. Brujas y Hechiceras*, Santiago de Chile, Servicio Nacional de la Mujer, 1994; Valenzuela Avaca, Eduardo, *Maleficio: Historias de hechicería y brujería en el Chile colonial*, Santiago de Chile, Pehuén, 2013; Obregón Iturra, Jimena, *Des Indiens rebelles face à leurs juges: Espagnols et Araucans-Mapuches dans le Chili colonial, fin XVII<sup>e</sup> siècle: avec l'édition critique d'actes judiciaires: Concepción, 1693-1695*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015; Catepillan Tessi, Tomás, “La República de la Raza. Política indígena y brujería en el Chile del siglo XIX”, *Trashumante. Revista Americana De Historia Social*, 2019, 13, p. 84-107.

7. Utilizaremos el término hispano-criollo para referir tanto a los sujetos de origen europeo como sus descendientes americanos miembros de las sociedades estatales, primero colonial y luego republicanas, en contacto con la sociedad *mapuche*.

8. Villar, Daniel, “Las poblaciones indígenas, desde la invasión española hasta nuestros días” en Otero, Hernán (Dir.) *Historia de la Provincia de Buenos Aires 1: Población Ambiente y Territorio*, Buenos Aires, Edhasa, 2012, p. 249-277.

9. Boccara, Guillaume, *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Santiago de Chile, Ocho Libros Editores, 2007.

10. Zavala Cepeda, José, *Los mapuches del siglo XVIII: Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*, Santiago de Chile, Editorial de la Universidad Bolivariana, 2008; Nacuzzi, Lidia, *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 1998; De Jong, Ingrid, “Armado y desarmado de una confederación: el liderazgo de Calfucurá durante el período de la organización nacional”, *Quinto Sol*, 2009, 13, p. 11-45.

11. Mandrini, Raúl, “Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (s. XVIII-XIX): el caso del suroeste bonaerense”, *Boletín Americanista*, 1991, 32 (41), p. 113-136; Alioto, Sebastián, *Indios y ganado en la frontera. La ruta del río Negro (1750-1830)*, Rosario, Prohistoria-UNS, 2011; Inostroza Córdoba, Iván, “Producción agrícola y ganadería en la economía familiar mapuche, Araucanía 1840-1890”, *Revista de Estudios Trasandinos*, 2013, 18(1), p. 59-81.

12. Bechis, Martha, “Redefiniendo la Etnohistoria y un estudio de caso: el área pampeana” en Bechis, Martha (Comp.) *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 2010, p. 47-65.

13. El ATLAS.ti es un software de asistencia para el análisis de datos cualitativos utilizado para procesar grandes volúmenes de documentación en múltiples formatos. Este permite a los usuarios localizar, codificar y realizar anotaciones sobre el material original, colaborando en la evaluación de la importancia de estos datos y la visualización de las relaciones entre los distintos documentos.

14. Boccara, Guillaume, *op. cit.*, p. 175-176.

15. Boccara, Guillaume, *op. cit.*, p. 15-20

16. Valdivia, Luis, *Arte y gramática de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionario*, Lima, Francisco del Canto, 1606, s/p.
17. Boccara, Guillaume, *op. cit.*, p. 409.
18. Febrés, Andrés, *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*, Lima, en la Calle de la Encarnación, 1765, p. 359
19. Febrés, Andrés, *op. cit.*, p. 445.
20. Febrés, Andrés, *op. cit.*, p. 515.
21. Lenz, Rodolfo, *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1904, p. 404.
22. En lo referente a la religiosidad indígena, consultar: Föerster, Rolf, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993.
23. Ginzburg, Carlo, “El inquisidor como antropólogo” en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 395-412.
24. Evans-Pritchard, Evan, *Magia, brujería y oráculos entre los Azande*, Barcelona Anagrama, 1976.
25. Augé, Marc, “Les croyances à la sorcellerie”, en Augé, Marc (dir.) *La construction du monde*, Paris, F. Maspero, 1974, p. 52-73.
26. Foster, George, “Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems”, *American Anthropologist*, 1976, 78, p. 773-782.
27. Para evitar repeticiones, utilizaremos la idea de “agresión mágica” para referirnos a las prácticas de brujería que los sujetos realizarían con la finalidad de causar daño a otros.
28. Chaumeil, Jean-Pierre, “Del proyectil al virus. El complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico” en Fernández Juárez, Gerardo (Coord.) *Salud e interculturalidad en América Latina: Perspectivas antropológicas*. Quito, Abya-Yala, 2004, p. 265-278.
29. García Insausti, Joaquín, “Flechas invisibles...”, *op. cit.*, p. 75. Otros trabajos han abordado algunos aspectos de este sistema, aunque de forma parcial o como parte de estudios más generales sobre religiosidad mapuche. Faron, Louis, *The mapuche indians of Chile*, Prospect Heights, Waveland Press, 1968; Waag, Else, *Tres entidades “wekufu” en la cultura mapuche*, Buenos Aires, EUDEBA, 1982; Föerster, Rolf, *op. cit.*
30. Jiménez, Juan Francisco y Alioto, Sebastián, “El sistema judicial indígena como expresión de complejidad política (Pampas y Patagonia norte, mediados del siglo XIX)”, *Journal de la Société des américanistes*, 2011, 97(2), p. 45-74.
31. Archivo Franciscano, Colegio de Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán (AF - CCh.), Libro 3, 1775, p. 252.
32. Bonelli, Cristobal, *Visions and Divisions in Pehuenche Life*. Tesis de Doctorado, Universidad de Edinburgo, 2012, p. 104.
33. García Insausti, Joaquín, “Flechas invisibles...”, *op. cit.*, p. 77-80.
34. Gay, Claudio, “Notas sobre los mapuches, 1838-1839” en Inostroza Córdova, Iván (Comp.) *Etnografía mapuche del siglo XIX. Fuentes para la Historia de la República, Volumen XIII*, Santiago de Chile, Centro de Investigación Diego Barros Arana, 1998, p. 37.
35. Bacigalupo, Ana Mariella, *The power of the machis: The rise of female shaman healers and priestesses in Mapuche society*. Tesis de Doctorado, Universidad de California, 1994, p. 19.

