

***Kalkutun*. La agresión mágica entre las sociedades indígenas del área araucopampeana como problemática de investigación (siglos XVI-XIX)**

Joaquín García Insausti\*



9-28

---

**Resumen**

Las diversas fuentes históricas referentes al sistema de creencias y cosmovisión de sociedades indígenas de la Araucanía, Pampas y Norpatagonia entre los siglos XVI y XIX remarcan la preocupación que entre los nativos causaba la posibilidad de ser víctima del accionar malintencionado de los *kalku* o brujos. Asimismo, dan cuenta del profundo impacto que a nivel social conllevaba el tratamiento de los afectados, la detección del agresor y su castigo. Estas cuestiones llamaron nuestra atención, por lo que nos propusimos analizar este fenómeno en profundidad, a pesar de las dificul-

---

**Abstract**

The historical sources concerning the belief system and worldview of indigenous societies of Araucanía, Pampas and North Patagonia during the sixteenth and nineteenth centuries, highlighted the concern, that the possibility of being a victim of the wicked action of *kalku* or *sorcerers*, produced among the natives. They also noted the profound social impact implied by the treatment of the victims, the aggressor's detection and the punishment. These issues caught our attention, so we set out to address this phenomenon in depth, despite its difficulties, as part of a doctoral investigation. Thus, the

---

\* Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur (UNS) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Correo electrónico: [garciainsausti.j@gmail.com](mailto:garciainsausti.j@gmail.com).

tades que presenta, como parte de una investigación doctoral. Así, el objetivo de este trabajo es abordar las particularidades del *kalkutun* o agresión mágica entre las sociedades del área arauco-pampeana entre los siglos XVI y XIX como problemática de investigación y su representación en la documentación histórica.

**Palabras clave**

brujería  
pueblos indígenas  
área arauco-pampeana

objective of this paper is to address the particularities of *kalkutun* —magical aggression— among societies in the arauco-pampean area during the sixteenth and nineteenth centuries as a research problem, and its representation in historical documentation.

**Keywords**

witchcraft  
indigenous peoples  
arauco-pampean area

**Fecha de recepción**

10 de abril de 2020

**Aceptado para su publicación**

6 de octubre de 2020

## Introducción

El presente trabajo surge a partir de la ponencia presentada en el marco de las *// Jornadas de Antropología Histórica de Araucanía, Pampas y Patagonia*, en la que se comentaron los avances de una investigación doctoral en que se analizan las dinámicas sociales vinculadas al *kalkutun* o agresión mágica en las sociedades del área arauco-pampeana entre los siglos XVI y XIX. Teniendo en cuenta las características de esta comunicación, en esta ocasión decidimos abocarnos a tratar con mayor profundidad las particularidades de este problema de investigación y su representación en el registro histórico.

El interés por el estudio de las temáticas vinculadas a la creencia en la agresión mágica entre las sociedades indígenas de las regiones de la Araucanía, Pampas y Norpatagonia surge de las significativas regularidades que muestran las fuentes históricas en relación con estos temas. En ellas, es posible observar que, independientemente de la identidad de sus productores o su momento de producción, estas tienden a coincidir en dos cuestiones. En primer lugar, en la creencia de los nativos de que aquellas muertes que no habían sido consecuencia clara de la vejez o la violencia eran causadas por *kalkutun*. Este término refiere a la acción de un *kalku* o brujo, quien provocaba daño a un sujeto mediante el manejo de ciertas técnicas y la manipulación de los *wekufu*, entidades sobrenaturales de potencia maléfica. En segunda instancia, en que la detección de la agresión mágica iniciaba un complejo juego de dinámicas cuyo objetivo era determinar al victimario para que los parientes de la víctima pudiesen cumplir con las obligaciones sociales que la situación imponía y vengar el ataque sufrido: "Tienen éstos persuadidos a los indios que no hay muerte natural y que cuantos mueren, o por violencia o hechizo mueren; y así lo creen tan firmemente" (Sors, 1921: 185).

Lo que ha quedado en algunos, aun después de cristianos, es el uso del arte mágica y hechicerías a que se dan algunos viejos, y viejas, que son entre los demás respetados y temidos, por el mal, que les pueden hacer con sus encantos, y uso del veneno, de que viven siempre con gran recelo; y así en cayendo un Indio enfermo, luego piensa que le han hecho mal y entra en sospecha de que en tal bebida, o comida le dieron las yerbas ponzoñosas para matarles (Ovalle, 1888: 195-196).

El infrascripto comunica a UD. que el día mismo de haber fallecido el Casique Francisco Meliaguan, se le precento al que firma el Capitanejo Tomas Rosas, hijo del finado Meliguan, diciendo que el haber muerto Su Padre, era a causa deque el Casique Quechudeo le havia hecho aser daño con unas Cuatro Chinas, y aestas quería se las entregase el que firma para matarlas, como también al Caci-que Quechudeo, en venganza de haber muerto a su Padre (Archivo

General de la Nación [AGN], Sala X: 23-07-03).

Como podemos ver en estos pasajes, la posibilidad de ser blanco del accionar malintencionado de un *kalku* constituía una situación que causaba gran preocupación entre los indígenas. Sin embargo, estas actividades constituyen un fenómeno complejo, que de manera coherente con la cosmovisión de estos grupos tiende a ser definido situacionalmente (Föerster, 1993: 57 y siguientes). En este sentido, las fuentes también dan cuenta de su utilización con diversos fines, entre los que se destacan aquellos relacionados con la disputa política y la construcción de liderazgos.

