

La higuera, el alcohol y el diablo en los relatos campesinos de la zona centro sur de Chile.¹

The fig tree, alcohol and devil in peasant stories from the center south region of Chile.

Amalia Castro San Carlos

RESUMEN: el alcohol es un elemento siempre presente en celebraciones indígenas americanas. De la misma manera, la figuración de un axis mundi también es comprobable. Desde esa realidad, se analiza a la higuera, el alcohol y el diablo en los relatos campesinos de la zona centro sur de Chile, de clara influencia mapuche. Se intentará responder por qué, cómo y cuándo se asoció a la higuera con la borrachera, el exceso y el mundo indígena y, por extensión, con la temida figura del demonio.

PALABRAS CLAVE: higuera, alcohol, diablo, mapuche.

ABSTRACT: alcohol is an always present element in american indigenous celebrations. Similarly, the figure of axis mundi is also verifiable. From that reality, we analyzed the fig, the alcohol and the devil in peasant stories from the center-south region of Chile, mapuche area. We'll try to answer why, how and when the fig tree was associate with drunk, excess and indigenous world and, because of that, with the figure of the devil.

KEY WORDS: fig tree, alcohol, devil, mapuche.

La higuera, el alcohol y el diablo en los relatos campesinos de la zona centro sur de Chile.

1 Este trabajo se enmarca en el Proyecto Fondecyt 1080210.

No solo de uva se hacen bebidas espirituosas como el vino. A lo largo de la historia de la humanidad, muchas “bebidas excitantes” (Braudel, 1994) se han elaborado en base a diferentes frutas, gramíneas, cactáceas o semillas. La inventiva del hombre es casi infinita en la creación, producción y destilación de alcoholes, y es algo que atraviesa el tiempo y las culturas. Es el caso del maíz y la manzana al transformarse en chicha en el mundo indígena de América del Sur, el agave del que se produce pulque y aguardiente en Mesomaérica, la cebada y el lúpulo de que deriva la cerveza, creación de los antiguos Egipcios (que también elaboraban vino) y la papa que, en su viaje por el mundo, terminó convirtiéndose en vodka en las lejanas tierras de Rusia y Polonia. De los higos, en época colonial, los indígenas localizados en la ciudad de Santiago fabricaban en abundancia un vino que utilizaban para sus fiestas.

La fabricación y consumo de bebidas espirituosas juega un papel vital en las cosmovisiones de diferentes culturas. Particularmente, en las culturas indígenas americanas, puesto que en tiempos precolombinos y actuales utilizaron la ingesta alcohólica como medio de contacto con sus divinidades durante las festividades y rituales más importantes de los pueblos, cuestión que ha sido largamente estudiada (Caso, 1953; Soustelle, 1983; Corcuera de Mancera, 1991; Gonzalbo (dir.), 2004; entre otros).

Del mismo modo, son generales también las celebraciones que involucran un axis mundi, árbol sagrado de conexión con los mundos superior e inferior. En este sentido, numerosas culturas han considerado a la higuera como un árbol sagrado, sinónimo de sabiduría, civilización, abundancia y fertilidad. En América, sin embargo, aún perteneciendo al ámbito de lo sagrado, se la asoció al diablo en mayor medida. Los motivos tienen que ver con la apropiación indígena de este árbol y la superposición de dos fiestas religiosas: la noche de San Juan y el Wetripantru (año nuevo) mapuche. Cómo y por qué ocurre esta asociación es el tema del presente estudio. Se explican, en este espacio, las figuras de los principales protagonistas de la fiesta mencionada: la higuera y el diablo. Teniendo a la higuera como eje, podemos apreciar la formación de un mundo “otro” durante la noche de San Juan, idea que enmarca este trabajo.

El tema de los mundos “otros”, aquellos mundos que existen como especies de realidades paralelas al plano humano, no es desconocido. Se ha estudiado la existencia de diferentes realidades en distintas culturas, como la cristiana, irania y griega, así como también en múltiples culturas

indígenas americanas (Díaz Granado, 1974; Hugh-Jones, 1979; Perrin, 1980; Nordenskiöld, 1983; Clastres, 1989; Ginzburg, 1989; Corbin, 1996; Pitarch, 1996; Reichel Dolmatoff, 1997; Orobitg, 1998). En América, abundan estos otros mundos, especialmente en relatos shamánicos y de entidades que pertenecen a otros planos de realidad, como dueños de las cosas, espíritus, brujos, etc. En general, no se ha ahondado en conocer lo que acontece dentro de ellos. Los estudios, aún contando con los adelantos realizados por Pedro Pitarch (1996) resultan todavía escasos. En Chile, este tema se encuentra en sus primeras etapas. Para el caso mapuche los diferentes testimonios recopilados presentan un marcado interés por los seres míticos, benéficos o maléficos, que habitan los mundos “otros” o “paralelos”, pero no hay una descripción de estos espacios ni de lo que pasa dentro de ellos. Pese a ello, en un trabajo anterior (Castro, 2005) pudimos observar la configuración de tres espacios diferentes con identidad propia. Creemos que el que se conforma por espacio de un brevísimo tiempo, en la noche de San Juan, puede constituirse en uno más de ellos.

Para realizar dicho análisis, este artículo utiliza como fuente principal la colección FUCOA, recopilación de relatos campesinos de distintas zonas de Chile, conservada en el Archivo de Literatura Oral y Tradiciones Populares. De esta colección, compuesta por alrededor de 4.000 relatos, se han relevado 75 relatos que tienen que ver con la higuera, el diablo y la noche de San Juan. Los cuentos que se utilizan como fuente son aquellos que provienen de la zona campesina centro-sur, área de influencia mapuche, y que están catalogados como “relatos tradicionales o con base real”

Alcohol y fiesta. Control social en la celebración del Wetripantru (Noche de San Juan)

En época colonial, en la ciudad de Santiago de Chile, la fiesta abundaba, manteniéndose esa constante hasta casi 1910. Indígenas, mestizos, negros y todas las combinaciones posibles entre ellos crearon espacios propios dentro de la ciudad, en los que podían moverse con cierto grado de libertad. Físicamente, ese lugar fue La Chimba, separada de la ciudad mejor constituida por el río Mapocho, lugar de jarana, chinganas y festejos, donde se producía y bebía alcohol. La Cañada (actual Alameda y alrededores) no se quedaba atrás en ofrecer cantinas y sitios donde comprar amor, conocidos como ‘cafés chinos o cafés asiáticos’. Era el

lugar del desorden, donde el disciplinamiento social casi no llegaba a comienzos de la república (Salinas, 2007) y en el que la afición por el alcohol alcanzaba cotas altas.

