
TRES NOTAS SOBRE PLANTAS MEDICINALES EN RITOS DE SANACIÓN Y MALEFICIO (CHILE, S. XVIII)

*Eduardo Valenzuela A.**
Universidad de Chile

El presente artículo busca aproximarse a los usos de plantas consideradas medicinales, en procesos por heterodoxia en Chile colonial (S.XVIII). Se proponen lecturas alternativas para la utilización de hierbas como el culén, la miyaya y el foye (canelo), a partir de sus usos específicos en contextos de maleficio y heterodoxia, y de tres problemas centrales: el rito de expulsión de serpientes, el uso de hierbas para evadir el castigo de la justicia civil, y la variabilidad presente en los discursos ligados al uso del canelo.

Palabras Claves: Plantas Medicinales - Brujería- Heterodoxia – Indígena – Colonial

THREE NOTES ON THE USE OF MEDICINAL PLANTS IN CURATIVE AND BEWITCHMENT RITUALS (CHILE S.XVIII)

This article intends to do an approach to the use of plants –considered medicinal–, in judicial processes involving heterodoxy in colonial Chile (S.XVIII). Different point of views are offered towards the use of herbs such as the «culén», the «miyaya» and the «foye» (cinnamon tree), especially their specific uses in witchcraft and heterodox practices. In this context, three central topics will be analyzed: the snake expulsion ritual, the use of herbs to avoid punishment from the civil justice, and the variability of the discourses related to the use of the cinnamon tree.

Keywords: Medicinal plants, witchcraft, heterodoxy, indigenous, colonial.

* Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Magíster en Historia mención Etnohistoria, Universidad de Chile. FONDECYT 1090110. E-mail: ejvalena@uc.cl

I.- Introducción

LA LEGITIMIDAD DEL USO DE HIERBAS EN LA SANACIÓN fue, desde temprano, una problemática de difícil resolución para la Iglesia. Más de mil doscientos años antes de los procesos que abordaremos en este trabajo, hombres como el padre Martín de Braga (510-579) establecían anatemas sobre sus posibles usos heterodoxos. En las líneas del *Correctione Rusticorum*, sermón a los suevos que constituye una síntesis del II Concilio de Braga, celebrado 572, el religioso toma conciencia de una problemática fundamental: las campañas de extirpación idolátrica y evangelización no habían tenido los resultados esperados entre los habitantes del pagus, los rústicos, ignorantes, la gente del campo¹.

Se establece la prohibición de dar culto a los elementos de la naturaleza y a la luna (Canon LXXII), de celebrar diversiones gentílicas (Canon LXXIII) o de dirigir plegarias a diosas paganas para propiciar el trabajo (Canon LXXV). Sin embargo, al referirse a las yerbas medicinales, no se negaba su recolección, tampoco su utilización. El problema radicaba pues, en el rito que acompañaba su uso. Era posible pues beneficiarse de toda planta medicinal siempre y cuando fuese hecho junto al símbolo divino (LXXIV), es decir, mientras se reconociese que el poder oculto de la planta, su efectividad, tuviese como fuente el poder de Cristo.

Para un escritor cristiano como San Agustín de Hipona (354-430 d.c), su uso heterodoxo no era reflejo de los usos supersticiosos, propio de ignorantes, sino de una efectiva intromisión demoníaca². Aun no estaban creados los marcos conceptuales para llevar esta relación lógica al modelo estereotipado de la demonolatría de las brujas, proceso que se irá desarrollando hasta eclosionar en torno al S.XIV, y que ingresará con el mundo hispano a América.

Basta leer a Alonso de la Peña³ para constatar las fuertes continuidades en la manera de aproximarse a la sanación y los usos de las hierbas. En su «Itinerario para Parrocos de

¹ BRAGA, MARTÍN de: «De Correctione Rusticorum». Texto tomado de: «Obras completas de Martín de Braga», edición y traducción realizada por Ursicino Domínguez del Val, Fundación Universitaria Española (Madrid 1990) quien a su vez utiliza la edición de C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, (New Haven 1950).

² KIECKHEFER, RICHARD: «La Magia en la Edad Media». Novagrafik, Barcelona, 1992. (pp. 19).

³ Don Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687) fue Obispo de Quito.

Indios», define las llamadas vanas observancias desde el antiguo paradigma medieval de las virtudes naturales y preternaturales:

«Esta vana observación se halla en palabras, en ceremonias supersticiosas que usan, y en medicinas que aplican para curar enfermos, o dar buena dicha a los desdichados: y para conocer esta vanidad, ponen los Doctores por regla general, que midan y cotejen la causa con el efecto: si este excede y sobrepuja la virtud natural de la causa, señal es de que lo obra el demonio»⁴.

Existe, pues, una aceptación tácita de que las hierbas poseen propiedades curativas que pueden ser usadas siempre y cuando el contexto de uso no sea supersticioso –idea presente en el ya citado canon del *Correctione Rusticorum*– ni produzca efectos que excedan sus características naturales. Acercándonos al espacio de nuestros procesos podemos observar como algunas de estas ideas se encuentran en El Sínodo de Salcedo, celebrado en 1626 en Santiago. La constitución tercera castiga el acudir a las Machi para curar enfermedades, pero diferencia dos formas de curación:

«Item ordenamos y mandamos que en delante no permitan (...) llamaren machis para curarse con ellas por medio de invenciones del demonio o con hierbas que ofrecen al demonio con señales o gestos supersticiosos, los punimos y castigamos con la dicha excomuni6n mayor dicha en la constituci6n antecedentes, y a los indios o indias, negros o negras que hicieren las cosas sobredichas as6 mismo sean castigados con las penas puestas en la primera constituci6n»⁵.