Nadie pensaba sino como Mangin. Lo creían medio brujo i de pensar mui grande. (Sabio según el concepto mapuche). (...) Era alto, delgado i con manchas en la piel. Parecía overo. Esto decían los indios que sería algo de brujería. Su caballo era también overo (Guevara, 1913: 69-70).

El gran cacique Calfucurá lleva consigo una especie de reliquia muy curiosa, que encontró siendo niño. Es una piedrita azul, cuyo nombre lleva, a la que quiso dar la Naturaleza una forma casi humana; la superstición de los indios les lleva a mirarla como un talismán. Según ellos, Huecuvú la hizo caer en sus manos para preservarle de todo peligro y hacerle invencible. A ella atribuyen todos los triunfos de Calfucurá (Guinnard, 1941: 124-125).

Teniendo en cuenta estas cuestiones, nos propusimos estudiar en profundidad —a pesar de las opacidades propias de su naturaleza oculta— este tipo de prácticas y sus implicancias sociales. Así, la investigación tiene como objetivo analizar las dinámicas, lógicas, sentidos y significados subyacentes en relación con la creencia y la práctica del *kalkutun* en las sociedades indígenas del área arauco-pampeana entre los siglos XVI y XIX.

La decisión de realizar un recorte analítico amplio, tanto temporal como espacialmente, se inspira en el planteo de Martha Bechis (2010: 49 y siguientes), quien, considerando los caracteres culturales compartidos por las sociedades indígenas de la Araucanía, Pampas y Norpatagonia, propone considerar esta macrorregión como una unidad de análisis a la que denomina área arauco-pampeana. Si bien dicha autora destaca que esta unidad cultural y social alcanzó 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.

Con respecto a los caracteres que permiten considerarla como una unidad cultural, Bechis destaca que, más allá de ciertas variaciones relacionadas con la adaptación a medios geográficos locales, estos grupos comparten rasgos comunes como el lenguaje, el vestido, los adornos, los objetos de consumo cotidiano, valores y ceremonias religiosas. Es precisamente este último aspecto, vinculado a la religiosidad, la forma de interpretar la realidad y actuar en consecuencia, el que más nos interesa en relación con los temas abordados. Un interesante ejemplo de ello es la aclaración realizada por el jesuita Thomas Falkner<sup>1</sup> en su descripción de la cosmovisión de las sociedades del área pampeana al referirse a la creencia en el *wekufu* como explicación del origen de la desgracia:

The Evil Principle is called by the Moluches Huecuvoe, or Huecuvu, that is, the Wanderer without. The Tehuelhets and Chechehets call him Atskanakanatz; the others Puelches call him Valichu. They acknowledge a great number of this kind of demons, wandering about the world, and attribute to them all the evil that is done in it, whether to man or beast (Falkner, 1774: 115-116).

En su clasificación etnológica de las poblaciones indígenas del área arauco-pampeana, Falkner utiliza el término *moluches* para referirse a las poblaciones de la región de la Araucanía, *puelches* para nombrar a aquellos que habitan en la región pampeana, mientras que con la denominación de *tehuelhets* y *chechehets* designa a los grupos que habitan la Patagonia Septentrional (Arias, 2009: 237 y siguientes). Así podemos ver que, más allá de ciertas diferencias en cuanto a lo concreto de la denominación de esta entidad, los distintos grupos comparten las nociones acerca de las características del *wekufu* y su capacidad de influir en el plano humano de la realidad, lo cual constituye uno de los elementos ideológicos fundamentales comunes a todas las poblaciones indígenas del área arauco-pampeana.

Por su parte, la unidad social se expresa en la existencia de un modo de producción estructurado en torno al manejo del ganado, la especialización guerrera, la mutua dependencia de hombres por parte de grupos de ambos lados de la cordillera, el rol fundamental de las relaciones de parentesco en la consolidación de las redes sociales y la especialización religiosa. En relación con este último aspecto, resalta diversas cuestiones, como la existencia de espacios destacados por su capacidad de vincularse con las fuerzas sobrenaturales o la presencia de ciertos adivinos que intervenían ante situaciones especiales. Estos especialistas, que en

---

<sup>1</sup> Thomas Falkner (1702-1784), jesuita de origen inglés. Llegó a Buenos Aires en 1730 como médico de un barco dedicado a la trata de esclavos, donde cayó gravemente enfermo. Luego de su recuperación adhirió a la fe católica e ingresó a la Compañía de Jesús. Como tal, tomó parte en los intentos de evangelización de los indígenas del territorio pampeano y norpatagónico, actividad que desempeñó hasta 1751.

*mapudungun* reciben el nombre de *llihua* o *duguve*, solían ser consultados acerca de las circunstancias de las muertes por *kalkutun* con la intención de conocer las causas concretas del hecho, identificar a los responsables y determinar si esta se debía a la agresión sobrenatural como comenta Claudio Gay<sup>2</sup>:

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 (Gay, 1998: 63).

Las fuentes destacan que estos especialistas eran pocos, por lo que muchas veces los familiares de las víctimas debían incurrir en grandes complicaciones, recorriendo vastas distancias para poder adquirir este conocimiento, situación que permite reconocer los vínculos sociales que existían entre los distintos grupos indígenas del área arauco-pampeana. En este sentido, Bechis (2010: 50-51) refiere un episodio en que Kalfukura, preocupado por conocer las circunstancias de la muerte de uno de sus hijos, envió a una comitiva a consultar una famosa adivina de la Araucanía.

Consideramos que lo expuesto hasta el momento da cuenta tanto de la validez del recorte analítico propuesto como de la utilidad de la categoría de área arauco-pampeana para abordar las temáticas propuestas. Respecto a su aplicabilidad y alcance en relación con el objeto de estudio de la presente investigación, reconocemos la imposibilidad de encontrar en todo el período, particularmente en los siglos iniciales, 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 dichas cuestiones, las cuales constituyen parte del sustrato cultural compartido por las poblaciones nativas de la región.

