

II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 1995.

Magia y Síntesis Cultural Ritos Híbridos. .

Rodrigo Moulian.

Cita:

Rodrigo Moulian. (1995). *Magia y Síntesis Cultural Ritos Híbridos. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/44>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/e7nO/95q>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

MAGIA Y SÍNTESIS CULTURAL

RITOS HÍBRIDOS

Rodrigo Moulian

El propósito de esta ponencia es destacar a la magia como instancia de síntesis cultural desde la que se hacen discernibles los procesos de mestizaje e hibridación que configuran a nuestra cultura. No se trata de una proposición original. Latham (1924) ya había advertido el mestizaje de las "supersticiones" mapuche y occidentales. Diversos estudios sobre los juicios de hechicería en Chile (Dougnac 1981, Seen 1985, Marino y Osorio 1987, Casanova 1994, Montecino 1994) coinciden en dar cuenta del mestizaje producido en torno a las creencias y prácticas mágicas indígenas y europeas.

La idea de que la magia puede dar cuenta de nuestra especificidad cultural se desprende de la tesis de Pedro Morandé (1980, 1984) sobre el lugar del rito en la constitución del ethos cultural latinoamericano. De acuerdo a este autor, el encuentro fundante de la cultura latinoamericana no ocurre a nivel del logos sino en el espacio sacrificial: las ceremonias, la legitimación cültica del trabajo en la hacienda, la fiesta religiosa, el rito y su eficacia simbólica. Por esto, la religiosidad popular sería cauce de expresión privilegiado de nuestro ethos cultural y su estudio una vía de acceso a la intrahistoria y a los sistemas simbólicos de América Latina. Si bien podemos considerar que la conceptualización de Morandé comprende a la magia, el autor elude las referencias explícitas a ella. El estudio sobre el lugar de la magia en nuestra cultura ocupa todavía un lugar marginal en la bibliografía del campo. Pienso que la omisión de Morandé y la relativa falta de atención que ha concitado la magia no son casuales, sino -por el contrario- remiten a una contradicción entre ideología y cultura. Para el catolicismo la magia es un dogma negativo, una manifestación de la acción perversa del demonio y sus representantes en la tierra. Su presencia resulta conflictiva. A la inversa, para el Positivismo no es más que un absurdo, una supervivencia primitiva en vías de desaparecer; cuando más, una curiosidad circunscrita a la categoría peyorativa de superstición. Asistimos a diversos modos de negación (rechazo, subestimación, omisión) de un fenómeno cultural que se muestra vigente y extenso.

Una expresión de su vitalidad es la persistencia del temor en los brujos y la eficacia de los maleficios para desatar todo tipo de infortunios. Ellos son la causa de una enfermedad sobrenatural sorprendentemente común, pero poco visible: el mal o daño. Su intensidad también se revela en la profusión de agentes mágicos benignos: machis, meicas, curanderas, santiguadores, espiritistas, videntes, mentalistas, profesores de ciencias ocultas, suerteras y parapsicólogos que aplacan dolencias naturales y sobrenaturales, se dedican a las artes de la adivinación, a conjurar trastornos económicos, arreglar casorios o problemas sentimentales, convocar y exorcizar espíritus, brindar protección, descargar casas, sacar el daño o combatir los males y otros, según su especialidad. En ocasiones su actividad desborda el ámbito ritual hacia expresiones de la cultura de masas. No es raro escucharlos animando programas radiales bajo nombres de fantasía que evocan dignidad, sabiduría o exotismo: Príncipe Faruk, Profesor Mómbar, Profesor Darwin o los Hermanos Salosim Saíd son algunos ejemplos. En estos espacios, atienden consultas telefónicas o epistolares, tratan de fenómenos sobrenaturales y abordan temas de ciencias ocultas. Sus prácticas e ideología suelen estar gobernadas por la lógica de la adición: incluyen a todo aquello que demuestre eficacia simbólica. Son, por lo tanto, esencialmente sincréticas. En su universo han decantado los secretos de las tradiciones mágicas indígena y occidental. En él se mezclan sahumeros, maleficios, brujos, cruces, oraciones, imbunches, cuevas de hechiceros, flechazos, sapos y chonchones.