Ante esta realidad, las autoridades realizaron ingentes esfuerzos por eliminar el consumo de alcohol y prohibir la fiesta, cuestión que traería enormes repercusiones para el mundo mapuche, ya que desde la fiesta y la celebración de sus ritos, desde la magia y la hechicería, los indígenas plantearon en el siglo XVII una estrategia mágico-ritual para vencer a sus enemigos. Ya no se trataba de una guerra de armas para recuperar poder político, se trataba de generar un nuevo espacio de guerra, oscuro y mental, en el que “sus armas eran brebajes, cantos y gestos subrepticios y mortales. Se trataba de destruirlo todo, porque sólo la muerte abría las puertas hacia el poderoso universo del mal que, con su fuerza ciega y su energía sin límites, derrotaría a los descuidados dioses cristianos” (León, 2003: 175).

Para enfrentarlos, se nombraron en la ciudad Capitán y Juez de Comisión, encargados de vigilar el comportamiento indígena en sus rancherías. Intentaban extirpar dos males: la brujería y el vicio de la borrachera, la holgazanería y la vagancia. Debido a esto, afirma Leonardo León, “más que un aspecto religioso o ritual, lo que se pretendía defender era el buen funcionamiento del orden social” (2003: 177).

De todos modos, fue la borrachera la que concentró duras legislaciones, no solo en los castigos corporales que podían recibirse, sino también en los económicos, ya que se mandó quitar rancheríos, chacras, bohíos, viñas e higueras, en un intento de eliminar los medios de subsistencia que el bajo pueblo ciudadano tenía como recurso de independencia (León, 2003). La fabricación de vino de higueras es clave para entender el derrotero que siguieron este frutal, el diablo y la noche de San Juan en el imaginario del grupo indígena y campesino chileno. La abundancia de las mismas, en manos de indígenas poseedores de extensos higuerales en la Chimba, focalizó en parte en este árbol los esfuerzos del poder político en pos de la implantación del orden. El siguiente documento da fe de ello, por lo que creemos conveniente transcribirlo en su totalidad:

El 3 de julio de 1579 “el muy ilustre señor Rodrigo de Quiroga, caballero de la orden de Santiago, Gobernador e Capitán General e Justicia Mayor en este Reyno de Chile por su Majestad, dijo que por cuanto de tener

los indios naturales de los términos de esta ciudad alrededor de ella, en la Chimba, viñas e higuerales en sus solares e chácaras y cercados resulta grande perjuicio de Dios Nuestro Señor, porque el esquilino de ello lo hacen mosto, y lo beben y se emborrachan, de manera que se matan unos a otros, y estando borrachos hacen muchos insultos, hasta el pecado nefando; mandaba e mando que se apregone públicamente que todos los indios que tuvieren en sus solares e cercados viñas e parrales e higuerales, dentro de 4 meses primeros siguientes, los decepen y arranquen de raíz, o vendan a españoles las dichas viñas y heredades², so pena de que, pasado el dicho término y no lo cumpliendo, hayan perdido e pierdan las dichas chácaras, o solar o cercado aplicados para propios de esta ciudad en las cuales los da por condenados lo contrario haciendo. Y da poder e comisión al Cabildo, Justicia e Regimiento de esta ciudad y a los Alcaldes ordinarios para que los ejecuten”³ (537-538).

Y es que la borrachera y la fiesta seguían siendo vistas como bárbaras y decadentes, ocasiones en que salían a la luz las más bajas pasiones y costumbres de los indígenas. Tan fuerte fue este convencimiento que años después, en 1889, Domingo Amunátegui del Solar (aristócrata intelectual) se refería con duros términos a la celebración de la navidad popular en la Alameda de las Delicias, afirmando que “mientras la sociedad distinguida solamente visita la parte del paseo destinada a las flores y a las frutas, el populacho convierte cada una de sus fondas en una verdadera orgía araucana...” (Salinas, 2007: 30).

Sin embargo, la borrachera era parte fundamental de la fiesta sagrada, constituyendo el alcohol el vehículo a través del cual era posible conectarse con los dioses y los antepasados. Por esto, de sobra es conocida la importancia de la fiesta para el mundo tribal, como reactualizador del tiempo mítico, del orden, del tejido social. Este hecho no pasó inadvertido a las autoridades coloniales, ya que intentaron terminar con las celebraciones que los indios continuaban haciendo en la periferia de la ciudad. Una de estas fiestas, el Wetripantru (con libaciones de muday, chicha y vino) tomó a la higuera como rehue y asoció la figura de San Juan con el año nuevo indígena. Junto con ello, y para evitar que este tipo de celebraciones (que tenían por costumbre realizarse en espacios públicos) se esparciera y contagiara al resto del pueblo, desde el púlpito

2 El resaltado es nuestro.

3 Enrique Matta Vial. *Revista Chilena de Historia y Geografía*. Año 12, n° 47, Tomo XLIII, 3° trimestre 1922, pp. 85-86 (también aparece en: *Rev. Chilena*, n° 21, mayo de 1919).

se demonizó a los naturales y se afirmó que aquella noche el demonio andaba suelto y presto al daño, y sus borracheras fueron castigadas por el poder político (Cervantes, 1996). Tanto, que la tradición campesina popular lo recoge en diversos relatos, como el siguiente, que afirma que en la noche de San Juan, “se decía que en cuanto el sol se escondía y daban las 12 se abrían las puertas del infierno y salía el cola de flecha a hacer de las suyas por los campos.”⁴

El árbol de la noche: la higuera

La Higuera aparece como un vegetal místico presente en diferentes religiones y culturas. La encontramos en el Antiguo Testamento, en la tradición budista, en la cultura griega y hasta en el mito fundacional de Roma. La asociación de la higuera con la fertilidad es casi universal asumiendo, en dichas culturas, la figura de Árbol del Mundo (Frazer, 1991; Eliade, 1998, 2000, 2004; Folch, 2000; Cheers, 2007; Dubois, 2007; Jung, 2008).