## **Constitución del corpus y consideraciones metodológicas**

Luego de examinar las particularidades del problema de investigación y las características del recorte analítico propuesto, consideramos pertinente abordar la cuestión de las fuentes. En este sentido, la posibilidad de llevar a cabo el análisis propuesto reside en la existencia de un registro histórico que dé cuenta de las

---

<sup>2</sup> Claudio Gay (1800-1873), naturalista e historiador francés nacionalizado chileno, que realizó los primeros estudios amplios de la flora, fauna, geología y geografía de Chile. Como parte de su labor para el Gobierno de Chile realizó varios viajes científicos y publicó entre 1844 y 1871 su *Historia física y política de Chile*.

prácticas y creencias que estructuran y dan forma a las dinámicas del *kalkutun*. Si bien numerosas fuentes refieren a estas cuestiones, estas presentan una doble dificultad: una relacionada con las características de la documentación histórica disponible, y la otra asociada a la naturaleza de las prácticas estudiadas.

Respecto a la primera, debemos ser conscientes de que casi la totalidad de las fuentes disponibles sobre el tema ha sido elaborada por sujetos que no pertenecían al sistema cultural indígena. A pesar de la importancia que este fenómeno revestía para los nativos, se observa que captó de manera diferencial la atención de los observadores y se reflejó con distinta intensidad en los testimonios que nos dejaron. Así, en las descripciones muchas veces se borran las diferencias y particularidades de los sujetos y entidades involucradas. Mientras que el tema tiende a ser tratado de forma tangencial por aquellos pertenecientes a la esfera secular —con la excepción de quienes pudieron alcanzar un conocimiento cabal de estas realidades precisamente por haber vivido muchos años entre ellos—, los religiosos lo examinaron con mayor detalle a raíz de su pertenencia al campo de las creencias. Vinculado a estas cuestiones, otro punto a considerar al momento de analizar estos temas son las alusiones a la “inspiración diabólica” que atraviesan las descripciones acerca de las actividades religiosas de los nativos, en especial el rol de los especialistas en la mediación con lo sobrenatural. Este aspecto —al 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, tal como se observa en las definiciones que aparecen en el siglo XVII. Esto conlleva que, en general, las descripciones referentes al *kalkutun* se encuentren cargadas de sentidos negativos, lo que da como resultado una visión sesgada de la realidad que es necesario desarticular para aproximarse a los sentidos y significados de los sujetos indígenas.

Por su parte, la segunda se relaciona con la naturaleza del fenómeno a analizar y su expresión en el registro. En este sentido, tal como comenta Jeanne Favret-Saada (2008: 133), la mayor dificultad para estudiar la brujería reside en que esta se expresa fundamentalmente en episodios puntuales y muchas veces en sí mismos triviales, por lo que para poder adquirir una comprensión cabal del fenómeno los investigadores deben esforzarse considerando sus diversas manifestaciones como parte de un conjunto.

Teniendo en cuenta estas cuestiones, y con la intención de evitar que una única aproximación condicione nuestra perspectiva del fenómeno, se elaboró una base de datos que incluye más de 130 fuentes históricas que permiten rastrear su desarrollo en toda el área arauco-pampeana desde mediados del siglo XVI hasta inicios del siglo XX. Como es usual en estos casos, no todas ellas poseen la misma complejidad: mientras algunas constituyen extensas descripciones que refieren en profundidad a los sujetos implicados y sus prácticas, otras son referencias pasa-

teras o comentarios acerca de sucesos aislados. No obstante estas características, destacamos el hecho de que su lectura integrada y análisis conjunto las vuelve mutuamente inteligibles, esclareciendo aspectos que resultaban confusos y permitiendo rastrear indicios del fenómeno en partes del registro que no se observaban a simple vista. Creemos que las características de la base de datos construida nos permiten aproximarnos de la mejor manera posible, a pesar de las dificultades reseñadas, a este fenómeno complejo.

De esta manera, hemos podido rastrear cuestiones relacionadas tanto con las creencias en la agresión mágica, las prácticas vinculadas, las entidades sobrenaturales a las que se apela, como los sujetos involucrados a lo largo de todo el período.

### **El *kalkutun* como problema de investigación**

Teniendo en consideración lo planteado hasta el momento, en este apartado examinaremos en profundidad la documentación histórica con la intención de dar cuenta de las regularidades referentes a la creencia en la agresión mágica como la causa de aquellas muertes que no fueran consecuencia de la vejez o la violencia y su impacto a nivel social.

En este sentido, podemos ver que Luis de Valdivia<sup>3</sup> registró, ya a principios del siglo XVII, los términos empleados para designar tanto al encargado de realizar la agresión mágica como al acto de agredir: “*Calcu – hechizero (...)* *Calcutun – hechizar*” (Valdivia, 1606). Poco más de un siglo después, Andrés Febrés<sup>4</sup> en su diccionario reconoce su utilización: “*Calcu – brujo, bruja; calcun, calcutun – embruxar, haciendo daño*” (Febrés, 1765: 436). En base a estas definiciones, y con la intención de avanzar en la comprensión de las categorías de pensamiento nativas, utilizamos el término *kalkutun* para hacer referencia a la agresión que —por motivos personales o por encargo de un tercero— realizaban los *kalku* mediante la manipulación de sus *wekufu*, entidades sobrenaturales maléficas.

