

La brujería chilota y las dinámicas propias de la región de refugio¹

Rafael Hidalgo Carrasco²
José Marcelo Bravo Sánchez³

RESUMEN

Durante 1880, un proceso judicial iniciado en Ancud, cuya causa eran crímenes por las luchas de poder, puso al descubierto una organización de brujos que controlaba a hechiceros y curanderos chilotos. Estructurada políticamente en dos áreas controladas por dos reyes: uno gobernaba la zona centro-norte del archipiélago desde Quicaví y otro reinaba la zona sur-oriente, teniendo como sede al pueblo de Queilén.

Esta organización, llamada la Recta Provincia, tiene sus orígenes en el ancestral chamanismo indígena veliche, parte de su *admapu*. Sin embargo, las complejidades de sus formas se deben a los procesos de aculturación y sobre todo a los procesos sociales que se dieron en la Isla Grande.

La aproximación académica, con la cual se construye este relato, se basa en una frontera entre un tipo de historia que busca ser cultural desde una inspiración de la microhistoria italiana y una geografía cultural.

Palabras clave: región de refugio, chamanismo, *admapu*, Recta Provincia y aculturación.

Chilote Witchcraft and the Dynamics of the Refuge Region

ABSTRACT

In 1880, a judicial process initiated in Ancud, whose cause were crimes by the power struggles unveiled an organization of witches controlling Chilote sorcerers and healers. This was organized politically into two areas controlled by two Kings: one ruled the Center-North area of the archipelago from Quicaví and another ruled the east area, having as headquarters the town of Queilén.

This organization called the 'Recta Provincia' has its origins in the ancient indigenous shamanism veliche, part of the Admapu. However, the complexities of its forms are due to acculturation processes and especially to the social processes that occurred on the Isla Grande.

The academic approach, with which this story is built, is based on a frontier between a type of story that seeks to be cultural from an inspiration of the Italian microhistory and a cultural geography.

Keywords: refuge region, shamanism, Admapu, Honorable Province and acculturation

¹ Este artículo es producto del Proyecto FAU. "*Molinos de Agua en Chiloé: una expresión vernácula de patrimonio hidráulico en aras de una economía rural sustentable*". N° 1A / 12010801-9102007. Fondo interno de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad de Chile. 2013 – 2014. Investigador Responsable es el Dr. José Marcelo Bravo Sánchez.

² Magíster en Historia de la Universidad de Chile. Profesor de Educación Media en Historia y Geografía. rafaelhidalgoc@gmail.com

³ Doctor en Historia, Geografía e Historia del Arte: Sociedad, Territorio y Patrimonio, de la Universidad de Murcia (España). Geógrafo y académico e investigador del Instituto de Historia y Patrimonio de la Universidad de Chile. mbravo@uchilefau.cl

Recibido: 05 de mayo de 2018

Aceptado: 06 de febrero de 2019

INTRODUCCIÓN

Los investigadores del tema de la brujería chilota del siglo XIX, como Cárdenas, Montiel, Rojas y otros, coincidirán en que este fue uno de los elementos más gravitantes de la cultura tradicional chilota desde la época colonial hasta el día de hoy (es más, aún se ingresan demandas en los tribunales por brujería).

Investigaciones judiciales de 1860 y de 1880 (especialmente esta última) revelaron que los brujos, además de existir como personas naturales⁴, habían logrado crear una organización que controlaba a los chamanes, curanderos y probablemente a los rezadores de todo el archipiélago. Esta organización, fundamentalmente indígena, constituía una verdadera autoridad local en cuyos orígenes temporales no hay una meridiana claridad. Estos veinte años, entre dos procesos, estuvieron marcados por una crisis interna que derivó en asesinatos y conspiraciones que fueron denunciadas por las autoridades locales al sistema judicial.

En cuanto a su estructura interna y de organización, resulta ser una copia del sistema de cofradía religiosa de fiscales y sotafiscales.

El tema de los brujos chilotes ha hecho correr bastante tinta en los ámbitos de la historiografía y en los estudios folklóricos (especialmente en el ámbito local). En específico, para el campo de la historiografía, la brujería ha sido un campo de discusión que ha generado visiones y cuerpos teóricos que ayudan a comprender y reactualizar el conocimiento que se tienen de estos grupos sociales o mejor dicho de esos estratos de la cultura popular que no generan historia escrita, con todos sus fenómenos extraordinarios o cotidianos, que deben ser analizados por medio de herramientas más específicas que las que se usan generalmente en historia.

⁴ Entiéndase como el hecho de que el brujo resulta ser un vecino, una persona conocida o reconocida en medio de una comunidad.