El árbol del mundo queda reflejado, para el cristianismo, en el árbol de la ciencia y el árbol de la vida, que se encontraban en el Paraíso. El símbolo del conocimiento supremo se refleja aquí. Se identifica, de este modo, a la higuera con el árbol de la ciencia o del conocimiento. Dice el Génesis, en el diálogo entre la serpiente y Eva:

¿Con que Dios os ha dicho: “No comáis de ningún árbol del huerto?”
 –Del fruto de los árboles del huerto podemos comer, pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: “No comeréis de él, ni lo tocaréis, para que no muráis”. Entonces la serpiente dijo a la mujer: – No moriréis. Pero Dios sabe que el día que comáis de él serán abiertos vuestros ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal. Al ver la mujer que el árbol era bueno para comer, agradable a los ojos y deseable para alcanzar la sabiduría, tomó de su fruto y comió; y dio también a su marido, el cual comió al igual que ella. Entonces fueron abiertos los ojos de ambos y se dieron cuenta de que estaban desnudos. Cosieron, pues, hojas de higuera y se hicieron delantales (Gen 3: 1-6)⁵.

4 Briggit Ferrada. “La terrible noche de San Juan”. Bulnes, 2004. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 145, ficha 6454.

5 El subrayado es nuestro.

Aunque la iconografía tradicional primero y, posteriormente, la tradición oral que relata el Génesis, asocian el pecado original a las manzanas, a través del análisis de este extracto puede entenderse que las manzanas no tuvieron nada que ver en esta historia, sino la higuera y los higos. En primer lugar, se trata de un árbol que está “en medio del huerto”, en el centro, lo que coloca a este árbol en posición de árbol del mundo. Luego, la cita explica que se trata del árbol de la ciencia, ya que el único peligro de comer su fruto es “conocer el bien y el mal”. Como hemos visto, el árbol de la ciencia es representado por la higuera. Finalmente, una vez que abren los ojos y se dan cuenta de su desnudez (se entiende, justo después de comer el fruto del árbol prohibido) toman hojas de higuera para coser sus delantales.

Desde aquí, se extienden las innumerables historias sobre la higuera, apoyadas en lo extenso de su fértil simbolismo. La forma de su fruto se asocia al escroto masculino y el látex que desprenden hace pensar en energía seminal fecundante, interpretándose el látex como el semen del árbol que fecunda la tierra.

Este simbolismo fértil se apoya también en la capacidad de la higuera de dar frutos dos veces al año, cosa inusitada para un frutal. La explicación que encontramos en los relatos campesinos chilenos relaciona este hecho con un favor divino recibido de José y María por la hospitalidad recibida. En este cuento tradicional, el único entre 75 relatos que se refiere en forma positiva a la higuera, se narra cómo, un día muy caluroso, José, María y el pequeño niño Jesús llegaron a un huerto florido en donde relucía una higuera con sus frutos al sol. Hambrientos, María advierte los frutos maravillosos y José se aproxima a la casa a pedir “en el nombre de Dios un puñado de frutas para saciar su hambre”. La campesina que allí se encontraba llenó de higos su blanco delantal con lo que saciaron su apetito. Por ello, la virgen María, en agradecimiento, le dijo a la niña campesina: “que árbol tan maravilloso, será único desde este momento, florecerá en la noche de San Juan y dará dos frutos al año que se llamarán brevas e higos y por siempre será bendecida y cuidada con amor y admiración”.⁶

6 S/A. “La higuera bendecida”. S/L, 1993. BN.ALOTP. Colección FUCOA. Carpeta 7, ficha 227.

Como dijimos, este relato resulta extraordinario puesto que es el único que relaciona a la higuera con Dios, explicando su doble fructificación como un premio por la hospitalidad de la campesina. Sin embargo, a partir de aquí, los relatos sobre la higuera se vuelven más oscuros, vinculando derechamente a la higuera con el diablo. Pocos hay que no mencionen la noche de San Juan junto con los demás actores. De hecho, contamos con 3 relatos que acusan la aparición de la figura del diablo. En dos de ellos, de estructura muy similar entre sí, al pasar frente a la higuera de noche aparece un animal negro que intenta llevar al paseante hacia el tronco de la higuera. En “la higuera sola y encantada” se trata de una gallina negra que hace de las suyas hasta que aparece un duende blanco que espanta a la gallina y permite que la gente pase sin problemas frente a la higuera.⁷

En “la leyenda de Pirque; la higuera” al pasar cerca de una higuera muy grande y vieja, aparece un perro negro de ojos relucientes. El protagonista de este relato se ve empujado hacia el tronco de la higuera. De la planta se abre una gran boca que se traga al hombre, desapareciendo de la faz de la tierra. Aquí nos encontramos con elementos más que sugestivos. Antes de pasar a este breve análisis, conviene aclarar que este relato, por su lugar de origen (Pirque), nos permite vincular el tema con la cultura mapuche y campesina, ya que es conocido por ser fuertemente tradicional campesino y cuenta también con celebraciones de Wetripantru, con implantación de rehue y campo de nguillatún.⁸

En primer lugar, aparece un perro negro. Para la cultura mapuche, el perro actúa como un conductor de almas hacia el mundo de los muertos identificándose su color con la pertenencia a otro mundo.⁹ En este caso, creemos que la cultura campesina otorga al color negro una asociación con lo maligno, evidenciado también en el hecho de “empujar” a la víctima para que forzosamente deba caer en otro mundo. Se cree, también, que es una de las formas que puede adoptar el diablo. Una vez hecho esto, aparece la “boca” de la planta, que grafica el pasaje hacia otra

7 Teresa del Rosario Tapia Torres. “La higuera sola y encantada”. V Región, S/F. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 129, ficha 5728.