Las Machi sanan por invenciones del demonio o con hierbas. Esta distinción es capital. Explícitamente se señala que un primer tipo de sanación corresponde simplemente a invenciones –leeremos luego, ficciones– propias de las vanas observancia que De la Peña expone en su «Itinerario...». De las hierbas utilizadas con fines curativos solo se cuestiona, nuevamente, el contexto de su uso. Para comprender a cabalidad la legitimidad e ilegitimidad ofrecida por los espacios de ejercicio de la sanación, no tenemos más que revisar el otro lado de la banda.

La Botica de los Jesuitas, instituci6n establecida en torno a 1613 para satisfacer las necesidades de la Compañía y su Colegio, nos ofrece una muestra excepcional del tipo de remedios que circulaban en el Santiago colonial. Hablamos de circulaci6n porque la Botica

⁴ DE LA PEÑA, ALONSO: «Itinerario para Párocos de Indios. En que se tratan las materias mas particulares tocantes a ellos para su buena Administraci6n». En: Anuario Hist6rico Jur6dico Ecuatoriano IX, Quito, 1985. Lib. II, Trat. V. Secc. III

⁵ «Sínodo Diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626, por el ilustr6simo señor Francisco Gonz6lez de Salcedo». Const. III. Transcripci6n y notas por OVIEDO CAVADA, Carlos: *Revista Historia*, (3): 313-360, 1964.

dejó de ser exclusivamente utilizada por los Jesuitas y abrió sus puertas a los vecinos de Santiago. El secuestro de bienes producido por la expulsión de los Jesuitas de los territorios durante la administración del hermano José Zeitler, permitió un inventario de todos los compuestos, polvos, jarabes y sustancias presentes en la botica. Junto a plantas con propiedades medicinales concretas y reconocidas, químicos paliativos de enfermedades, y un sin fin de aguas, bálsamos y otros compuestos, se señalan: Bálsamo y Aceite de grasa humana, de Cachorros, de Zorros, de Lombrices y de Alacranes. Jalea de Cuernos de Ciervo, Piedra Infernal. Polvos de Sapos, De Víbora y de Cráneo Humano. Ojos de Cangrejo, Uña de la Gran Bestia. Todos con su valor en reales⁶.

Si el contexto de uso es, en suma, la línea divisoria entre una práctica lícita y otra proscrita, las causas por heterodoxia nos ofrecen un escenario cargado de signos, rasgos, rastros y antecedentes que nos permiten observar a determinadas plantas al servicio de nuevas necesidades. El presente trabajo tiene por objeto abordar esta problemática a partir del seguimiento y análisis de los usos de tres plantas concretas –Cachanlahuen, Miyaya y Foye– dentro de un conjunto de causas por hechicería y brujería sostenidas contra indígenas. Los procesos, llevados por la justicia ordinaria durante el S. XVIII en el territorio centro-sur de Chile, son causas criminales por homicidio o daño físico contra terceros, donde el ejercicio de la heterodoxia constituye únicamente un antecedente, y no el fin último de los procesos. Esta idea se sintetiza en una palabra, frecuentemente presente en las causas: maleficio.

Maleficio es el medio preternatural para causar el daño. Se expresa indistintamente como un saber que el hechicero posee para articular distintas sustancias –muchas veces inocuas– en dispositivos mágicos que desencadenan el daño, o como en una potestad, entregada por el demonio mediante pacto latréutico (de adoración) para causar daño a los enemigos. Constituye la herramienta característica tanto del hechicero como del brujo⁷.

⁶ LAVAL, ENRIQUE: «Botica de los Jesuitas de Santiago», *Biblioteca de Historia de la Medicina en Chile*, Asociación Chilena de Asistencia Social, Santiago, 1953. Resulta interesante constatar que prácticamente la totalidad de las sustancias inventariadas en el secuestro de bienes de la Botica de los Jesuitas –incluidas las más curiosas– siguen plenamente en circulación en 1813, como se observa en la «Tarifa o Regulación de los Precios de los Medicamentos Simples y Compuestos» llevada a cabo por el Tribunal del Proto-Medicato por orden de la Junta de Gobierno de Chile. Más aun, la lista incluye todas las boticas en funcionamiento y estandariza los valores a que deben venderse. Ver: TOURNIER, LEÓN: «Drogas Antiguas en la medicina popular de Chile». Con anotaciones del Dr. Lenz. *Anales de la Universidad*. Tomo CXXVII, Año 68. Santiago, 1910. Aunque desconocemos los usos de sustancias como el Polvo de Sapo, el Aceite Humano o de Zorro, es muy probable que su uso estuviese respaldado implícitamente por el concepto medieval de las sustancias «simpáticas» y «antipáticas», descrito por J. Frazer. En dicha lógica operan relaciones de afinidad y repulsión simbólica en las lógicas de causa y efecto. Así, el combate de la fiebre podía hacerse con sustancias de animales percibidos como «húmedos» y «fríos», ya que constituye la antítesis natural de la dolencia. Un tambor confeccionado con cuero de lobo permite poner en fuga un rebaño de ovejas, al ser este su enemigo natural. KIECKHEFER, RICHARD: «La magia en la edad media». PP. 21.

⁷ Para una propuesta de lectura respecto a la hechicería y brujería en Chile colonial, vistas como prácticas independientes y sujetas a modelos cognitivos distintos, ver: VALENZUELA, EDUARDO: «Matrices de comprensión: la formación del modelo judicial de la brujería en Chile Colonial (S.XVIII)». Tesis de grado Magister, Escuela de Postgrado, Universidad de Chile, Santiago, 2011.

Los casos que analizaremos presentan a plantas indígenas, algunas largamente presentes en los estudios de campo antropológicos, vinculadas de una forma u otra al maleficio y, por tanto, exigiendo de éstas nuevos usos acordes a los nuevos contextos que exigen.