La combinación puede alcanzar dimensiones barrocas como las que exhibe un pequeño local sin nombre, en la calle Santo Domingo de Santiago. Su giro no aparece especificado. La vitrina principal llama la atención por la variedad de objetos. Hay cientos de figuras de yeso: varios pesebres de distintos tamaños, con San José, la Virgen y el niño Jesús, rodeados de animales y los tres reyes magos; estatuillas de una pléyade de santos y de la Virgen en diversas advocaciones; retratos del padre Hurtado y sor Teresita dispuestos entre una familia de elefantes de porcelana, patos de greda,

pirámides de cerámica, efigies egipcias y adornos navideños. El lugar tiene fachada de bazar, pero es una santería. El mostrador junto a la entrada es un resumen de las devociones populares de Latinoamérica: San Martín de Porres, San Sebastián, San Jorge, el arcángel Gabriel, la Virgen de Montserrat se alzan en 50 centímetros de yeso cuidadosamente moldeado y pintado, presidiendo el recinto. En las estanterías se despliega un enjambre de instrumentos mágicos de diversa naturaleza y procedencia. La voluptuosa Pomba Gira, diosa del amor brasileña, alterna en el espacio con los equecos bolivianos y la vela del sapo de San Cipriano. Imanjá, reina del mar brasileira, es vecina de la vela espada de San Jorge. El Talismán del Gran Sansón cuelga al lado de la Cruz de Caravaca. El cuadro presenta una fenomenología simbólica tan híbrida como la de la línea de productos esotéricos Laxmi, que nutre el local. Se trata de una de las principales distribuidoras de artículos del ramo. En sus catálogos ofrece 29 tipos de talismanes como la Estrella Mágica del Rey Salomón; el Talismán de Venus, diosa del amor; el Talismán Inicial del Faraón Akenatón, reliquia encontrada en su tumba y empleada por los sacerdotes egipcios en ceremonias de alta magia; el Talismán del Conde Saint Germain, "*alaha de exquisita belleza y gran valor esotérico*", el Talismán Macumba, el Talismán Jurema de Aruanda, niña africana consagrada por la religión umbanda; el Talismán Religioso de Santa Elena. Su inventario también anuncia cerca de 40 tipos de sahumeros, cada uno con su respectiva oración, y 70 tipos de velas de distintas formas y colores y para los más diversos propósitos: para unir y desunir amores, velas blancas, negras y rojas; velas manzana para hacerse amar, vela serpiente, contra el daño; vela tijera, para cortar la envidia; vela Adán y Eva, para proteger la pareja; vela gato, para cortar hechizos; vela pega hombre para asegurar compromisos. La mayor parte de estos productos están a la venta en la santería. Allí se exhiben junto a perfumes poderosos, jabones magnéticos, talcos protectores, baños de descarga y otros.

Casi todos los objetos de la colección que describimos tienen una finalidad religioso instrumental o, si se quiere, manipulativa de lo numinoso (Otto 1959). Su especificidad taxonómica es la magia. Por ésta entendemos el empleo del hombre, a través de ciertos ritos, de un poder o energía misteriosa para conseguir sus fines (Rodríguez 1989). La magia se define por su carácter productivo y comunicativo. Delgado (1990) la califica como un lenguaje efectual, "*una modalidad extrema de la función simbólica*", en la que los signos no sólo tienen capacidad de comunicar sino operan sobre el mundo. Para un análisis estructural de la magia (Mauss 1979 y Castiglioni 1947) me parece conveniente distinguir los siguientes elementos: a) agentes mágicos: individuos poseedores de capacidades sobrenaturales o concededores de las técnicas para acceder y manipular a lo numinoso, b) fórmulas mágicas: diversos procedimientos empleados por los agentes mágicos en los ritos para el logro de sus fines, c) instrumentos mágicos: los objetos empleados por los agentes mágicos en sus procedimientos, d) efectos mágicos: el resultado de estas operaciones, e) pacientes mágicos: sujetos u objetos sobre los que recaen los efectos del operar de agentes con sus fórmulas e instrumentos, e) representaciones: concepciones sobre la naturaleza, funcionamiento y características de la magia y sus elementos.