8 http://www.portalpirque.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=187&Itemid=1

9 “El río de las lágrimas y su balsa” en Koessler – Ilg, 2000: 49-52.

realidad: hay una muerte, no sabemos si simbólica o no, a partir de que el protagonista es “comido” y nunca más vuelve a aparecer.¹⁰

Tenemos, entonces, tres elementos que resultan clave para entender lo que sucederá en la noche de San Juan: un ser conductor/inductor, un portal de paso hacia otro mundo simbolizado en la boca de la higuera y la implicancia maléfica otorgada por elementos de origen oscuro, tales como la noche, el color negro y la oscuridad de la higuera.

En “la higuera encantada” se nos presentan elementos dirigidos en el mismo sentido, pero explicados con una mayor profundidad. Dos niños (un hombre y una mujer) se encontraban jugando bajo una gran higuera. La niña, en un momento determinado, sale a preparar el té a su padre que vuelve del trabajo. El niño, llamado Queno, se queda jugando en el lugar y aprovecha para treparse al árbol y observar el paisaje desde arriba. Escucha ruidos extraños y se acerca a ver de qué se trata. Para su sorpresa, encuentra un bebé rubio, de ojos azules y vestido con ropas finas. Al intentar tomarlo para llevarlo a su casa, el bebé pega un salto en medio de un furioso viento huracanado que se levanta, “la tierra se abrió y el bebé cayó de cabeza en medio del hoyo, éste se cerró rápidamente como se abrió, tragándose al bebé. Inmediatamente cesó el furioso viento huracanado”. Aterrorizado, corre hacia su casa temiendo que se le apareciera Satanás. Al saber lo sucedido, Jerónimo, el padre, le prohíbe volver a jugar debajo de la higuera. Después de eso, “nadie se atrevía a transitar por allí, ni el más valiente hombre de la hacienda. Se murmuraba que estaba embrujada. Se decía que la gente se quedaba pegada debajo de ella para siempre.”

De esa higuera salían los “monstruosos”, enanos horribles que intentaban apoderarse del espíritu de las personas que pasaran por allí, dejándolos pegados bajo el árbol, con el fin de alcanzar su libertad mediante el reemplazo del alma de las personas por ellos mismos.

Las cosas cambiaron con la llegada de un afuerino, apodado “el Nortino”, sin miedo y deseoso de resolver el misterio de la higuera. Para ello, salió solo, de noche, desoyendo los consejos que en contrario, y exa-

10 Sergio Campos. “La leyenda de Pirque; la higuera”. Pirque, S/E BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 105, ficha n° 4516.

minó atentamente el terreno alrededor de la higuera. Al ver un montón de hojas secas, las apartó y se puso a cavar, dando con cántaros llenos de oro. Se trataba de un “entierro”, por lo que guardó en secreto su descubrimiento. A la semana, informó a su familia que se irían de allí, de noche. Acomodó los grandes cántaros en sacos para no romperlos, pues eran “de greda antigua”. Se perdieron en la oscuridad de la noche y nadie los volvió a ver. Los buscaron por todos lados, pero nunca los encontraron.

Tiempo después, la higuera volvió a producir ruidos y visiones extrañas. Jerónimo animó al resto de trabajadores para ir a ver qué sucedía. Al llegar al sitio, se encontraron con el Nortino y su familia, vestidos de negro, pidiendo los salvaran. Todos huyeron. El dueño del fundo, don Nicolás, decidió derribar la higuera, pero tanto era el temor entre su gente que tuvo que traer afuerinos para que la derribaran y, posteriormente, la quemaran. Del árbol nada quedó, y tampoco del entierro, del Nortino y su familia. En ese terreno se hizo una huerta, pero los trabajadores nunca quisieron trabajar allí. Nunca cesaron los ruidos, aullidos y lamentos.¹¹

Este cuento tradicional nos presenta más elementos interesantes, como el bebé rubio, de ojos celestes y ropa fina, es decir, adinerado. El bebé representa, frente al campesinado de la zona, un término de otredad absoluta, por el color de su piel y ojos y el nivel social adinerado que representa. Esto no siempre es un aspecto valorado positivamente, sino que más bien son cuestiones asociadas al mal. Las grandes fortunas asociadas con el hombre blanco no están bien vistas en el mundo indígena y campesino, pues se sospecha de un origen mal habido en un pacto con el demonio. De hecho, esta figura aparece siempre retratado vestido con mucha elegancia, como un huaso fino, es decir, como un dueño de fundo.

Frente a estos seres, en la zona la advertencia es clara: no hay que acercarse a la higuera. Esta advertencia es desconocida por un forastero que, descreyendo las palabras de los campesinos, se dedica a investigar el misterio de la higuera, hasta que da con un entierro. En el mundo mapuche, las historias sobre entierros son múltiples, originadas, de acuerdo a la leyenda, en el hecho verídico de los entierros de joyas y bienes preciosos de las mujeres mapuche ante el avance español (primero) y chileno (después). Los entierros poseen una suerte de encantamiento, y

11 María Teresa Galán. “La higuera encantada”. Región Metropolitana, S/E BN. ALOTP. Colección FUCOA. Carpeta 118, Ficha n° 5161.

precisas normas deben respetarse al momento de encontrar y sacar uno para no atraer la desgracia ni perder el entierro. Uno de los puntos más importantes, una vez encontrado un entierro, es no decirle nada a nadie, llamar a un especialista para que haga una ofrenda de chicha, muday y diga las palabras correctas. Una vez hecho esto, puede extraerse el dinero y a continuación quien lo encontró y lo sacó debe irse muy lejos del lugar por varios años para evitar las desgracias que acarrea ese dinero. Si no se hace así, el dinero y la tierra se licuan y el entierro cambia de lugar.