II.- De Vermii

Todas las causas por hechicería y brujería tienen su origen en una denuncia de *maleficio*: alguien produce un daño a un tercero, o se le incrimina por ser responsable de su muerte. El método probatorio de la presencia de malas artes se desarrolla inicialmente por antítesis, ante la imposibilidad de los médicos –en el terreno de la medicina oficial o permitida– o de los machi –en cuanto a la medicina indígena– de poder dar con un diagnóstico adecuado para la enfermedad. A partir de este punto, las especulaciones llevan a los afectados a suponer la presencia de *malas artes*.

El proceso a la española doña Juana Codosero en el año 1693 es un ejemplo paradigmático⁸. Tras una larga enfermedad, que incluyó episodios de fuertes desórdenes comportamentales, el Capitán don Juan Gutiérrez fue encontrado muerto y, su esposa, sindicada como culpable. Los vecinos de doña Juana presumían el uso de Sesos de Asno en la confección de venenos, los que habrían «enlesado» al Capitán hasta causarle finalmente la muerte⁹. La inocencia de la mujer pudo probarse únicamente tras la intervención del Licenciado Joseph Davalos, médico convocado por la Real Audiencia para presentar un informe que pudiese dilucidar este problema. Tras un exhaustivo análisis, que incluyó la autopsia del Capitán Gutiérrez, el licenciado Davalos sentenció que la causa de enfermedad había sido gota coral (epilepsia) y que los Sesos de Asno eran sustancias inocuas. La presencia de este médico en el proceso pudo cambiar el eje de análisis del juicio, desde el terreno del maleficio al de la medicina racional. En las causas donde este fenómeno no se dio –la gran mayoría– la diagnosis se produjo a partir de la observación de otros signos. Algunos alarmanamente explícitos.

La presencia de serpientes menores o culebras como rasgos sintomáticos del maleficio constituye un lugar común en la heterodoxia. Ampliamente difundido en la iconografía europea a partir de los grabados que abordaron la cuestión de la brujería, las serpientes menores –junto a sapos y lagartos, bajo la forma de «sabandijas»– progresivamente ocuparon un lugar central como signo categórico del ejercicio de las malas artes. En la causa por la defensa de la indiecita Petrona, capturada ilegítimamente por el Ministro de Campo don Antonio Garcés en Malloa el año 1711, las testificaciones incriminaron a un indio de

⁸ Este proceso, así como otros citados en este trabajo, es analizado en: VALENZUELA, EDUARDO: «Matrices de Comprensión...»

⁹ La relación entre los Sesos de Asno y el enlesamiento se ancla, nuevamente, en los tópicos de simpatía y antipatías señalados por J. Frazer. Ver final de nota 6.

nombre Francisco Zeron de haber enfermado a una tal Luisa de Campusano, hija de un capitán local. Según la declaración, las señales del daño causado por el indio Zeron se hicieron evidentes tras la intervención de una curandera de nombre Lucía. La testigo aseguró haber: «*vido a la dicha lucía sacar tres culebras las dos vivas y una muerta a dicha hija de castro de la garganta*»¹⁰.

Similar prodigio registraron los padres Diego de Torres y Melchor Venegas durante las visitas realizadas a La Ligua y Quillota el año 1610. En su informe estos misioneros jesuitas relataron la historia de una india que se negaba a ser purificada por el bautismo:

*«Y fue q la muger andua en dias de parir, y ni aun entonces quiso [bautizarse], llevo la hora, y pario una culebra, y un pedazo de carne como un pequeño pan con una boca en medio, y unos ojos como de sapo. Este monstruo uieron algunas personas españolas, la culebra no porque la india la escondio, preguntando su ama (que es una sra muy principal) a una hermana de la misma yndia, que si era verdad lo de la culebra respondió, que no la auia uisto, pero que si seria por que en su tierra auia parido otra...»*¹¹.

Podrían seguir enumerándose relatos en los cuales serpientes son expelidas por sujetos en contextos de heterodoxia, frecuentemente bajo la mano de un curandero, pero lo que nos ocupa es poder determinar la naturaleza de estos relatos. La respuesta más frecuente –y plausible, ciertamente– es considerar este rito dentro del universo mágico de la religiosidad indígena, a un nivel similar al del theriomorfismo o metamorfosis en animales, al vuelo extático, entre otros. Es una cuestión que ni siquiera se consigna como un problema en los estudios del fenómeno, anulado por el sentido común de reconocer la imposibilidad física –biológica– de alojar una serpiente y de expelerla en determinadas circunstancias. Una idea evidente, siempre y cuando estemos seguros de que usamos los mismos conceptos al hablar de serpientes.

En el proceso al mulato Domingo Rojas (Talca, 1765) encontramos, nuevamente, el modelo general del maleficio¹². Una mujer de nombre Juana Romero es víctima de las malas artes del mulato, quien le ofrece sanación a cambio de pasar una noche con él. Existe una variación en el relato, que puede entregarnos interesantes pistas: «[preguntado] *que como la abia curado y rresponde que con una bebida que le dio la yso bomitar un animalillo como un ylo colorado...*»¹³.

¹⁰ A. N. S. Fondo Real Audiencia, Vol. 2576. Pieza 3. Foja 44.

¹¹ FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS; INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS: «Documentos para la historia de Argentina». Tomo XIX (Años 1609-1614). Talleres Casa Jacobo Peuser, Bs Aires, 1982. PP.104.

¹² La transcripción completa de este proceso puede consultarse en: VALENZUELA, Eduardo: «Rei de los brujos: Introducción y transcripción del documento: Proceso a Domingo Rojas, mulato, por hechicero y vago. 1765». *Revista Universum*, N° 26 Vol. 1, I Sem. 2011, pp. 7-9.