36. Rosales, Diego, *Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano*. Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1877 [1674], p. 169.
37. Métraux, Alfred, “Le Chamanisme Araucan” en *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*. Paris, Gallimard, 1967, p. 179-235.
38. Chaumeil, Jean-Pierre, *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima, CAAAP, CAEA, IFEA, 1998.
39. Whitehead, Neil y Wright Robin (Eds.) *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham, Duke University Press, 2004.
40. Chaumeil, Jean-Pierre, “Ver, saber, poder...”, *op. cit.*, p. 145-147.
41. Citarella, Luca, *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Santiago de Chile, Editorial Sudamericana, 1995, p. 130-131.
42. AEZ – CMGF, f. 535.
43. Albert, Bruce, *Temps de sang temps de cendres : Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*, Tesis de doctorado inédita, Université de Paris X-Nanterre, Paris, 1985; Albert, Bruce, “La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)”, *L’Homme*, 1988, p. 106-107.
44. Buchillet Dominique, “Perles de Verre, Parures de Blancs et Pots de Paludisme. Epidémiologie et Représentations Desana des Maladies infectieuses (Haut Rio Negro, Brésil)”, *Journal de la Société des Américanistes*, 81, 1995, p. 181-206.
45. Mas allá de los aspectos que se abordan en este trabajo, las tensiones producidas por el establecimiento de un orden colonial primero y posteriormente la transformación de las relaciones tradicionales por la implantación de la lógica capitalista tienen su correlato en las creencias sobre la brujería. Por ejemplo, Michael Taussig observó que entre los trabajadores rurales colombianos y los mineros bolivianos se demonizaban las prácticas asociadas a la monetización de las relaciones sociales, por lo que aquellos que habían prosperado dejando de lado las formas sociales tradicionales eran acusados de haber logrado el éxito mediante la adoración del Demonio. Taussig, Michael, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.
46. Gay, Claudio, *Usos y costumbres de los Araucanos*, Santiago de Chile, Penguin Random House, 2018, p. 258.
47. Ruiz Aldea, Pedro, *Los Araucanos i sus costumbres*. Los Ángeles, Imprenta del Meteoro, 1868, p. 49.
48. AEZ-CMGF, f. 593 vta. y 594.
49. García Insausti, Joaquín, “Volver a las...”, *op. cit.*, p. 170.
50. Góngora Marmolejo, Alonso, “Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de los que lo han gobernado” en *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional. Tomo II*, Santiago de Chile, Imprenta del Ferrocarril, 1862 [1575], p. 94.
51. Quiroga, Jerónimo, *Memorias de los sucesos de la Guerra de Chile*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1979 [1690], p. 322.
52. Rosales, Diego, *op. cit.*, p. 190.
53. Citarella, Luca, *op. cit.*, p. 130-131.