---

<sup>3</sup> Luis de Valdivia (1560-1642), misionero jesuita español. Crítico del manejo de los asuntos fronterizos, abogó por el reemplazo de las campañas militares por obras misioneras con la intención de lograr la conquista espiritual de los indígenas. Así, en 1612 la corona le delegó el manejo de los asuntos de la guerra. Sin embargo, su proyecto obtuvo pobres resultados, por lo que el padre Valdivia cayó en descrédito.

<sup>4</sup> Andrés Febrés (1734-1790), jesuita español que trabajó como misionero durante tres años en la Araucanía. Allí tomó contacto con la lengua y costumbres nativas que le permitieron publicar en 1765 una gramática y vocabulario del *mapudungun* que tuvo gran impacto, ya que fue utilizada hasta fines del siglo XIX.

Las menciones acerca de estas creencias son profusas en la documentación histórica concerniente al período trabajado. En este sentido, resulta significativo que ya Jerónimo de Vivar<sup>5</sup> comentara en 1558 que los indígenas “son muy grandes hechiceros (...) se matan unos a otros con veneno (...) el que tiene algún enemigo lo convida a beber o se lo paga a otra persona” (Vivar, 1988: 234). El *fuñapue* o veneno es uno de los medios de agresión utilizados por los *kalku* que se registra con mayor frecuencia, tanto en la documentación histórica como en los estudios etnográficos más recientes.

Por su parte, el maestre de campo Alonso González de Nájera<sup>6</sup>, temprano cronista de las experiencias hispánicas en el centro y sur del futuro reino de Chile, fue el primero en dar cuenta de la existencia de este conjunto de creencias en tanto sistema interpretativo de la realidad:

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 (González de Nájera, 1889: 49).

Hacia la segunda mitad del siglo XVII, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán<sup>7</sup> fue uno de los primeros en brindar descripciones extensas acerca de las actividades vinculadas a las dinámicas de *kalkutun*. En base a las prácticas que pudo observar durante su cautiverio, comenta acerca de las creencias sobre las posibles causas de la muerte y el rol de la agresión mágica:

Jamás juzgan estos naturales que salen de esta vida para la otra por ser natural la muerte, sino es por hechicerías o por bocados que se

---

<sup>5</sup> Jerónimo de Vivar (1524-¿?), militar de origen español que ingresó a Chile como parte de la expedición de Pedro de Valdivia. Aunque sus datos biográficos son escasos, se cree que se asentó como vecino en la ciudad de Concepción, donde escribió *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*, en la que narró los hechos sucedidos hasta 1558.

<sup>6</sup> Alonso González de Nájera (1556-1614), militar español que participó en las guerras de la Araucanía entre 1602 y 1607. En su libro *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile* (1899 [1614]), expuso sus críticas con respecto a los métodos utilizados por los españoles para someter a los indígenas, los que según su experiencia no hacían más que favorecer su resistencia.

<sup>7</sup> Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1607-1682), militar y escritor criollo, nacido en Chile. En 1629 fue tomado prisionero en la Batalla de las Cangrejeras y permaneció como tal entre los indígenas durante seis meses –mayo y noviembre de 1629–, experiencia sobre la que publicó un relato en 1673.

les dan los unos a los otros con veneno, a cuya causa acostumbran consultar a los curanderos machis (Núñez de Pineda y Bascuñán, 1863: 157).

En términos similares se expresaba el jesuita Antonio María Fanelli<sup>8</sup>, quien tuvo oportunidad de observar las costumbres de las poblaciones nativas de la región pampeana durante una travesía realizada entre Buenos Aires y Mendoza. Sobre ellas afirma:

Cuando se encuentran enfermos, jamás dicen que es indisposición corporal, sino que afirman que les han hecho daño los brujos (...) 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: 137).

A lo largo del siglo XVIII, este tipo de afirmaciones se registran aún con mayor frecuencia en la documentación histórica. Refiriéndose también a las parcialidades pampeanas, el ya referido Falkner aporta valiosas descripciones basadas en el conocimiento adquirido acerca de los nativos de la región durante los intentos de establecer misiones en el área serrana de la actual provincia de Buenos Aires a mediados de ese siglo. Al describir las funciones de los especialistas en la mediación con lo sobrenatural, acota:

It often happens, when an Indian Chief dies, that some of the wizards are killed; especially if they had any dispute with the deceased just before his death; the Indians, in this case, laying the loss of their Chief upon the wizards and their demons (Falkner, 1774: 117).

Respecto a lo que acontecía en la Araucanía, el franciscano Ramon Redrado<sup>9</sup> elaboró una de las descripciones más completas sobre este tema. En su relación sobre los indígenas de las jurisdicciones de Chile y Valdivia, detalla de manera sistemática las actividades y funciones de especialistas como los *machi* y *Ilihua* o

---

<sup>8</sup> Antonio María Fanelli (1674-¿?), jesuita italiano. En 1698 salió en misión de Cádiz, llegando en barco hasta Buenos Aires, desde donde continuó su travesía por tierra a través de la región pampeana hasta llegar a su destino en Chile.

<sup>9</sup> Ramón Redrado (¿?-1808), franciscano español. Fue presidente de las misiones de Valdivia a partir de que los franciscanos debieron hacerse cargo de ellas luego de la expulsión de los jesuitas.

*duguve* —adivinos—. Al referirse a la importancia de estos últimos en alusión a la identificación de los victimarios destaca que

sé ha de advertir, que aunque estos Yndios admiten muerte natural en las Personas muy viejas, y decreptias de las quales ya suelen dezir: 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 algún Brujo (Archivo Franciscano, Colegio de Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán [AF-CCh.], Libro 3: f. 252).