¹³ A. N. S. Archivo Judicial de Talca. Legajo 233, p. 31, foja 5.

Desde la biología moderna, un «*animalillo como ylo*» es un vermiforme. El término, construido a partir de la voz latina «*Vermis*» (Gusano), permite agrupar animales que poseen características similares (forma alargada y sinuosa) dentro de un gran conjunto indeterminado. La clasificación científica moderna excluye de este conjunto a las serpientes, las cuales pertenecen al orden *squamata* junto a los lagartos, pero con toda seguridad tal división poseía escasa operatividad para los contemporáneos a los procesos. La diferencia entre una serpiente pequeña y un vermis de mayor tamaño resultaba, pues, mínima.

Sabemos de plantas con propiedades vermífugas o vermícidas siendo utilizadas en la herbolaria tradicional indígena. En el proceso llevado contra el indio Joseph de Acosta el año 1739 en Santiago, dentro de las indagatorias para probar su culpabilidad en el ejercicio del maleficio, se procedió a analizar el contenido de una «bolsita colorada» que este portaba. Entre las sustancias que conformaban el dispositivo mágico se identificó naranjillo, Quilmay y Quilén (Culén). Si bien los testigos del proceso, e incluso un machi de nombre Juan de León, testificaron contra el indio Joseph, este no dejó nunca de referirse al contenido del dispositivo era justamente para combatir las hechicerías. Señaló que el palito de Quilmay era utilizado por las machi para el dolor de cabeza, que la serpiente que las justicias habían querido ver era «*guerguero de huco*» o el esófago de dicha ave. Aunque la justicia insistió sobre el naranjillo y el Quilén (Culén), el indio Joseph no entregó información para algo que, quizás, le resultaba demasiado evidente. Las hojas del Culén (*Otholobium Glandulosum*) son, en efecto, vermífugas y activamente utilizadas en el combate del Piru o lombriz intestinal¹⁴, algunas de las cuales alcanzan dimensiones de hasta doce metros –como la *Taenia solium*– y envergaduras mayores a las de serpientes menores.

No es la única planta vermícida utilizada en la medicina indígena. El Cachanlahuen (*Centaurium Cachanlahuen*) posee tal circulación que incluso las justicias la usan de referencia para describir otras hierbas cuyos nombres desconocen, como ocurre durante la testificación de la india Mariela Tangolab en el proceso contra los Brujos de Chillán en 1749¹⁵. Se señala como etimología *Cachan* (dolor de costado) y *Lawen* (medicina), aunque encontramos también *Cachun* (Hierba) y *Lahun* (Lagarto)¹⁶. Más allá de esta curiosidad, efectivamente podemos constatar que la medicina indígena tenía plena noción del problema de los parásitos, y había encontrado formas efectivas –tanto químicas como rituales– de enfrentarlo.

¹⁴ CITARELLA, LUCA (comp.): «Medicinas y culturas en La Araucanía». Programa de atención primaria en salud, cooperación italiana. Editorial Sudamericana, Santiago, 1995. pp. 149.

¹⁵ «Ablando con Melchiora yndia a esta le dijo que tenía yerbas para que los jueces no la pudiesen coger ni que se metiesen con ella y que con efecto cojio una yerba que se las dio un yndio peguenche paresidas al que aca bulgarmente llamamos cachanlahuen y que estas las arrojé quando se confeso agora un año...». A. N. S. Fondo Real Audiencia, Vol 495, p4a. (Foja 101v).

¹⁶ DE VALDIVIA, LUIS: «Arte y gramática de la lengua que corre en todo el reino de Chile». Edición facsimilar. Sevilla. (1684).

El combate de las *vermii* es, simbólicamente el combate de las fuerzas malélicas. Como señala Gonzalo Aguirre Beltrán, la lógica atrás de estos ritos es la extracción de un *cuerpo extraño*¹⁷. Así como espinas, flechas y venenos proceden del mundo exterior y colapsan la salud del sujeto, determinadas artes –como el *maleficio*– podían enfermar a un sujeto «desde afuera». La solución era, por tanto, desalojar la materialización de esa enfermedad. En este caso, bajo la forma de la *Vermis*, la manifestación física y tangible de maleficio ocasionado. A la luz de estos antecedentes, es posible repensar los numerosos relatos de serpientes y culebras expelidas por maleficiados bajo las manos atentas de los curanderos, ya no únicamente como un procedimiento simbólico, sino como ritos con un innegable sustrato de realidad factual.

III.- «Para burlar la justicia»

Es conocido el uso de la *Datura stramonium* o Miyaya entre los mapuche. La planta, perteneciente a la familia de las solanáceas, posee probadas propiedades psicotrópica, como todas las del género *Datura*. Se caracterizan por poseer importantes concentraciones de alcaloides en las hojas y, por sobre todo, en sus semillas. Se ha determinado que los alcaloides presentes son atropina y escopolamina y los efectos que producen son alucinatorios, si su concentración es suficiente.

Un ejemplo de estas propiedades queda patente al observar el uso que la Miyaya ha tenido en la sociedad mapuche, donde la ingestión de semillas molidas ayudaría al control de niños con problemas comportamentales, todo sustentado en las fases de delirio que la intoxicación atropínica de esta planta produciría:

*«La modificación de la actividad mental producida por esta droga lleva a narcosis y delirio transitorios. Las finalidades del uso serían dos: una, para aconsejar al niño durante este trance, significando el acto una verdadera psicoterapia; y otra, como una especie de «droga de la verdad», puesto que no solo estimularía una especie de catarsis en el niño, sino que sus conductas manifestadas en la oportunidad permitirían predecir cual va a ser su personalidad futura e incluso sus aspiraciones cuando adulto»*¹⁸.