La conceptualización de la magia como un lenguaje permite emplear algunas categorías lingüísticas y semióticas para describir su comportamiento. Debemos mantener aquí la distinción entre significación y comunicación (Eco 1977). Los instrumentos y fórmulas se nos revelan así como los elementos significantes de un código (sistema) que vincula potencias con los efectos que son capaces de producir (significados). Las unidades de significación se fundan en la eficacia simbólica. La relación entre ambos polos de la relación (significante-significado) por lo general no es arbitraria, se establece por principios como los de la simpatía: semejanza y contagio (Frazer: 1951). El rito es el proceso en que las relaciones de significación devienen en comunicación. Generalmente, no cualquiera puede activar el código. Se necesita de un operador especializado que conozca las claves o posea el poder para emplearlo. En términos genéricos denominamos a este operador semántico agente mágico. La potencia deriva en acto en tanto los participantes del rito compartan las reglas de código y fe en la competencia del operador. Por último, las representaciones pueden ser consideradas como el metalenguaje, es decir, el discurso sobre el lenguaje de la magia y sus elementos.

Pienso que la magia es un campo privilegiado de comunicación intercultural por esta estructura lingüístico-pragmática fundada en el principio de la eficacia simbólica. Sus signos se caracterizan por su apertura sintáctica, los efectos son universales semánticos. De allí su capacidad de aglutinación (adición). La vemos en la colección de figuras de filiación heterodoxa que exhibe la santería. La

articulación de elementos mágicos de diversa procedencia se repite en diversos contextos rituales que he observado.

Mi aproximación empírica al tema data de 1992. Desde entonces he mantenido contacto con personas y familias maledicadas y diversos tipos de agentes mágicos (meicas mentalistas, meicas espiritistas, maestros ocultistas, parapsicólogos). El método de investigación que he empleado es el estudio de casos, etnográfico. Parte de este trabajo se registra en *"Invocaciones, maleficios y conjuros: una aproximación a la religiosidad mestiza"* (1995). Allí presento cuatro casos de estudio. En todos ellos la magia muestra su capacidad ecuménica. Elementos mágicos de tradiciones excéntricas coexisten estableciendo relaciones sintagmáticas (simultaneidad) y paradigmáticas (de sustitución por equivalencia).

"Oh rey de reyes/ a quién clamaremos sino a ti/ Tú oh señor que perdonas a los malos y conviertes a los buenos,/ bendíceme mediante este santo sahumero", ora Irene López, meica espiritista de la localidad de Los Molinos, mientras echa al brasero ruda, palqui, ají, ajos y sal. Se pone de pie a un lado del sahumero y cierra los ojos. En su mano derecha sostiene una pequeña cruz de plomo que en cada una de sus extremidades exhibe un cráneo humano. En el centro de ésta se lee el nombre del conjunto de rock pesado norteamericano Guns and Roses. En tanto el humo de las hierbas invade la habitación, Irene inicia una secuencia de jaculatorias, seguidas por los movimientos del brazo -cruz en mano- con el que realiza la señal de la crucifixión: *"Espíritus del Astral /ustedes tienen que plasmarlo /con los éteres de la buena suerte /y alejar todo espíritu inmundo del cuerpo de él. /Que todo espíritu de enfermedad, /de mala suerte, de envidia y antipatía /desaparezca del cuerpo de él. /Espíritus del Astral /ustedes tienen que plasmarlo /con los éteres de la buena suerte. /Salud, paz, tranquilidad y fortuna /le acompañen como vigilantes de la naturaleza"*.