Como vemos, en general el afuerino respeta las reglas, exceptuando el ritual debido para extraer el entierro. Además, el oro estaba en una zona conflictiva, pues allí mismo se habían aparecido el bebé blanco y los enanos. Así, al querer huir con el dinero sin hacer el pago correspondiente a cambio, quedan “pegados” bajo la higuera, atrapados, encantados, sin posibilidad de huir. Un detalle importante: cuando los encuentran, todos están vestidos de negro. Como indicamos más arriba, el color negro se asocia a otro espacio de la realidad y, en el mundo campesino, derechamente a lo maligno. Así, el oro del entierro (riqueza asociada, en este caso, al mal) habría funcionado como señuelo para un lugar que reclamaba una víctima, cuestión que se da entender desde la aparición del bebé y, en forma explícita, en el actuar de los “monstruosos”. De este modo, tratando de alcanzar una riqueza rápida y fácil, toda una familia queda atrapada en un mundo que no pertenece a éste y que tiene a la higuera como eje central y portal de acceso a la tierra.

Finalmente, para terminar con todo y evitar nuevas tragedias, se decide el corte de la higuera, que debe hacerse, nuevamente, con gente de afuera de la comunidad. Una vez cortada, la higuera se quema, cuestión que resulta muy ilustrativa ya que, en analogía con los rayos del sol, “las llamas del fuego devienen en símbolo de la acción purificadora e iluminadora” (Albert de Paco, 2003: 260). Eso sí, el temor fue más grande y ya nadie quiso volver a acercarse al sitio maldecido por la árbol y el diablo.

Con olor a azufre. El diablo en la tradición popular

Junto con Dios, el Diablo pasó a América adquiriendo, en este suelo, características que lo diferenciaron de su par europeo. Más aún, las discusiones entre los recién llegados sobre el carácter de los indios americanos, en especial sobre su bestialidad y el carácter diabólico de

su religión y cultura hicieron que, hacia mediados del siglo XVI, hubiera triunfado una visión diabólica de las culturas indígenas. Bajo este precepto, se entendía que era urgente y prioritaria la presencia europea, para poder hacer frente a los indígenas que se encontraban bajo el poder de Satán (Cervantes, 1996: 17-66). La liberación del pecado y del poder del demonio fue punto central en las prédicas religiosas cristianas en el nuevo mundo. Esta especie de obsesión satánica del cristianismo europeo tuvo como consecuencia que el argumento predominante fuera evitar el infierno más que alcanzar la salvación (Salinas, 2000) Y de aquí, al estar los indígenas bautizados y ser considerados como cristianos completos, sujetos a los mismos castigos y beneficios de los demás cristianos, había un solo paso para que, en Chile, la Iglesia y la Corona lo utilizaran como elemento de dominación (León, 2003; Salinas, 2000; Navarrete, 2006), llegándose a asociar con el rechazo de la conquista mapuche (Navarrete: 95) y a lo mapuche. El diablo estará presente como “principio de la insubordinación política mapuche” (Salinas, 2000: 106) y, por extensión, del mundo popular.

Peor aún resultaban las semejanzas entre las prácticas cristianas y los ritos indígenas. En el caso de los indígenas en Chile, sobre todo en el Chile central (con una mayoría mapuche) el tema fue evidente. Las celebraciones del Wetripantu, año nuevo mapuche, coincidían con la noche de San Juan. Entre la población europea y criolla existía un legítimo temor al Diablo. Por ello, bastaron las advertencias desde el púlpito sobre el deambular del diablo por el mundo esa noche para que dicha población permaneciera en sus casas. Y, al mismo tiempo, se achacaba la aparición del diablo en los rituales indígenas alrededor de un árbol especial, la higuera, único frutal que podía funcionar como axis mundi, equiparándose a la sagrada araucaria, al canelo o al maqui. Con estas acciones, se pretendía separar el culto indígena, considerado demoníaco, del cristiano. El resultado fue una amalgama de creencias que mezcló para siempre a la higuera, los árboles frutales, el diablo y el llamado por autores como L. León, “el bajo pueblo”, los ‘pítilos’ de fines de siglo XIX y comienzos del XX (Salinas et. al, 2007) amplia capa social compuesta en su mayor parte de indígenas, esclavos, sirvientes, en fin, aquellos que no pertenecían a los estratos acomodados o con algún tipo de ventaja dentro de la población.

La desconfianza hacia las culturas indígenas se profundizó en estos temas. El uso, manipulación y “monopolio” de hierbas mágicas no hicieron más que profundizar estas creencias (Cervantes, 1996). No obstante

ello, se mantuvo siempre una gran confianza en el poder de Dios y de la iglesia sobre el de Satanás y sus actuaciones, tanto que “un rasgo central e indispensable del demonio en el pensamiento cristiano es su completa subordinación a la voluntad de Dios” (35). Este resquicio permitió también al pueblo pensar el diablo de modo menos atemorizador. En la visión popular se transformará en un “pobre diablo”, siendo susceptible de venganzas y engaños en los numerosos pactos que recogen los relatos tradicionales.

Cuando los pactos son hechos por motivos egoístas, de enriquecimiento, el diablo de los cuentos tradicionales se muestra implacable. Como es sabido, el egoísmo y la acumulación de riquezas son mal vistas dentro de la sociedad indígena y campesina pues el número de bienes existentes en este mundo es finito, por tanto, si uno acumula más de lo que le corresponde, en realidad está quitando al resto de la comunidad lo que legítimamente les toca, poniendo en peligro la sobrevivencia equilibrada del grupo. Salinas (2000) aclara que

el sistema demonológico popular se constituyó, en primer lugar, como una denuncia de los límites impuestos por la dominación colonial aristocrática y después neocolonial burguesa. Lo diabólico, así, desde el punto de vista popular, es el principio de la riqueza como acumulación. El principio diabólico de limitación, delimitación y discriminación social es la riqueza, y ello debe ser denunciado (109).