Tenemos noticias de su uso en procesos por heterodoxia desarrollados en el noroeste argentino durante el S.XVIII. Los casos de Santiago del Estero, analizados por Judith Far-

¹⁷ AGUIRRE BELTRAN, GONZALO: «Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial». Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, México D.F, 1973 [1963]

¹⁸ MEDINA, EDUARDO: «Uso de alcohol y otros psicotrópicos por los pueblos aborígenes hispanoamericanos» *Rev. Psiquiatría* (1993) X, 3: 29-36, Chile. Para un análisis sobre los usos del chamico-miyaya en las comunidades mapuche actuales ver: MUNIZAGA, CARLOS: «Uso actual de miyaya (*datura stramonium*) por los araucanos de Chile». *Journal de la Société des Americanistes*. 37, París. (reproducido en *Rev. Psiquiatría*, 1993, XLV. Santiago de Chile).

berman, son un buen punto de inicio para introducirnos en esta problemática¹⁹. En Santiago del Estero, en 1715, se sigue un proceso contra Juana Pasteles por hechicería. La mujer, india de encomienda de 55 años, señala bajo tormento, haber utilizados «polvos de hierba» para afectar a Juan de Tucumán, quien enloqueció por ingerir comida contaminada con estos polvos, y haber «encantado» a Elvira con la misma sustancia diluida en leche. Desconocemos si el documento original contiene la composición de estos «polvos de hierba» ya que los casos son parafraseados por la autora, pero sí son explicitados en otra de las víctimas, la india Ignacia, quien enfermó por ingerir una bebida que contenía semillas de Chamico, la que Juana Pasteles le habría dado a beber. ¿Es posible inducir que los polvos de hierbas señalados anteriormente pudiesen contener los ingredientes ahora explicitados? Creemos que el enloquecimiento de Juan de Tucumán y el encantamiento de Elvira, ambos presentes en la misma testificación y surgidos de la ingesta de un polvo indeterminado, podrían ser explicados de una misma forma, a partir de los ya mencionados efectos psicotrópicos del Chamico (*Datura stramonium*). El caso es especialmente sensible si consideramos que el contexto en que se desarrolla esta «intoxicación accidental» y sus consecuentes efectos alucinatorios es, justamente, el espacio de la heterodoxia como un delito de doble faz, criminal y de fe. Son, en este sentido, muy significantes los nombres populares con que se conoce esta planta: «trompeta de ángel» (por su forma) y «hierba del diablo» (¿por sus contextos de uso? ¿por sus efectos?). Un último elemento a mencionar sobre el caso de Juana Pasteles es la solución que propone para sus imputaciones. Cuando la justicia le urge sobre la recuperación de la india Ignacia, Juana señala que recuperaría su salud al consumir semillas de Cebil (*Anadenanthera Colubrina*) planta cuyas semillas poseen también un efecto alucinógeno, y que según los historiadores jesuitas Lozano y Dobrizhoffer, figura desde tiempo prehispánico en comunidades indígenas de Santiago del Estero y del Chaco, y cuyo rasgo más característico es la «privación del juicio» que produciría²⁰.

Existe otro uso de la *Datura stramonium*, mencionado por Carmen Gloria Olivos en un interesante análisis sobre herbolaria mapuche, que nos parece da la máxima relevancia²¹. Citando las indagaciones en terreno de Martín Gusinde, la autora observa el uso de la Mi-yaya como un poderoso anestésico, siendo utilizado en el contexto de parto para atenuar sus intensos dolores.

Este nuevo antecedente del uso de la *Datura Stramonium* podría permitirnos comprender un confuso pasaje del proceso de 1693, celebrado en Concepción contra un grupo de brujos que celebran «conciliábulos» en cuevas del sector. En dicho proceso, uno de los indígenas –la gran mayoría no bautizados ni hispano parlantes– de nombre Talcalabquen o

¹⁹ FABERMAN, JUDITH: «Las Salamancas de Lorenza». Siglo Veintinuno editoriales, Buenos Aires, 2005

²⁰ FABERMAN, JUDITH: pp. 188.

²¹ OLIVOS, CARMEN GLORIA: «Plantas psicoactivas de eficacia simbólica: indagaciones en la herbolaria mapuche» Chungará, Volumen Especial, 2004. Páginas 997-1014.

Talcalab, con la acostumbrada supresión de la última sílaba, fue preguntado sobre su rol en las «juntas». El cacique negó tajantemente haber estado presente en dichas reuniones. Las justicias insisten, argumentando que otros testigos le nombran como agente activo en las reuniones, y le amenazan con aplicación de tormento en caso de continuar su negativa. El cacique Talcalabquen continúa en negativa, dándose curso al cruel tormento del potro. El juez, antes de comenzar la tortura, pide a los lenguaraces que adviertan a Talcalabquen que «si el se muriese o tubiere efucion de sangre o se le siguiese mutilacion de miembro baia [bajaria] por su quenta y no por quenta del juez»²². Talcalabquen no se amedrenta, y se da efectivo inicio al tormento. Tras dar las primeras ocho liaduras (dos en cada extremidad) el juez vuelve a formular las preguntas, a las que Talcalabquen responde con negativas. Tras repetir este procedimiento en varias ocasiones, apretando más y más las ligaduras del tormento, el corregidor:

«(...) atendiendo a la suma negativa que tiene hecha y que esta naturaleza de jentes viven prevenidos de yervas con que para qualquier cossa se prevenien para poder negar dijo que se pare en el tormento con las cuatro bueltas dadas en cada liadura por ahora para proseguir en ello haciendo toda diligencia de que no pueda venir preparado (...)»²³

¿Es miyaya lo que Talcalabquen consumió para resistir a la justicia? Gussinde vuelve a darnos un antecedente de usos no rituales de este narcótico, algunos bastante instrumentales. Señala: «*los delincuentes, si beben [las semillas cocidas en vino] antes de darles los tormentos, no sienten dolor alguno por más que les aprieten los cordeles*»²⁴.