Hacia fines del siglo XVIII, Alejandro Malaspina<sup>10</sup>, durante la expedición de exploración que hoy en día se conoce con su nombre, registró la existencia de esta creencia entre la población *pewenche*, habitante de la región cordillerana:

Entre los pechuenches consultados al machi sobre las causas de muerte inopinada, éste inmediatamente abre el costado derecho del cadáver y consulta el hepar o la hiel; si ésta se halla llena y limpia, caracterizan la muerte de natural, pero si se encuentra la bilis exaltada, inmediatamente infieren que la muerte no es natural, y en este caso deben pronunciar arbitrariamente el delincuente, el cual no tarda en ser castigado de muerte (...). Son ellos igualmente quienes después de una pérdida considerable atribuyen la causa a cualquier individuo que caracterizan de brujo o autor del maleficio (Malaspina, 2004: 572).

Más allá de las diferencias puntuales que se puedan identificar en las citas antecedentes, consideramos que las coincidencias que presentan son significativas ya que estas descripciones, además de ser relativamente contemporáneas, refieren a tres regiones claramente diferenciables dentro del área arauco-pampeana. En tal sentido, mientras que Falkner y Redrado comentan lo que sucedía en los extremos geográficos oriental y occidental, Malaspina refiere cómo esta cuestión se manifiesta en la Cordillera de los Andes, región central en la articulación espacial del territorio nativo. Así, la lectura conjunta de estos fragmentos nos permite verificar no solo el alto grado de dispersión, sino también la coherencia que estas creencias acerca de la agresión mágica exhiben a través de toda el área arauco-pampeana.

Acerca de estas cuestiones durante el siglo XIX, contamos con una gran cantidad de fuentes, entre las que podemos destacar aportes como los de Santiago

---

<sup>10</sup> Alejandro Malaspina (1754-1809), noble y marino italiano al servicio de España, brigadier de la Real Armada, quien entre 1788 y 1794 dirigió una expedición de exploración científica que recorrió buena parte de los territorios americanos y de la Oceanía.

Avendaño<sup>11</sup>, quien permaneció como cautivo poco más de siete años entre los *rankülche*, o Claudio Gay: “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: 255).

Temen mas a la astucia infernal de las brujas porque creen que estas pú Calcú, hacen daño del modo mas dicimulado hé invariablemente ya contocando a una criatura ya porque le héchan en la comida una particula de veneno mandado por el diablo, y que éste vá derecho a la hiel la cual se aumenta gradualmente por el tiempo de seis lunas y al cabo de este plaso la hiel ya rrebosá y muere sin rremedio (Archivo Estanislao Zeballos del Complejo Museográfico “Enrique Udaondo”, Carpeta Manuscritos, Guerra de Frontera [AEZ – CMGF], f. 566).

Un aspecto que consideramos importante a destacar en relación con la documentación histórica correspondiente a este período es que, si bien es posible encontrar información que nos permite profundizar nuestra comprensión de estas dinámicas, en su mayoría las descripciones elaboradas en este período tienden a reiterar cuestiones que ya habíamos podido registrar en testimonios previos. Por lo tanto, desde mediados del siglo XVIII, contamos con una imagen relativamente completa acerca del sistema de creencias, sujetos involucrados, prácticas y sentidos sociales asignados en base a las fuentes históricas disponibles.

A través del recorrido realizado pudimos rastrear la existencia de un sistema interpretativo de la realidad mediante el que las sociedades indígenas de la región explicaban las causas de la muerte o la enfermedad. En este sentido, observamos que esto no se limitaba a una consideración acerca de estas temáticas, sino que implicaba también un conjunto de acciones llevadas a cabo por distintos especialistas que tenían como objetivo contrarrestar los efectos nocivos de los embates de los *kalku*. Teniendo en cuenta este conjunto de ideas consideramos necesario realizar una conceptualización del *kalkutun* en los términos antropológicos de brujería a partir de diversos referentes teóricos. El primer aporte incorporado fue el trabajo de Edward Evan Evans-Pritchard (1976) sobre brujería, magia y oráculos entre los Azande, del que destacamos como aporte fundamental la noción de la brujería como sistema interpretativo de la realidad que permite comprender las

---

<sup>11</sup> Santiago Avendaño (1835-1874) fue tomado cautivo con siete años durante una incursión en el sur de Santa Fe, y luego adoptado por la familia de Caniucal, sobrino del cacique Pichuiñ. Convivió entre sus captores por más de siete años, en los que pudo conocer a fondo la lengua, las prácticas sociales y las creencias, hasta que logró fugarse. Durante la década de 1850 se asentó en la campiña bonaerense, donde fue requerido como intérprete y lenguaraz en reiteradas ocasiones (Salomón Tarquini, 2006: 122 y siguientes).

circunstancias concretas en que suceden los hechos desgraciados. El segundo aporte corresponde a Mary Douglas (1970), quien destaca que, más allá de las particularidades que la definición de los brujos pueda presentar en distintas sociedades, el análisis intercultural comparativo muestra que estos tienden a ser considerados como agresores y embusteros que recurren a medios impuros para dañar lo indefenso. Por último, recurrimos a Marc Augé (1974), quien, en línea con la concepción sistémica, señala que la idea de brujería refiere tanto al conjunto de creencias que una población determinada comparte con 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.