Estas oraciones son conjuros. Doña Irene lleva cerca de 40 años dedicada a combatir males y exorcizar espíritus malignos. Sabe neutralizar daños provocados por bocados venenosos, brebajes de sabandijas y huevos de batracio que luego crecen en el vientre, muñecos y fotografías a los que les clavan alfileres, sapos a los que los hacen tragar prendas de la víctima y luego les cosen la boca y los ojos, gatos a los que torturan.

Sus diagnósticos los realiza en base a la lectura del naípe español, la consulta a espíritus coadyuvantes, la observación del aura y los orines o la clara de un huevo que pasa por el cuerpo de sus pacientes. Sus tratamientos se basan en preparados de yerbas, oraciones, sahumeros y asperges con agua bendita, con los que combate a los espíritus malignos. Para ello cuenta con la ayuda y guía del espíritu protector de su abuela, del Profesor Jeny, un sabio norteamericano con quien estuvo casada en otra vida y diversos espíritus amigos.

Los elementos que aparecen en los casos de estudio describen un universo híbrido. En su articulación prima la eficacia simbólica. La magia aglutina los instrumentos y fórmulas que demuestren poder, sin considerar su diverso origen cultural. Este proceso de acumulación ha sido observado ya en la magia del bajo imperio romano, que -nos dice Bastide (1969)- sumaba para multiplicar la fuerza operativa de todas las magias de occidente y oriente. Este rasgo complejiza el trabajo de arqueología de los símbolos. Es muy difícil establecer el derrotero que cada uno de los elementos ha seguido para llegar hasta aquí. Debe tenerse en cuenta que el acervo mágico que España trae a América resulta de la combinación de las creencias y prácticas de los pueblos iberos con las orientales, griegas, romanas, visigodas y árabes (Menéndez Pelayo 1956). La amalgama expone, entonces, la recursividad de los procesos de contacto cultural y aculturación: el mestizaje en nuestra cultura refiere a procesos de mestizaje en las culturas que nos fundan. Estos, a su vez, refieren a otros y así sucesivamente. Consideremos, además, el vértigo comunicativo de la cultura de masas que serializa, multiplica y centrifuga los objetos místicos. Derivamos así hasta el éxtasis híbrido en que las combinaciones esotéricas más inverosímiles son posibles, como en la santería donde la Virgen María cohabita con la vela del sapo de San Cipriano y el medallón del Faraón Akenatón. O como en el caso de Vivian, hija de la señora Irene, que nos dice que ha visitado la cueva de Salamanca y sostenido combates espirituales con brujos, a los que ha vencido gracias a la ayuda del espíritu de su padre; que le prende velas a la Quintrala y a su esclava, la negra Simona, para que le ayuden a encontrar minas y entierros, y conoce una clave para comunicarse con los yergonianos, seres extraterrestres del planeta Delta.