La similitud entre ambos pasajes resulta a todas luces evidente, y quizás nos permita comprender la variabilidad de usos que una misma hierba puede poseer en distintas circunstancias. Esta dicotomía es especialmente visible en otra planta de gran uso ritual mapuche: El Canelo, como se presenta a continuación.

IV.- Varillas de Encanto

«Clavan en el suelo un arbol de canelo, donde se les aparece el demonio, despues de habersele llamado incensandole con vocanadas de tabaco. Preguntanle por la enfermedad y el remedio con que ha de sanar el enfermo, y como

²² A. N. S. Sala Medina. Vol. 304, Rollo Ms. M85, Foja 28.

²³ A. N. S. Sala Medina. Vol. 304. Rollo Ms. M85. Foja 30.

²⁴ OLIVOS, CARMEN GLORIA: «*Plantas psicoactivas de eficacia...*» Munizaga, citado anteriormente, considera que estos usos del Chamico han variado al que señala Gussinde, mostrando como paulatinamente fue imperando su uso como corrector comportamental de los niños, vinculando esta variación en los usos a la absorción de la comunidad mapuche por el sector urbano.

el demonio les persuade que la enfermedad es vocado que otro le dio, para que trate de vengarse de el y trata luego el hechicero de sacarsele...»²⁵.

Este es el relato que realiza el padre Diego de Rosales al describir la operatoria que desarrollan las *machi* para el combate de la enfermedad. En ella el *Canelo* o *Foye* (*Drymis winteri*) desempeña un rol fundamental, como eje y centro del proceso curativo. Encontramos el mismo relato en Francisco Núñez de Pineda, con escasa variabilidad, y donde nuevamente el centro del rito está determinado por el *Foye* el cual, en esta ocasión es, acompañado por ramas de Laurel:

«Entramos ya de noche al sacrificio del cordero, que ofrecian al demonio... estaba cerca de la cabecera del enfermo un carnero liado de pies y manos, y entre unas ramas frondosas de laureles tenían puesto un ramo de canelo de buen porte, del cual pendía un tamboril mediano (...) una quita de tabaco encendida, de la cual a ratos sacaba el humo de ella (...) al cabo de haber incensado la rama tres veces, y al carnero otras tantas (...) le hizo descubrir el pecho y el estómago [al enfermo]»²⁶.

Este relato, que encontramos expresado en idéntica forma en Pedro de Córdoba, parece sintetizar un modelo de sanación que se mantuvo plenamente operativo y casi sin variabilidad al menos hasta fines del S.XVIII: un canto evocador en torno al *Canelo* (axis del rito), el sacrificio de un cordero, sahumero de tabaco, extracción con la boca del cuerpo nocivo, estado de éxtasis mágico, presencia de espíritus en el recinto, preguntas e intercambios con ellos, respuestas del origen de la enfermedad.

El *Canelo* no sólo está estrechamente ligado a los ritos de sanación, sino que su efecto positivo –en el terreno de las representaciones– se ve presente en otras áreas. Tal es el caso de los «Boquibuyes» o *Foye-Weyes* (Sacerdote del *Canelo*), descritos por Rosales como «un genero de sacerdotes (...) los cuales tratan de la paz y visten habito diferente»²⁷. A.M Bacigalufo –a partir de Horacio Zapater– señala un segundo tipo de investidura vinculada al *Canelo*, el del «Genboye» o «*Ngen-Foye*» (Dueño del *Canelo*), y reconoce que los *Foyeweyes* son electos para ejercer durante un período definido de tiempo, mientras que el cargo de *Ngenfoyes* es hereditario y permanente²⁸.

²⁵ ROSALES, DIEGO de: «*Historia general del reyno de Chile*». Cap. VIII. Citado por: CITARELLA, LUCA (comp.): «*Medicinas y culturas en La Araucanía*». pp. 81.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.* pp. 67.

²⁸ BACIGALUPO, ANA MARIELLA: «*La lucha por la masculinidad del Machi: políticas coloniales de genero, sexualidad y poder en el sur de Chile*». *Revista Historia Indígena* N° 6, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 1990. Nota 2, pp. 37.

Así son descritos también por los padres Melchor Venegas y el hermano Matheo, en la misión a los indios de Chiloé (1609-1614) quienes durante tal visita de Paz tuvieron un encuentro con estos parlamentarios, que «traían en la mano un ramo de arbol de Canela en señal de paz (...) vonetes redondos en las cauezas, y encima del vestydo unas yerbas de la mar que llaman cochayuyos...»²⁹.

No es, sin embargo, la única significancia provista por esta planta. Junto este uso positivo –curativo, político– del Foye, ampliamente documentado, convive un segundo uso, vinculado al *maleficio*.

En torno a 1693, en Concepción, se desarrolló un proceso criminal contra un grupo de brujos indígenas³⁰ asociados en reuniones –conciliábulo– que celebran en cuevas, similares a las Salamancas de las que da cuenta Farberman en su estudio. El relato surgido del proceso de 1693 da al canelo –planta ceremonial indígena de moderadas propiedades medicinales– un uso muy distinto al que observamos en los ritos de sanación, y nos permite ver las categorías en las que están operando determinados signos indígenas en contextos coloniales. Tras ser aprehendido por la Justicia Real, Juan Pichunante, indio joven al servicio del Capitán Gil de Sosa, es preguntado sobre las actividades que se realizaban en la cueva de Pircún y sobre las muertes que se habían hecho contra caciques e indios amigos de españoles. La declaración de Pichunante señala que la muerte es causada por «flechassos en arte del deablo». El Capitán de Caballos Don Antonio de Soto Pedreros le exige explique la forma en que esto ocurre, y Pichunante señala con todo detalle: «Con encantos que se componian de una barilla de canelo mui colorada poniendole en los dedos y mojando la varilla en un jarro en donde iba el encanto que quando se amenaza al que se quiere matar sale la bruja al modo de una chispa al que le da lo derriba»³¹.