Una aproximación de este tipo implica que para abordar un fenómeno como el *kalkutun* es necesario explorar no solo el fundamento de estas creencias o las acciones que implica la agresión, sino también el rol desempeñado por los especialistas involucrados, la secuencia de acciones desarrolladas y la consideración social que estas actividades merecían. En base a los aportes mencionados, elaboramos una conceptualización del *kalkutun* en los términos propuestos de brujería como forma idiosincrática de las sociedades indígenas de la Araucanía, las Pampas y Norpatagonia para interpretar el origen de la enfermedad o la muerte. Teniendo en cuenta que sobre una base cultural común las diversas parcialidades presentan particularidades regionales, creemos que una definición no taxonómica permite una mejor aproximación a estas dinámicas. Así, explicitando el fundamento de la creencia, el sentido y las formas de la agresión se hace posible analizar como parte de un mismo fenómeno distintas experiencias registradas entre los siglos XVI y XIX, cuya variabilidad se vincula con el proceso histórico de transformación y adaptación que estas sociedades atravesaron.

En cuanto a la cuestión de las implicancias sociales, se observa que la detección del *kalkutun* conllevaba una serie de acciones que tenían como objetivo tratar a la víctima e identificar al victimario para que los parientes de la víctima pudiesen cumplir con las obligaciones sociales que la situación imponía. Al verificar que la afección surgía de una agresión mágica, intervenían los *machi*, quienes practicaban el *machitun*:

Otros efectos he visto admirables de curas que cada día hacen otros machis, particularmente contra veneno, que es la enfermedad en cuya cura son mas eminentes (...) comenzó ella a aplicar sus remedios y darle sus yerbas; y un día, cuando le pareció que estaba ya el cuerpo bien dispuesto para lanzar el veneno, hizo traer una gran fuente de plata, y delante de mucha jente, comenzando el caballero a sentir bascas en el estómago, hecho a vista de todos la ponzoña que mucho tiempo antes le habian dado envuelta en unos cabellos, los cuales también lanzó y quedó bueno y sano (Ovalle, 1888: 9-10).

Estos Machis, ô Medicos de la tierra aplican algunos remedios naturales (...) pero aun estos remedios mezclan muchas Supersticiones de palabras (...). El remedio generico para toda enfermedad es chupar al enfermo en la parte q.<sup>e</sup> mas le duele (...). Otros remedios tiene puramente Supersticiosos, y Diabolicos, porque solo interviene cantar y baylar al son del tamborcillo al rededor del enfermo, con palabras impertinentes, ceremonias, y ademanes (...). Siempre chupan al enfermo y fignen q.<sup>e</sup> le sacan el Huecuvu en figura de Culebra, de Lagartija, ô de Flecha, Palito, ô Dientecillos, â estas cosas q.<sup>e</sup> sacan llaman Huecuvu, q.<sup>e</sup> es en donde estaba el daño, q.<sup>e</sup> al enfermo havian hecho los Brujos. (AF-CCh., Libro 3:f. 251vta.-252).

Da principio tocando la dicha tambora, y entonando unas alabanzas (...) para animar y preparar el espíritu (...) pronto sale de su cuerpo y va a consultar con dios fingiendo un violento desmayo, (...) si vivirá o no el enfermo. Acto continuo se acerca al doliente y le hace resonar el instrumento por encima del cuerpo da unos cuantos brincos, marca el paso en un mismo lugar y pide los cuchillos caldeados que de antemano están en el fuego (...) y preguntando al enfermo donde le duele (...). Tantea ella y cuando cree encontrar causa en alguna parte del miembro afectado, moja la mano en agua fría y haciendo el aparato que los ha aplicado a su mano (...) se la pasa como sobándose el cutis con ella (...) tira su instrumento al suelo, y cae de espaldas” (AEZ – CMGF: f. 535 y 536 vta.).

Este ritual terapéutico, orientado a tratar específicamente las afecciones causadas por medios sobrenaturales, constituye un tipo de performance particular que busca la recuperación de los sujetos mediante la aplicación de elementos tanto naturales como sobrenaturales. Dichas prácticas, “supersticiosas” y “ridículas” a los ojos de los observadores occidentales, eran fundamentales dentro del proceso terapéutico, puesto que representan la lucha que los *machi* entablaban contra los *wekufu*, responsables del estado de enfermedad. En este sentido, el trabajo sobre el cuerpo de la víctima y la remoción de elementos extraños representa la materialización del daño con el objetivo de generar eficacia simbólica respecto a su accionar terapéutico.

Además de la participación de los *machi* es fundamental el rol jugado en estos casos por los *llihua* o *duguve*, los adivinos, quienes, como vimos anteriormente, mediante una serie de procedimientos se encargaban de descubrir la identidad del victimario y sus motivaciones: “Sucede de ordinario qe quando muere algun. Cazique o algún indio de respeto luego consultan a sus Adivinos preguntando quien fue el qe con sus hechizos causo la muerte” (AF-CCh., Libro 3, 231).

Le preguntaron que si sanaría el enfermo; a que respondió que sí, aunque sería tarde, porque la enfermedad era grave (...). 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 (Núñez de Pineda y Bascuñán, 1863: 160-161).

Hay también consejeras agoreras, que son el oráculo de los salvajes. Todo lo que la agorera dice se cree sin reflexión alguna. Cuando muere alguno se consulta al respecto a la agorera. Si ella indica quién es el que tiene el *gualichu* el sindicato muere también y sin remedio si es uno, o todos los miembros de una familia, si así lo hace saber la agorera, sea quien fuere y esté donde estuviere (Arnold, 1970: 97).

Teniendo en cuenta que la consideración general es que los *kalku* establecen una relación de tipo predatorio con las comunidades, la necesidad de conocer su identidad persigue un doble objetivo: el resarcimiento del daño y la profilaxis social.