54. Goody, Esther, “Legitimate and Illegitimate Aggression in a West African State” en Douglas, Mary (ed.) *Witchcraft, Confessions & Accusations*, Londres, Tavistock, 1970, p. 207-244; Forge, Anthony, “Prestige, Influence, and Sorcery: A New Guinea Example”, en Douglas, Mary (ed.) *Witchcraft, Confessions & Accusations*, Londres, Tavistock, 1970, p. 257-275; Geschiere, Peter. *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. Paris, Karthala, 2005
55. Douglas, Mary *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 146-147
56. García Insausti, Joaquín, “Flechas invisibles...”, *op. cit.*, p. 213-217.
57. El término “cursos de sangre” se utiliza en las fuentes coloniales para referir a múltiples afecciones entre las que se podría incluir la disentería, fiebre tifoidea o cólera. Jiménez, Juan Francisco y Alioto, Sebastián, “Enfermedad y daño. Etiología y tratamiento de la viruela entre las sociedades nativas de Araucanía (fines del siglo XVIII)” *Revista Complutense De Historia De América*, 2014, 40, p. 179-202
58. Olivares, Miguel, “Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)” en *Colección de historiadores y documentos relativos a la historia nacional. Tomo VII*, Santiago de Chile, Imprenta Andrés Bello, 1865, p. 517-518.
59. Oficio de Ambrosio O’Higgins al Marques de Baja Mar, Santiago de Chile, 13-XII-1791. Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de Chile 197, fs. 240-240vta., en Jiménez, Juan Francisco y Alioto, Sebastián, *op. cit.*, p. 190.
60. Oficio de Pedro Nolasco del Río a Francisco de la Mata Linares. Los Ángeles, 31-VII-1792. AGI, Chile, 197, f. 253, en Jiménez, Juan Francisco y Alioto, Sebastián, *op. cit.*, p. 192.
61. García Insausti, Joaquín, “Flechas invisibles...”, *op. cit.*, p. 171-180.
62. Pinto Rodríguez, Jorge, “Frontera, misiones y misioneros en Chile, La Araucanía: 1600-1900”, en Pinto Rodríguez, Jorge, Casanova Guarda, Holdenis, Uribe Gutiérrez, Sergio y Matthei, Mauro (Eds.), *Misioneros en la Araucanía (1600-1900)*. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, 1988, p. 56-59.
63. Boccara, Guillaume, *op. cit.*, p. 362-375.
64. Métraux, Alfred, *op. cit.*, p. 231.
65. Gay, Claudio, “Notas sobre...”, *op. cit.*, p. 209.
66. García Insausti, Joaquín, “Flechas invisibles...”, *op. cit.*, p. 89-92.
67. Citarella, Luca, *op. cit.* p. 130-131.
68. Albert, Bruce, “*La fumée du...*”, *op. cit.*; Buchillet Dominique, *op. cit.*
69. Métraux, Alfred, *op. cit.*; Whitehead, Neil y Wright, Robin, *op. cit.*; Chaumeil, Jean-Pierre, “*Ver, saber, poder...*”, *op. cit.*
70. García Insausti, Joaquín, “Flechas invisibles...”, *op. cit.*, p. 143-145.

---

## RESÚMENES

Este trabajo busca examinar las consideraciones de los *mapuche*<sup>1</sup> del área arauco-pampeana acerca de la brujería respecto a las múltiples relaciones interétnicas establecidas con las poblaciones de origen europeo entre los siglos XVI-XIX. Las creencias sobre la brujería constituyen un sistema interpretativo que permite explicar el origen de la desgracia, el cual debió ajustarse para incorporar la alteridad *wingka*, denominación mapuche de los invasores europeos. Sobre el tema las fuentes brindan datos que parecerían contradictorios a primera vista. Por un lado, que los indígenas consideran a los *wingka* incapaces de poder dominar los medios necesarios para llevar a cabo la agresión mágica. Por el otro que reconocían la posibilidad de ciertos *wingka* de recurrir a medios sobrenaturales para desatar epidemias. Tomando esto como punto de partida, buscamos analizar estas fuentes para poder profundizar nuestra concepción acerca de la percepción indígena de la alteridad *wingka* y la forma en que esta es incorporada en sus esquemas interpretativos de la realidad en el marco del proceso de transformación etnogenética desencadenado por la invasión europea.

This paper aims to examine the *mapuche* considerations about magical aggression in the context of interethnic relations established in the arauco-pampean area. The indigenous witchcraft beliefs are an interpretative system about the origin of the misfortune which had to be adjusted to incorporate within its boundaries the *wingka* otherness, native denomination of the European invaders. On the subject, the historical sources provide data that would seem contradictory at first sight. On the one hand, the indigenous people consider the *wingka* incapable of mastering the means necessary to carry out the magical aggression. On the other the belief that certain *wingka* would be capable of resorting to supernatural means to unleash epidemics. We seek to analyze these sources to deepen our conception of the indigenous perception of *wingka* otherness and how it was incorporated into their interpretative schemes about the origin of misfortune within the ethnogenetic process triggered by the European invasion.

## ÍNDICE

**Palabras claves:** brujería, kalkutun, mapuche, relaciones interétnicas, área arauco-pampeana

**Keywords:** witchcraft, kalkutun, mapuche, interethnic relations, arauco-pampean area

## AUTOR

JOAQUÍN GARCÍA INSAUSTI

Affiliacion