En este relato, el Canelo figura como agente directo del *maleficium*, como el medio con el cual se ejerce el daño, poseyendo propiedades que exceden no sólo sus rasgos naturales concretos sino también en una forma distinta a la faceta ritual de la que es componente. El cacique Duingualala, indio natural de Pircun, no bautizado ni hispano parlante, fue también llamado a testificar sobre las reuniones en la cueva y sobre las varillas de encanto. En el entendido que las varillas rojas de Canelo eran el medio para los «flechassos» o «llancazos»

²⁹ Facultad de Filosofía y Letras Instituto de Investigaciones Históricas. «Documentos para la historia de Argentina». Tomo XIX. Talleres Casa Jacobo Peuser. PP. 235.

³⁰ Los términos «Hechicera» y «Bruja» aun cuando desde el núcleo intelectual de la Iglesia son categorías definidas, la praxis judicial –fundamentalmente la que llevan a cabo jueces laicos, como los de nuestros procesos– tiende a confundir estas dos formas llamando indistintamente «hechiceros» y «brujos» a los concurrentes a estas reuniones. Nosotros utilizamos el término brujos para remarcar tres de los aspectos centrales del estereotipo, que lo distinguen de la hechicería: primero, la asociatividad de sus integrantes y el ejercicio grupal de su saber. Segundo, el daño –*maleficium*– surgido de su ejercicio. Finalmente, la adoración explícita al demonio. Para una excelente revisión de estos aspectos, y del proceso de demonización de las prácticas, ver: GRIFFITHS, NICHOLAS: «The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru» University of Oklahoma Press, 1996. Los casos presentados por Farberman son para nosotros, casos de brujería.

³¹ A. N. S. Sala Medina. Vol 304, Rollo Ms. M85, Foja 3.

como se les conocía, las preguntas del Capitán Soto Pedreros fueron dirigidas al jarro y el líquido que contenía. Dinguiguala señaló que el agua del jarro «*era agua sacada de la cueva, producida de orines de Quecubus que son las savandijas y ficciones que ben del demonio*». Sin podernos extender en esta figura, diremos que los «Quecubus» son también rasgos de religiosidad mapuche presentes en el relato del proceso, que se presentan reconfigurados, mostrando la figura del *Wekufe* indígena bajo una manifestación corpórea de un ser presente en la cueva, transformación –o adaptación– de este elemento religioso al modelo general condenatorio sustentado por los jueces.

Pichunante y Dinguiguala, tras ser convocados nuevamente por las justicias, introducen a la machi Guenteray, india de 36 años no bautizada ni hispano parlante, amiga de ellos, otorgando nuevos antecedentes al rol del canelo en este relato, esta vez motivado por un conflicto de «competencias» entre la Machi Guenteray y un Machi rival de nombre Calbupan, al que deseaba matar por «sentimiento que thenia de que no la avia brindado con chicha en un baile que hubo de bruxos». Según su declaración, Dinguiguala había introducido en la palma de la mano de Pichunante un canelo encantado, y que: «*le avia nasido un pedasso de canelo en la punta del dedo con quatro ganchos que avian entrado por la palma de la mano (...) que lo avia echo brotar con el aliento la dicha machi Guenteray*»³².

Vuelve a aparecer el rol del aliento en el proceso mágico, esta vez para hacer germinar una varita de Foye en la palma de la mano. Su función no ha cambiado, ya que Dinguiguala, la machi Guenteray y el cacique Lemullanca adobaron a Pichunante con «distintas yerbas» para propiciar su metamorfosis «*en una figura de pajaro a modo de condor*»³³ para facilitarle el traslado por los aires y ejecutar el maleficio. El pasaje es maravilloso:

*«(...) que habiendo llegado a la puerta del Rancho donde estava el dicho Machi [Calbupan] que yba a matar e aviendolo visto enderesso el dedo con el canelo brotado que lo llevaba dentro de un jarrito con dose abuxeros (...) y que aviendo enderessado su dedo con el arte referido lleno en memoria el que «dicho» machi y dicho casique Lemullanca le dijeron que luego que apuntasse al que yba a matar ladease un poco el jarro y que amenasase y amenaso asta sinco veses y entonses salio el flechasso y fue relumbrando a modo de fuego con una brasita muy pequeña o sentela y assi que le dio al machi que estava sentado junto al fuego se levanto un rremlino tirando para el mar y que luego por la mañana murio dicho Machi»*³⁴.

Los relatos mostrados constituyen un ejemplo del conflicto de visiones que ha surgido por la vinculación forzosa entre «*yervas*» y «*supersticiones*», la que ha tenido su consoli-

³² A. N. S. Sala Medina. Vol 304, Rollo Ms. M85, Foja 10.

³³ Sobre el vuelo extático y la metamorfosis, ver: GINZBURG, Carlo: «Historia Nocturna: un desciframiento del aquelarre». 1991. En el proceso de 1749 esta imagen, que une la metamorfosis animal y el vuelo extático, se manifiesta bajo la figura de un pájaro Chonchon.

³⁴ A. N. S. Sala Medina. Vol 304, Rollo Ms. M85, Foja 10-11.

dación en los procesos andinos de extirpación de idolatrías y los subsecuentes antecedentes procedimentales de Arriaga, en la erudita base teórica proporcionada por Joseph de Acosta y en el contexto «climático» producido por los procesos europeos.