De los relatos recogidos en la colección FUCOA sobre pactos con el diablo de parte de personas que desean riquezas, con un total de 22, el demonio se muestra difícil de engañar y el pago del pacto (riquezas a cambio del alma) se lleva a cabo aunque la persona no quiera y haga lo posible por evitarlo. En la gran mayoría de relatos, no hay explicaciones de cómo se cierra el trato entre el diablo y la persona, solo la palabra. La excepción la constituyen dos relatos, en que el pacto se sella cortándose la yema del dedo del corazón y la condición para entregar riqueza es que, cada año, el humano que ha hecho el pacto debe entregar a cambio un alma humana¹². En ambos casos, se trata de dueños de fundo, muy ricos y poderosos, que llegaron a serlo por medio del mencionado pacto.

12 S/A. “La aparición del diablo”. S/L, S/F. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 10, ficha n° 346. Silvana Aburto. “Historia de Chaimávida camino a Cabrero”. Concepción, 2001. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 84, ficha n° 3421.

Y las víctimas serán los trabajadores del fundo, en lo que se advierte un profundo trasfondo social.

En otros casos, el diablo se aparece sin motivos aparentes o es buscado para pedirle algún favor. Estas acciones, la mayor parte de las veces, terminan de mala manera para quienes son protagonistas de estos hechos.

En un caso que nos interesa de manera particular, un niño huye de su casa cansado de las órdenes de su padre y madre. Quería ser libre. Corre por un bosque de higueras, calificado como “árboles de la noche”. La historia, se especifica, es que el niño huye del diablo de la higuera. La particularidad de este demonio, de gran antigüedad, es que puede conceder un deseo a cambio de que la persona cumpla una de las 13 penitencias. Si las cumple, se concede el deseo, si no, los convierte en demonios de la higuera. El niño se las ingenia para casi cumplir su penitencia (una prueba, en realidad) pero el diablo interviene dejándolo ciego y evitando que cumpla su parte del trato. Así, el niño se convierte en un “depredador de deseos, un demonio de la higuera”.¹³

No hay un pacto propiamente dicho, hay un intercambio: un deseo a cambio de superar una prueba difícil y casi imposible para el ser humano (en este caso, la misión era traerle una lágrima de la luna) a menos que exista un mediador mágico que permita alcanzar el objetivo con éxito. El niño acude a “libros antiguos” para encontrar la solución. Teniendo la respuesta en sus manos, abandona todo para regresar con su madre y pierde la prueba. El diablo cumple con su parte, convirtiéndolo en demonio de la higuera. Aparece, por primera vez, este tipo particular de demonio, asociado exclusivamente a la higuera, que concede un deseo a cambio de una prueba. Veremos, en la noche de San Juan, que es perfectamente posible que sea este demonio el que se aparezca bajo la higuera.

De esta manera, nos acercamos a perfilar el tipo de diablo que actúa en este lugar del mundo. En la cultura tradicional, “el Diablo está asociado a la prepotencia, el abuso, el dinero mal habido, la torpeza y las malas intenciones” (Navarrete, 2006: 99). Como decíamos, las grandes fortunas, especialmente las hechas de manera muy rápida, son asociadas a lo demoníaco. En un alcance curioso, la Sra. Carmen Huenul, mapuche de la

13 Martín Ulises Bustamante. “La higuera”. Teno, VII región, S/F.BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 185, n° 9433.

comuna de Nueva Imperial, conversaba sobre Sebastián Piñera (actual presidente de Chile y uno de los hombres más ricos del país). Para ella, el asunto era claro: la gente que se hace rica trabaja con magia negra y tiene pactos con el demonio. El ejemplo fue Piñera “porque tiene mucha plata, po, es millonaria, es multimillonario, es el más millonario de este mundo, es un magnate creo que es, y todos los que son magnates tienen ahí compromisos con “el otro”. No pierde ni una...”¹⁴

En casos específicos, el diablo pareciera castigar la codicia desmedida, enojándose cuando el humano no quiere cumplir su parte del trato, con consecuencias funestas. Así sucede en “el pacto” en el que Don Humberto, dueño del campo, cada año se hacía más rico, merced a un pacto con el demonio: riquezas a cambio de su hija cuando cumpliera 21 años. A poco de llegar la fecha, don Humberto se arrepiente y pretende devolver todo lo ganado a cambio de no perder a su hija. Pero fracasa, el diablo monta en cólera, quema a don Humberto y provoca la muerte de su mujer e hija.

Ahora bien, diferente es el caso de un pobre honrado que, ante una situación desesperada, hace un pacto. En general, ante el temor de perder el alma, se las ingenia para burlar al diablo. Y este diablo se nos presenta muy ingenuo, de un carácter bien diferente del temible demonio de los que quieren enriquecerse fácilmente, puesto que “la cultura popular del pasado se ha esforzado siempre, en todas las frases de su larga evolución, en vencer por la risa, en desmitificar, en traducir en el lenguaje de ‘lo bajo’ material corporal, los pensamientos, imágenes y símbolos cruciales de las culturas oficiales” (Bajtin, 1974).

El caso de Ño José en “la apuesta” ilustra este punto. Esforzado campesino, corría el año 1953 cuando un temporal lo dejó sin nada. A duras penas él y su mujer salvaron la vida. En un sueño, se le revela cómo obtener dinero para poder seguir adelante: hacer una apuesta con el “malulo” y ganarle. El sueño le indicó el modo y salió a convocar al diablo. Cuando se le aparece, le propone la apuesta (si pierde, pierde el alma; si gana, gana una bolsa de oro). El diablo advierte: “Me parece bien tú propuesta José, pero explícame en qué consiste la apuesta, ya que úl-

14 Entrevista Sra. Carmen Huenul, Nueva Imperial, 16 de julio 2008.

timamente algunos rotos como tú, me han jugado muy malas pasadas”. El diablo, con un simple recurso del campesino, pierde la apuesta y debe entregarle el dinero.

Este tipo de relatos se multiplican, mostrando un diablo fácil de engañar para quienes, al parecer, merecen ganarle al diablo porque al incurrir en un pacto con él no están cometiendo actos de egoísmo, sino la capacidad de poder volver a empezar cuando, siendo trabajadores, han perdido todo por algún azar del destino.