En ese sentido, destaca la microhistoria italiana - a pesar de tener más de cuatro décadas de su aparición en el mundo académico-, perspectiva historiográfica que ha planteado un paradigma investigativo basado en supuestos tales como que para analizar el origen de la brujería es necesario asumir que estos procesos sociales son producto de la convergencia de varios elementos culturales. Dichos procesos corresponden a pervivencias religiosas precristianas sobre las cuales deben desarrollarse estudios comparativos; los testimonios judiciales de los brujos procesados, por su parte, deben dejar de ser vistos como descripciones sesgadas por los jueces o por quienes recibieron tales testimonios y sobre esa información considerar lo que sean indicios que nos lleven a crear una interpretación de esos procesos sociales que han dado en los estratos de la cultura popular. Finalmente, es necesario considerar que las generalizaciones geográficas amplias permiten dimensionar los alcances del aquello que definimos como brujería.

Una de las aristas culturales que no ha sido considerada para explicar los orígenes de un chamanismo organizado es la cultural. Desde esta perspectiva, para la antropología social latinoamericana, el territorio chilote de los siglos XVIII y XIX podría encasillarse como una “región de refugio”, donde se desarrollaron dinámicas sociales de aculturación en la que prima lo indígena por sobre la aportación europea y, análogamente, la tecnología y la religiosidad adquieren formas específicas. El Chiloé que nos dibujan las descripciones de destacados extranjeros, como el hidrógrafo español José de Moradela o el naturalista Charles Darwin, muestra que la comunidad chilota de la época era fundamentalmente indígena, bilingüe y que practicaban las costumbres de los hispanos solo cuando la autoridad y los religiosos estaban presentes, pero volvían a sus antiguas costumbres indígenas en momentos de libertad.

Esta comunidad isleña, mayormente indígena, tiene un contenido cultural y/o una pertenencia étnica específica. Debe reconocerse que la cultura veliche (emparentada con los hablantes de mapudungún continentales) ha tenido un peso enorme dentro de las prácticas culturales y sociales que allí se han construido, puesto que es posible afirmar que esta sobrevive bajo un barniz de idioma y ciertas costumbres europeas a modo de proceso de modernización. Como en toda región de refugio, se dan dinámicas de oposición pacífica a los cambios culturales o de una lucha por mantener ciertas

tradiciones. Por consiguiente, cualquier análisis a las formas de resistencia que se dieron en la Isla Grande debe considerar a las estrategias de barreras culturales desarrolladas en el marco de la defensa de las tradiciones vernáculas como el *admapu* que manifestaban los indígenas continentales.

El objetivo fundamental de este artículo es explicar cómo fue articulándose la brujería chilota, durante los siglos XVIII y XIX, bajo la cobertura política-cultural generada por su condición de región de refugio y bajo la condicionante de ser una forma de resistencia pacífica del mundo cultural *mapuche* (*admapu*).

En función del objetivo anterior, se plantean dos interrogantes de la investigación: en primer lugar, ¿cómo fue construyéndose el contexto sociocultural de Chiloé durante los siglos antes mencionados? En segundo lugar, ¿qué argumentos planteados aquí podrían sostener que la brujería chilota obedece al *admapu* de las comunidades mapuches?

1. Una reflexión necesaria: Chiloé como región de refugio

Existe un cierto consenso en afirmar que la Isla Grande fue una región de refugio⁵, donde los elementos culturales indígenas locales se mantuvieron sobre la impronta cultural hispana, a pesar de que esta poseía el control político, económico y social.

Este concepto se ha aplicado a las unidades sociales y culturales aisladas presentes en América Latina, fundadas a partir del violento contacto entre hispánicos e indígenas desde inicios del siglo XVI, que proyectó dos grandes hitos culturales:

...la conquista y la colonia, con la primera la fuerza militar destruyó los centros políticos- económicos más avanzados de la población indígena; y con la segunda, se crean complejos institucionales que consolidan un régimen de opresión y explotación que, poco a poco, abarcan la casi totalidad de los grupos indígenas (Marroquín. 1969: 64).

Desde un punto de vista económico, la región de refugio es considerada como aquel territorio que queda marginado de los grandes procesos capitalistas que tiene un país. Hay un retraso desde una visión económica, pero como estrategia de desarrollo

⁵ Rodolfo Urbina en su libro '*Chiloé en los tiempos del fogón*' (1900- 1940) reconoció para la Isla Grande aún la condición de zona de refugio para un período posterior al que se analiza en el presente texto.

socioeconómico este concepto representa un espacio que permite al indígena y/o al mestizo desarrollarse con la independencia necesaria para mantener sus modos de vida.

Mientras muchos indígenas escaparon de la encomienda y gracias al mestizaje cultural lograron insertarse en el mundo colonial, otros tendieron a refugiarse en zonas que les permitiesen escapar de la crueldad y codicia de los españoles, donde la relación entre vencedor y vencido llegase a un equilibrio (fin de la encomienda o bien su pérdida de intensidad). En otras regiones americanas, la conquista española solo rompió los grandes lazos políticos- culturales, pero no en las pequeñas comunidades marginales (como es el caso de los habitantes del archipiélago), las que mantuvieron lo esencial de sus propias identidades, permeándose de ciertos elementos hispánicos o europeos.