Una cruz de palqui, abrazada por crin de la cola de un potro negro, sin amansar, "que representa los azotes dados a Cristo, los que espantan al espíritu malo y lo hacen huir", preside el inventario de secretos de contramagia de la familia Núñez Sandoval. Desde comienzos de 1991, esta familia de pequeños agricultores de la localidad de Los Tayos (en las proximidades de Panguipulli) se vio afectada por un extraño mal. Jerusalem Núñez Paillacar (37), su esposa María Ernestina Sandoval Macaya (39), el hijo de ésta, Germán Enrique, (16) y los hijos de ambos, Héctor Joel (8), Desiderio Israel (12) y José (13) comenzaron a experimentar repentinos e inexplicables ataques colectivos de jaqueca, vómitos y pérdida de la conciencia. Los ataques sobrevenían preferentemente los días martes y viernes. Diversos indicios les permitieron identificar al brujo: Quinto Macaya, tío septuagenario de María Ernestina. Una vecina aseguraba haber visto un libro de magia negra en casa de los Montoya; su madre tuvo una fama de bruja, que heredó a los hijos. Se rumoreaba que en su predio tenían una cueva cuidada por un culebrón. Una noche de ataque, Jerusalem conminó a los chonchones que acechaban su casa a que viniesen de día. A la mañana siguiente apareció Sixto Montoya: fue la confirmación. Jerusalem recurrió a la memoria de su abuelita, María Emilia Huentemilla Worner, médica de la comunidad de Panguilefún, y a parientes y amigos para compilar un listado de contras que le permitieran vencer el mal. Recuperó la oración el Bendito al Revés, que usaba su abuela; buscó crin de un potro negro para ponérselo a la cruz de palqui; hizo cruces de canelo; consiguió ramas de calafate, cuyas espinas tienen forma de cruz; escribió las iniciales de los nombres de los reyes magos en las puertas de su hogar; consiguió espuelines de plata (metal protector) y los puso en el dormitorio de sus hijos; en vano buscó más piezas de este metal para hacer unos espadines con los que se enfrentaría a los malos espíritus para expulsarlos de su hogar. Su esposa ensayó diversas fórmulas de sahumero, sin mayor resultado. Ante la ineficacia de las contras, se ampararon en la religión. Tuvieron que casarse por la iglesia, para bautizar a los hijos. Oraron y entonaron himnos religiosos cada noche antes de acostarse. Ya se habían resignado a sufrir los siete años que dura un maleficio, cuando encontraron la solución en la Biblia. Siguiendo el ejemplo de Tobías, quien hizo huir al demonio que acechaba a su amada quemando la hiel, el corazón y el hígado de un pez en un perfumador, los Núñez Sandoval echaron las vísceras de un salmón de río al fuego. Fue el santo remedio.

Pese a su perfil heterodoxo y excéntrico, el universo de la magia registra de modo nítido el encuentro cultural que se produce entre los mapuche y españoles en el espacio centro sur de nuestro país. En los casos de estudio es posible distinguir al menos dos formas en que se ha producido el mestizaje: combinación de elementos mágicos mapuche e hispano-occidentales (los elementos establecen relaciones sintagmáticas o paradigmáticas), y su síntesis o fusión (dos elementos de filiación diversa producen uno nuevo).

En algunos casos los elementos se suceden o aparecen simultáneamente: el manejo de yerbas medicinales autóctonas se combina con las prácticas espiritistas; las oraciones y cruces se emplean para ahuyentar, protegerse o hasta derribar a los chonchones (pájaro mítico mapuche); la posesión de un libro de magia negra y de una cueva (renis) son los elementos identificadores de un hechicero; el espíritu de un desencarnado europeo coadyuva en el combate a un brujo que aparece bajo la forma de tuetué. Los elementos se enlazan sintácticamente en el rito. O se sustituyen y describen relaciones paradigmáticas. El diagnóstico de un mal puede hacerse leyendo el naípe español o bien observando los orines; un maleficio puede causarse clavando agujas en un muñeco de trapo o martirizando a un sapo.

Tal vez aún más revelador del mestizaje es la fusión de elementos en fórmulas e instrumentos mágicos. La cruz de palqui y de canelo son un ejemplo. En ellas convergen el símbolo del cristianismo y las plantas mágicas mapuche. El canelo (foigue), árbol sagrado de los mapuche, cumple funciones de mediación con el mundo superior (wenu mapu); sirve de puente entre el espíritu de la machi y las fuerzas sobrenaturales y como instrumento de protección contra los wekufes (Mora 1991). Al palqui (etimológicamente "sabiduría de las estrellas") se le atribuye la capacidad de ahuyentar a los chonchones y a los malos espíritus (op. cit). Se cree que el olor que despiden al quemarlo es tan fuerte que es capaz de correr a los wekufes. Su empleo como materias primas para la confección de cruces les añade la capacidad protectora del dios cristiano, multiplicando su poder simbólico.