Las características que describen al diablo hacen pensar, además, en un patrón de fundo. Y una vez más nos encontramos con la confrontación entre el rico, ambicioso y avaro, y el pobre, honrado trabajador, que será pobre pero muy ingenioso, tanto como para vencer al mal.

En los relatos y cuentos tradicionales, el diablo se presentará, básicamente, como un huaso elegante, con la tenida que usaba el patrón del fundo, demostración de poder y riqueza. El traje era de un riguroso color negro, con sombrero de alas anchas y casaca con adornos de oro y plata, así como adornos de los mismos metales en el cinturón, espuelas y chamanto, características que re aparecen en la personalización del diablo. A esto debemos sumar que el traje tradicional del huaso chileno es prácticamente una copia del traje típico del señorito andaluz, con lo que no solo el diablo queda asociado a la riqueza sino también a la otredad dominadora. El huaso pobre, en cambio, utilizará una sencilla chupalla (sombrero de paja), poncho y ojotas.

La ropa diabólica que reiterativamente aparece mencionada siempre es negra: capa negra (“en una parte del camino se le apareció un hombre con una capa negra y unos cachos planos”¹⁵), gorro alón, cigarro (“ahí estaba el diablo vestido de negro con un gorro alón y con un cigarro en la boca”¹⁶). Se expresa la tenida de huaso directamente: “Segismundo comenzó su viaje junto a Don Sata, que esta oportunidad vestía un traje de huaso negro, sombrero alón y espuelas de plata, que tintineaban y brillaban con los rayos de la plateada luna”¹⁷. De la información recabada,

15 José Santiago Ayala Rojas. “El monte del diablo”. Mulchén, Biobío, 2001. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 85, N° 3490.

16 Alfredo Ulloa. “Las siete burras de oro”. Concepción, 2001. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 84, N° 3422.

17 “Los bolsillos viejos del diablo” BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 2, ficha n° 29. Sin más datos.

hemos encontrado dos excepciones a esta generalidad, dos relatos donde se cita al diablo vestido de blanco, con sombrero y cigarro y de una altura fuera de lo común.¹⁸

Las grandes espuelas de plata y los adornos de plata y oro de él y su cabalgadura serán también constantes en las descripciones del diablo (“Fue en una noche de luna llena que le visitó el “malulo” en un hermoso carruaje negro con cuatro caballos igualmente negros que cabalgaban al son de sus cascabeles brillantes que relumbraban en la oscuridad”¹⁹. “Según cuentan antiguamente al viajar desde partes distantes y alejadas, lo hacían en carretas y al pasar en noches oscuras de invierno por ese lugar se aparecía un hombre de a pie y con unas grandes espuelas siguiendo las carretas, se subía en ellas y tras andar un trecho desaparecía”²⁰). Las espuelas son apero infaltable en la vestimenta del huaso, siendo siempre de gran tamaño. Por otra parte, este tipo de metal está asociado a la riqueza del diablo, siendo clave en su representación. Su aspecto, tal como hasta ahora se ha descrito, es muy humano. Pero eso se esfuma al ver sus dientes de oro (“el diablo se les aparece en una persona con los dientes de oro y les señala a los mineros en donde hay oro”²¹) y, en un relato, su pelo de oro²².

Su montura es siempre resplandeciente, caballos negros adornados con oro y plata (“de la nada, apareció un jinete montado en un brillante y hermoso corcel negro, con riendas, monturas y apero completo que brillaba como el oro”²³).

18 María Isabel Quidequeo Peña. “El monte de Quilas”. Temuco. BN. ALOTP. Colección FUCOA. Sin más datos. Stephania Segovia. “Relato sobre la aparición del diablo”. Monte Patria, S/F BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 199, Ficha n° 10.052.

19 Albertina Barra. “La leyenda del Cristo Negro”. Pirque, 2002. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 90, N° 3759.

20 Ángelo Monsalve Quezada. “El paso del malo”. Mulchén, Biobío, 2001. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 85, N° 3492.

21 Fabiola Rivera Cuello. “El día de San Bernardo”. Elqui, 2001. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 82, N° 3325.

22 Juana González Becerra. “Los tres pelos de oro del Diablo”. Región de Aysén, S/F BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 6, Ficha n° 213.

23 “El jinete sin rostro” BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 25, ficha n° 973. Sin más datos.

El diablo también podía presentarse con apariencia de perro negro (“ese perro debe ser Sata que anda cuidando lo que es suyo- se escuchaba decir a los trabajadores”²⁴ “Otras personas también lo ven en forma de un perro negro con los ojos rojos y una cadena de oro en el cogote, y se aparece en muchas formas más”²⁵), bebé (“Una vez se le apareció a una señora en forma de un bebé, ella iba a la casa de una amiga, cuando iba por el camino ella encontró al bebé. Después a la amiga de la señora, se le transformó el bebé en el diablo (tenía los dientes de oro) y la señora lo botó para afuera”²⁶) o, inclusive, como un “cajón de muerto”²⁷.

Para terminar este punto, con el cierre de la idea de la riqueza asociado a lo demoníaco, un elemento interesante: en un relato se recoge la historia de una mujer que trabajaba limpiando una casa patronal que tenía una habitación prohibida. En esta habitación había una mesa para pactos con el diablo que tenía cuatro cuernos en sus cuatro esquinas.²⁸ Es decir, la casa del dueño del fundo tenía, incluso, las instalaciones ad hoc para invocar y hacer pactos con el ‘patas de hilo’.

Conclusiones

A través de este breve análisis hemos podido constatar cómo y por qué se asocia, hasta el día de hoy en los relatos campesinos y populares, a la higuera con el mal, personificado en el diablo en la mayoría de los casos. Desde época colonial se observó cómo, desde las políticas impuestas en la ciudad de Santiago en un esfuerzo por lograr el control social de las capas más bajas de la población, los indígenas, la borrachera, la higuera y el demonio quedaron asociados en el mismo ámbito.

24 María Miriam Medina Vial. “El pacto”. VI Región, 2002. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 89, N° 3713.