El primero de ellos se vincula con la noción de deuda en tanto obligación de compensación por los daños ocasionados, eje en que se estructura la legalidad indígena (Föerster, 1991: 194). Así, ante situaciones de enfermedad o muerte, la intervención de los adivinos permitía que los parientes e integrantes del grupo de la víctima pudiesen cumplir con las obligaciones que esta situación imponía

barbaros ritos, y Supersticiones, y entre ellos el de curarse con Machis de cuya Curacion resultaban muchas muertes e injusticias de gente inocente por que (...) atribuyen el daño o la muerte a personas determinadas contra las cuales sale luego la Parentela toda armada a matarlas y si libran bien, Rescatan estos inocentes sus Vidas con los cortos bienes q<sup>e</sup> tienen entregando a la parentela y familia del enfermo o ya difunto hasta sus hijos o hijas para que los vendan (AF-CCh., Libro 2, f. 30).

En lo que hace a la profilaxis, esta se vincula con la relación predatoria que el *kalku* establecía con las comunidades. Partiendo de la idea de que los *kalku* atentaban contra las posibilidades de subsistencia del propio grupo, su eliminación física y la de todos sus supuestos cómplices, se presentaba como un deber ineludible para la salvaguarda de la sociedad: "Para que los brujos no puedan hacer daño, es decir, por un sentimiento humanitario, los matan. Muchos caciques los hacen quemar. Esto es lo mejor, para que no puedan hacer más daño" (Claraz, 2008: 124).

Cuando el Adivino o Adivina ha dado su fallo contra algunos, es necesario morir: el Adivino es infalible, la sentencia es por con-

siguiente irrevocable. Es forzoso que el padre consienta, (sino lo entrega) en la muerte del hijo, este en la del padre, el marido en la de la mujer, y al contrario: la sentencia se ha dado, los brujos (...) es preciso concluyeran sin misericordia (Palavicino, 1860: 51).

Sin embargo, debemos destacar que, a pesar de estas nociones acerca de los *kalku* y de las obligaciones sociales tendientes a su eliminación, el destino de estos sujetos no se encontraba determinado. En este sentido, la posición social del inculpado, su edad, género y su capacidad de movilizar capitales económicos y políticos, así como de generar adhesión, cumplían un rol fundamental en la definición de su destino.

Como todos los asesinatos concluyen con un pago o compensación, sucede a veces que el supuesto brujo ofrece ese pago como ocurrió con respecto a un gran cacique cerca de Maquehua que fue acusado de brujo (...). Como este cacique era poderoso, más de doscientos indios se reunieron para ir hacerlo un malón, y fueron los padres del difunto quienes empezaron a dar los primeros golpes; el cacique al no poder resistir ofreció el pago y dio veinte vacas, dieciséis yeguas y diferentes objetos más (Gay, 1998: 84).

Consultado el cirujano-hechicero, que tiene siempre algún contrario que no mira de buen ojo, delata a este como causante y lo condena a la enemistad de la familia del enfermo. Si este es de familia rica y fuerte y el causante pobre, este es estropeado, sea hombre, sea mujer, multado con animales o prendas de plata, y en caso de muerte, se le destina el mismo fin; sin embargo, a veces ambos tienen parientes y amigos valientes, la guerra se declara entonces, y de la de las familias se llega a la de las tribus (Moreno, 1942: 123-124).

Consideramos que esto es una cuestión de importancia central ya que nos permite advertir la distancia presente entre las nociones o consideraciones en torno a la agresión mágica a nivel cosmológico y la resolución en la realidad de los conflictos planteados. Esta situación es otro de los elementos que da cuenta de la complejidad existente y que nos motivó a analizarlas en profundidad prestando especial atención a los sujetos involucrados.

## **Palabras finales**

Considerando lo desarrollado hasta el momento, para finalizar creemos pertinente comentar brevemente los supuestos o ideas que guiaron nuestro trabajo.

En primera instancia, se verifica que la creencia en los nocivos efectos del *kalkutun* es compartida por las sociedades indígenas de la Araucanía, Pampas y Norpatagonia durante todo el período abordado. Esto nos permite afirmar que nos encontramos frente a una estructura de pensamiento, proveniente ya desde tiempos prehispánicos, cuya perdurabilidad en el tiempo permite considerarla como un fenómeno de larga duración en términos de Braudel (1958: 731). Su eficacia como sistema interpretativo de la realidad con respecto a hechos desgraciados como la enfermedad o la muerte implicaba una fuerte presencia de estas nociones en la vida cotidiana de las distintas parcialidades. En este sentido, destacamos dos cuestiones. Por un lado, el hecho de que se consideraba que cualquier sujeto —sin importar su género, edad, riqueza o jerarquía social— podía llevar a cabo estas formas de agresión o estar vinculado a ellas. Por el otro, que a pesar de que es posible identificar ciertos elementos que parecen haber sido incorporados debido al contacto con poblaciones europeas, este modo de percibir la realidad es idiosincrático ya que priman los elementos ideológicos nativos, dando sentido y significatividad social a estas dinámicas.

En segundo lugar, que tanto la creencia como la práctica del *kalkutun* se revelan como un hecho social total en los términos de Hubert y Mauss (1902-1903), ya que estas dinámicas exceden la mera cuestión religiosa y se vinculan estrechamente con la organización de las sociedades indígenas del área arauco-pampeana. Teniendo en cuenta esto es que nos propusimos explorar la relación existente entre el fenómeno del *kalkutun* y diversas dinámicas o aspectos sociales con la intención de conocer las particularidades de cada situación. Así, pudimos abordar no solamente la cuestión de la creencia, los sujetos involucrados, las entidades a las que apelan y las prácticas llevadas a cabo, sino que fue posible analizar distintos aspectos sociales y culturales vinculados con la disputa política y las consideraciones de género o edad de los supuestos *kalku*.