Otro caso de síntesis es el de la cueva de Salamanca, nombre que recibe el lugar donde se reúnen los brujos. El paralelismo ha dado lugar a la fusión. Los mapuche creían que los kalkus (brujos) se reunían

en una cuevas llamadas renis. En la tradición española, en tanto, las Cuevas de Toledo y Salamanca eran lugares en los que se practicaba y enseñaba la brujería. Menéndez Pelayo (1956) proporciona diversas referencias bibliográficas sobre la citada cueva. Entre éstas resulta ilustrativa la de un tal Juan de Dios, Maestro de Humanidades de Salamanca, quien informa que en la iglesia de San Ciprián había un subterráneo donde por el año de 1322 un sacristán enseñaba arte mágica, astrología judiciaria, geomancia, hidromancia, piromancia, aeromancia, chiromancia y necromancia. Esta historia inspiró varias obras literarias que extendieron su popularidad. Entre éstas destaca "La cueva de Salamanca", entremés de Miguel de Cervantes. La primera referencia a este sitio mágico en nuestro país la encontramos en La Araucana de Ercilla: "*Allí está Salamanca, do solía/ enseñarse también nigromancia*". Martín Alonqueo, en "Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche" (1979) muestra su adopción entre los mapuche. Su información etnográfica registra a Shalamanká como el principal templo y escuela superior de brujería. Las renis mapuche y la Cueva de Salamanca española se han combinado para dar lugar a la tradición de la Cueva de Salamanca chilena.

Estos fenómenos de combinación y fusión de elementos mágicos muestran a la magia como un espacio de encuentro y síntesis cultural. Las creencias y prácticas mágicas mapuche y españolas evidencian un paralelismo lógico y formal que permite la interacción y el diálogo ritual de sus elementos. La magia resulta un lenguaje ecuménico. Españoles, mapuche y mestizos comulgan en la eficacia simbólica de sus ritos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonqueo, M. **Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche**. 1979, Ediciones Nueva Universidad. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Bastide, R. **Las Américas Negras**. Alianza Editorial. Madrid. 1969
- Casanova, H. **Diablos, Brujos y Espíritus Maléficos**. 1994. Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco.
- Castiglioni, A. **Encantamiento y Magia**. Fondo de Cultura Económica. México. 1947.
- Delgado, M. **La Magia**. Editorial Montesinos. Barcelona. 1992.
- Dougnac, A. "El Delito de Hechicería en el Chile Indiano". 1981. En: **Revista Chilena de Historia del derecho**, Número 8. Santiago.
- Eco, U. **Tratado de Semiótica General**. Editorial Lumen. 1977. Barcelona.
- Frazer, J. **La Rama Dorada**. Fondo de Cultura Económica. 1951. México.
- Latcham, R. **La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos**. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile. 1924. Imprenta Cervantes. Santiago.
- Marino, M. y Osorio, C. **Proceso a los Brujos de Chiloé**. 1987. Copylandia. Santiago.
- Mauss, M. **Sociología y Antropología**. Editorial Tecnos. Madrid. 1979
- Menéndez Pelayo, M. **Historia de los Heterodoxos Españoles**. 1956. Imprenta Sáez. Madrid.
- Montecino, S. **Ritos de Vida y de Muerte. Brujas y Hechiceras**. 1994. SERNAM. Santiago.
- Mora, Z. **Antiguos Secretos y Rituales Sagrados según el Arte de Curar Indígena**. Editorial Kushé. Temuco. 1991.

Morandé, P. **Ritual y Palabra**. Centro Andino de Historia. Lima. 1980.

"Cultura y Modernización en América Latina". En: **Cuadernos del Instituto de Sociología**. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago. 1984.

Moulian, R. **Invocaciones, Maleficios y Conjuros: Una Aproximación a la Religiosidad Mestiza**. Práctica Profesional. Escuela de Antropología de la Universidad Austral de Chile. 1995

Otto, R. **The Idea of the Holy**. Penguin Books. London. 1959

Rodríguez, P. **Diccionario de las Religiones**. Alianza Editorial. Madrid. 1989.

Seen, A. **La Brujería entre los Mapuche**. Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Chile. Santiago. 1985.