25 Fabiola Rivera Cuello. “El día de San Bernardo”. Elqui, 2001. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 82, N° 3325.

26 Fabiola Rivera Cuello. “El día de San Bernardo”. Elqui, 2001. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 82, N° 3325.

27 Rolando González Vidal. “El ataúd del diablo”. Comuna de los Valles. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 83, Ficha n° 3403. Sin más datos.

28 Marcos Ariel Espinoza Jeldres. “Pacto con la mesa del diablo”. VII Región. BN. ALOTP. Colección FUCOA, Carpeta 184, n° 9325. Sin más datos.

En este sentido, la higuera y el vino producido por ella pudieron ser utilizados para la celebración del Wetripantru mapuche en la ciudad de Santiago, a falta de los elementos tradicionales utilizados para esta celebración, una como rehue y el otro como elemento de libación. La coincidencia con la celebración de la católica Noche de San Juan, gatilló la demonización de esta festividad, y la aparición, desde el discurso, del mal en la tierra.

Por otra parte, es posible rastrear la asociación del demonio con la otredad, representada en el mundo campesino por aquel que detentara fortuna, cuestión que se asociaba, desde el mundo indígena, a la maldad.

Desde lo reseñado de los relatos campesinos populares de la zona centro sur, podemos comprender que, por esta vez, el diablo ganó la partida.

Bibliografía

Fuentes documentales manuscritas

Colección FUCOA. Archivo de Literatura Oral y Tradiciones Populares (ALOTP) Biblioteca Nacional de Chile (BN)

Libros

- Albert de Paco, José María. *Diccionario de Símbolos*. España, Óptima, 2003.
- Bajtin, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*. Barcelona, Barral editores, 1974.
- Braudel, Fernand. *Bebidas y Excitantes*. Madrid, Alianza Cien, 1994.
- Caso, Alfonso. *El pueblo del Sol*. México, Fondo de Cultura Económica, 1953 (1° ed.)
- Castro, Amalia. "Las tres puertas. Una mirada a los mundos paralelos mapuche". En *Revista Historia y Geografía* N° 19 (Santiago de Chile, 2005): 49-78.
- Cervantes, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo*. Barcelona, Herder, 1996.
- Cheers, Gordon (ed). *Mitología. Todos los mitos y leyendas del mundo*. Barcelona, España, RBA, 2007.

- Clastres, Heléne. *La Tierra Sin Mal: El Profetismo Tupi-Guaraní*. Ed. Colihue, Argentina, 1989
- Corcuera de Mancera, Sonia. *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Corbin, Henry. *Cuerpo Espiritual y Tierra Celeste*. España, Ed. Siruela, 1996 (1° edición 1960).
- Díaz Granado, Alfonso. "Mitología kuna: los kalu" en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XVII (Bogotá, 1974)
- Dubois, Abbe J. A. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Henry K. Beauchamp, translator. S/L, Cosimo Classics. 2007
- Eisen, Gustav. *The Fig: its history, culture and curing*. U.S. Department of Agriculture, division of Pomology. Washington, Government Printing Office, 1910.
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Tomo II*. España, Paidós, 1988.
- _____. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid, ed. Cristiandad, 2000.
- _____. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Tomo I*. España, RBA, 2004.
- Folch, Francisco José. *Sobre símbolos*. Santiago de Chile, Universitaria, 2000.
- Frazer, James George. *La rama dorada*. México, FCE, 1991.
- Jung, C. G. *Símbolos de transformación*. Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Soustelle, Jacques. *La vida cotidiana de los Aztecas en Vísperas de la Conquista. México*, Fondo de Cultura Económica, 1983 (1° ed. 1955).
- Ginzburg, Carlo. *Historia Nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Barcelona, Ed. Península, 2003 (1° ed. 1989).
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (dir.) *Historia de la vida cotidiana en México*. Tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España. Pablo Escalante Gonzalbo (coord. Tomo I). México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Hugh-Jones, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in an Amazonian Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- León, Leonardo. "El disciplinamiento de la mano de obra indígena en los orígenes de la sociedad chilena, 1560-1600". En *Revista Werkén*, N° 4 (Santiago de Chile, 2003): 169-187.
- Littleton, C. Scott. *Mitología. Antología ilustrada de mitos y leyendas del mundo*. Barcelona, España, Blume, 2004.

- Navarrete, Micaela. "Más vale diablo conocido..." en *Fondo de apoyo a la investigación patrimonial. Informes*. (Chile, DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006): 95-103.
- Nordenskiöld, Erland. *An Historical and Ethnographic Study of the Cuna Indians*. Etnografiska Museum, Gotemburgo, 1938.
- Orobitg Canal, Gemma. *Les pumé et leurs rêves*. Étude d'un groupe indien des Plaines de Venezuela. Paris, Éditions de Archives Contemporaines, 1998.
- Perrin, Michel. *El camino de los indios muertos*. Caracas, Monte Avila Ed., 1980.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Beyond de Milky Way. Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. Los Ángeles, University of California, 1997.
- Salinas, Maximiliano. *En el cielo están trillando. Para una historia de las creencias populares en Chile e Iberoamérica*. Chile, Ed. Universidad de Santiago, 2000.
- Salinas, Maximiliano; Prudent, Elisabet; Cornejo, Tomás; Saldaña, Catalina. *¡Vamos remoliendo mi alma! La vida festiva popular en Santiago de Chile 1870-1910*. Santiago de Chile, LOM, 2007.
- Koessler – Ilg, Bertha. *Cuentan los araucanos. Mitos, leyendas y tradiciones*. Argentina, Ed. Del Nuevo Extremo, 2000.

RECIBIDO: 1-06-2011 • APROBADO: 3-10-2011

Datos del autor: Amalia Castro San Carlos es académico de la Facultad de Humanidades, Carrera de Pedagogía en Historia y Geografía de la Universidad Católica Silva Henríquez (Santiago de Chile, Chile). Grado Académico: Magíster en Estudios Amerindios (UCM), Doctor © en Cuestiones de Historia y Antropología de América Latina (UCM). Correo electrónico: acastros@ucsh.cl