## **Bibliografía**

### **Fuentes**

Archivo Estanislao Zeballos del Complejo Museográfico “Enrique Udaondo”, Carpeta Manuscritos – Guerra de Frontera, Avendaño, Papeles.

Archivo Franciscano, Colegio de Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán, Libro 0, fs. 22-39 – Junta Gubernativa “Descripción del obispado de Concepción”.

Archivo Franciscano, Colegio de Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán, Libro 2, fs. 24-71 – Huever, Baltasar “Misiones entre los indios de Chile”.

Archivo Franciscano, Colegio de Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán, Libro 3, fs. 228-247 – Anónimo (1774), “Notas que se deben hacer en esta Carta Respuesta del Sor. Gobernador de 28 de noviembre de 1774 y sirven del sumpelto. a la respuesta”.

Archivo Franciscano, Colegio de Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán, Libro 3, fs. 246-255 – Redrado, Ramon (1775), “Relacion de los Yndios de la dos Jurisdicciones de Chile y de Valdivia Y de sus Inclinationes errores, y costumbres Misión de Arauco”.

Archivo General de la Nación, Sala X: 23-07-03 – “José Seguí a Manuel Corbalán, 1 de diciembre de 1841”.

Arnold, Prudencio (1970), *Un soldado argentino*, Buenos Aires, EUDEBA, [1893].

Claraz, Georges (2008), *Viaje al río Chubut: Aspectos naturalísticos y etnológicos (1865-1866)*, Buenos Aires, Ediciones Continente.

Falkner, Thomas (1774), *A Description of Patagonia and the adjoining parts of South America, with a grammar and a short vocabulary, and some particulars relating to Falkland's Islands*, Hereford, C. Pugh.

Fanelli, Antonio (1929), “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 Bibliográfica por J. T. Medina”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, t. LXI, n° 65, pp. 96-148, [1698].

Febrés, Andrés (1765), *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*, Lima, en la Calle de la Encarnación.

Gay, Claudio (1998), “Viaje a la Araucanía en 1863”, en Inostroza Córdova, Iván (comp.), *Etnografía mapuche del siglo XIX. Fuentes para la Historia de la República, vol. XIII*, Santiago de Chile, Centro de Investigación Diego Barros Arana, pp. 45-106.

---- (2018), *Usos y costumbres de los Araucanos*, Santiago de Chile, Penguin Random House.

González de Nájera, Alonso (1889), *Desengaño y reparo del Reino de Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Ercilla, [1614].

Guevara, Tomas (1913), *Las últimas familias i costumbres araucanas*, Santiago de Chile, Imprenta Barcelona.

Guinnard, Auguste (1941), *Tres años de cautividad entre los Patagones*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, [1856].

Malaspina, Alejandro (2004), "Descripción física del terreno y habitantes de las costas comprendidas entre Chiloé y Coquimbo", en Sagredo Baeza, Rafael y González Levia, José (eds.), *La Expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, pp. 569-582, [1790].

Moreno, Francisco (1942), *Reminiscencias de Francisco P. Moreno. Versión propia documentada. Recopilada por Eduardo V. Moreno*, Buenos Aires, Sin mención a la casa editora.

Núñez de Pineda y Bascañán, Francisco (1863), "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, pp. 1-549, [1673].

Ovalle, Alonso (1888), "Histórica Relación del Reino de Chile", en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, vol. 12-13, Santiago de Chile, Imprenta Ercilla, pp. 2-368, [1646].

Palavicino, Victorino (1860), *Memoria sobre la Araucanía por un misionero del Colegio de Chillán*, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión.

Sors, Antonio (1921), "Historia del Reino de Chile, situado en la América Meridional, que hace relación de la población de los españoles en él: de las tierras de los Indios naturales, sus costumbres, y ubicación: del sistema conveniente para reducirlos a la obediencia de Su Majestad", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, t. XXXIX, n° 43, pp. 163-199, [1780].

Valdivia, Luis (1606), *Arte y gramática de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionario*, Lima, Francisco del Canto.

Vivar, Jerónimo (1988), *Crónicas de los reinos de Chile*, Madrid, Historia 16, [1558].

## **Bibliografía referida**

Arias, Fabián (2009), "Las clasificaciones jesuitas del mundo indígena pampeano-patagónico. El caso de Tomás Falkner, SJ, 1744-1774", *Sociedades de Paisajes Áridos y Semi-Áridos*, vol. I, pp. 225-250.

Augé, Marc (1974), "Les croyances à la sorcellerie", en *La construction du monde*, Paris, F. Maspero, pp. 52-73.

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

Braudel, Fernand (1958), "Histoire et Sciences sociales: La longue durée", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 4, pp. 725-753.

Douglas, Mary (1970), "Introduction: Thirty Years after Witchcraft, Oracles and Magic", en *Witchcraft, Confessions & Accusations*, Londres, Tavistock, pp. XIII-XXXVIII.

Evans-Pritchard, Edward Evan (1976), *Magia, brujería y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, [1937].

Favret-Saada, Jeanne (2008), "Brujería", en Bonte, Pierre e Izard, Michael (comps.), *Diccionario Akal de etnología y antropología*, Madrid, Akal, pp. 132-135.

Föerster, Rolf (1991), "Guerra y aculturación en la Araucanía", en Pinto Rodríguez, Jorge (ed.), *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Temuco, Editorial de la Universidad de la Frontera, pp. 169-212.

----- (1993), *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Hubert, Henri y Mauss, Marcel (1902-1903), "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, t. 7, pp. 1-146.

Salomón Tarquini, Claudia (2006), "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, pp. 119-135.