¿Son antagónicas las formas del *Foye*, como axis de la sanación de la Machi, y este nuevo uso maléfico? A ojos de la justicia, posiblemente sí. Desde la religiosidad mapuche, es posible pensar la dualidad del Canelo como un rasgo más de su sacralidad, al constituirle una entidad total. Sin poder seguir por ahora esta pista, nos contentamos con exponer este «otro relato» del *Foye*, y mostrarle como una entidad capaz de erradicar la enfermedad y, al mismo tiempo, de ser herramienta para producirla.

Apuntes finales

En este breve estudio hemos querido exponer tres problemas vinculados a las operatorias que algunas hierbas han tenido en el contexto de los juicios por heterodoxia. En el primer caso, hemos sugerido la posibilidad de realizar una re-lectura frente al fenómeno de la sanación del maleficio, llevándola desde su imagen tradicional en el terreno de las representaciones rituales, imaginarias –«ficticias», si se desea– para mostrar un sustrato factual en la dramática y simbólica expulsión de las *vermii*, parásitos sintomáticos de la presencia de maleficio, combatidos por el curandero con el *Cachanlahuen* y el *Culén*. En segundo lugar, hemos observado como la *Miyaya*, junto con su uso psicotrópico vinculado al manejo comportamental de los niños, es utilizado como un poderoso sedante capaz de anular los más terribles tormentos y, en suma, de permitir evadir efectivamente a la justicia. Finalmente, hemos presentado usos alternativos para el *Foye*, eje de los ritos curativos de la Machi y signo de la paz, con un uso heterodoxo vinculado a la diseminación del *maleficio* a través de los «*flechassos*».

Variabilidad es quizás el concepto que atraviesa los casos presentados. La posibilidad que determinadas plantas puedan articularse de distinta forma y permitir con ello nuevos usos, obligándonos a repensar los parámetros estandarizados que muchas veces creemos ver en determinadas plantas, para comprenderlas en una dimensión mayor, como sustancias de enorme poder simbólico, capaces de responder a nuevas necesidades y usos. Y con ello, la necesidad de establecer nuevos parámetros de análisis frente a fenómenos recludos al terreno de la simbología ritual –como proyección intangible de la religiosidad– para darle al fenómeno de la heterodoxia un sustrato de realidad que, con más frecuencia de lo que debiese, es negado.*

* Artículo recibido 12/11/2011 y aceptado el 4/12/2011.

Fuentes

BRAGA, Martín de: «De Correctione Rusticorum». Texto tomado de: *Obras completas de Martín de Braga*, edición y traducción realizada por Ursicino Domínguez del Val, Fundación Universitaria Española (Madrid 1990) quien a su vez a utilizado la edición de C. W. Barlow, Martini episcopi Bracarensis opera omnia, (New Haven 1950).

DE LA PEÑA, Alonso: «Itinerario para Parrocos de Indios. En que se tratan las materias mas particulares tocantes a ellos para su buena Administracion». En: *Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano IX*, Quito, 1985.

DE VALDIVIA, Luis: *Arte y gramatica de la lengua que corre en todo el reyno de Chile*. Edición facsimilar. Sevilla. (1684).

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS; INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS: *Documentos para la historia de Argentina*. Tomo XIX (Años 1609-1614). Talleres Casa Jacobo Peuser, Bs Aires, 1982.

OVIEDO CAVADA, Carlos: Sínodo Diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626, por el ilustrísimo señor Francisco González de Salcedo. Const. III. Transcripción y notas en Revista Historia, (3): 313-360, 1964.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRAN, GONZALO: *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista, Secretaria de Educación Pública, México D.F, 1973 [1963].

CITARELLA, LUCA (comp.): *Medicinas y culturas en La Araucanía*. Programa de atención primaria en salud, cooperación italiana. Editorial Sudamericana, Santiago, 1995.

FARBERMAN, JUDITH: *Las Salamancas de Lorenza*. Siglo Veintinuno editoriales, Buenos Aires, 2005.

GINZBURG, CARLO: *Historia Nocturna, un desciframiento del aquelarre*. Muchnik, Barcelona, 1991.

GRIFFITHS, NICHOLAS: *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru* University of Oklahoma Press, 1996.

KIECKHEFER, RICHARD: *La magia en la edad media*. Novagrafik, Barcelona, 1992.

LAVAL, ENRIQUE: *Botica de los Jesuitas de Santiago*. Biblioteca de Historia de la Medicina en Chile, Asociación Chilena de Asistencia Social, Santiago, 1953.

MEDINA, EDUARDO: «Uso de alcohol y otros psicotrópicos por los pueblos aborígenes hispanoamericanos» *Rev. Psiquiatría* (1993) X, 3: 29-36, Chile

MUNIZAGA, Carlos: «Uso actual de miyaya (datura stramonium) por los araucanos de Chile». *Journal de la Societé des Americanistes*. 37, Paris. (reproducido en *Rev. Psiquiatría*, 1993, XLV. Santiago de Chile).

OLIVOS, CARMEN GLORIA: «Plantas psicoactivas de eficacia simbólica: indagaciones en la herbolaria mapuche» *Chungará*, Volumen Especial, 2004. Páginas 997-1014.

TOURNIER, LEÓN: «Drogas Antiguas en la medicina popular de Chile». Con anotaciones del Dr. Lenz. *Anales de la Universidad*. Tomo CXXVII, Año 68. Santiago, 1910.

VALENZUELA, EDUARDO: «Matrices de comprensión: la formación del modelo judicial de la brujería en Chile Colonial (S.XVIII)». Tesis de Grado Magister en Historia mención etnohistoria, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2011.

_____ : «Rei de los brujos: Introducción y transcripción del documento: Proceso a Domingo Rojas, mulato, por hechicero y vago. 1765». *Revista Universum*, N° 26 Vol. 1, I Sem. 2011, pp. 7-9.