Durante el siglo XVI, la Isla Grande se caracterizó por ser territorio de encomenderos, pero que presentaba muchas falencias para que el hispano obtuviera grandes retribuciones económicas. Muchos indígenas fueron esclavizados de manera fraudulenta y se vivieron descalabros demográficos. Sin embargo, y lo que va a constituir su característica de región de refugio, es que su población, a pesar de todo lo anterior, siguió siendo mayoritariamente indígena y tuvo como contrapartida una mínima población española, sumado a la dispersión de esta población por un territorio boscoso y mínimamente urbano.

En el siglo XVII, igualmente se dieron ciertos episodios de levantamientos acicateados por piratas y otras demandas sociales crearon ciertas condiciones de inestabilidad, pero no con las consecuencias demográficas descritas en el párrafo anterior. Se establecieron relaciones más durables entre el elemento hispano y el indígena.

Dentro de una zona de refugio, existen dinámicas de conservación cultural que pueden describirse del siguiente modo:

...como una fuerte actitud defensiva y ante la seguridad fundada en la amarga necesidad de preservar su identidad como tales y evitar la anomía y la desculturación [alienación cultural], los indígenas refuerzan sus tradicionales sistemas de vida. Por eso, ante las influencias que les llegaban de los centros no indios, ellos levantaban una barrera de tradición,

cultura propia, economía de subsistencia, aislamiento, conservadurismo, atraso tecnológico [no necesariamente para todos los casos], etc. Pero el aislamiento de las comunidades no es ni pueden ser absoluto; los centros no indios necesitan del indígena: a) como fuerza de trabajo que explotar; b) como comprador de mercancías, y c) como vendedor de artículos necesarios para la vida de dichos centros (Aguirre. 1970 : 34- 35).

Dentro de los procesos de aculturación, suelen darse de tanto en tanto desajustes severos, a lo cual los indígenas o mestizos se ven empujados a los movimientos rebeldes, nativistas o reivindicatorio –en términos de Aguirre-, que se denominan “proceso de revitalización”, en el que los miembros de un grupo étnico, para poder aceptar una nueva norma cultural, plantean nuevas modalidades o invenciones que cuestionan o ponen en riesgo la subordinación y hacen reaccionar al grupo dominante.

Otros aspectos relevantes de la vida social en una región de refugio son, entre otros, la religiosidad: el cristianismo juega un rol relevante al crear una forma de participación laica en la vida católica o protestante, aunque también es necesario reconocer que lo sobrenatural pagano encuentra su lugar en la adoración que realizan estas comunidades a sus propias deidades. Por ello, surgen cofradías laicales (que son una especie de funcionarios de la jerarquía cívico-religiosa), encargadas de las fiestas religiosas de los santos patrones del lugar, cuya función principal era agradecer y solicitar que se mantenga el orden económico-productivo de la comunidad:

La función ritual de ese cuerpo es importante porque dramatiza los valores básicos que influyen en el proceso de toma de decisiones. Se tiene por hecho probado, que no merece demostración, que los funcionarios religiosos de más edad conocen los ritos y el tiempo oportuno en que deben ser ejecutados: monto y la calidad de las ofrendas con que los dioses merecen ser propiciados en pago o reciprocidad por los bienes que están obligados a derramas sobre la comunidad. Son los encargados los que deciden las fechas en que los campos son roturados, sembrados y recolectados: el tipo de rotación de productos que el suelo requiere: las fórmulas y procedimientos mágico- religiosos que deben ser puestas en práctica para que las cosechas rindan el fruto esperado (Aguirre. 1970: 211).

De acuerdo con lo anterior, surge la siguiente interrogante: ¿qué relación existe entre la región de refugio y el chamanismo?

Al respecto, Gonzalo Aguirre ha planteado que el chamanismo se mantiene en las regiones de refugio a causa del aislamiento geográfico, la renuencia del medio físico y los factores económicos. De manera complementaria, Douglas Sharon en su obra *El chamán de los cuatro vientos*, publicada en 1978, planteó que son las características físicas y sociales de un lugar determinado las que permiten que el chamán subsista y prospere en función de la ausencia del tradicional médico alópata.

2. El *admapu*, el elemento común de los pueblos de lengua mapudungún

No es puesto en duda el hecho de que los veliches chilotes estaban emparentados con los mapuches continentales. Ciertamente, estas comunidades comparten elementos que permiten a sus miembros reconocerse parte de una experiencia común: idioma, rituales religiosos, autoridades, etc. Al respecto, un estudio antropológico titulado *Los mapuches del siglo XVIII*, escrito por José Manuel Zavala (2000), expone ciertas pistas esenciales para aclarar estos procesos, considerando la convivencia fronteriza entre españoles y mapuches que se dio en la Araucanía durante el siglo analizado por este investigador.

Para Zavala, el elemento que movilizaba la resistencia mapuche en su zona autónoma era el denominado *admapu*. Este vocablo indígena ya era identificado por los cronistas del siglo XVIII, que reconocen en él un esquema de valores, que era entendido como:

...su manera de vivir según la tradición y leyes ancestrales. Estas causas intrínsecas [de resistencia a la evangelización], reconocidas como vicios o pecados causados por el estado de paganismo requerían, según el punto de vista franciscano, de un trabajo de conversión en profundidad. *Admapu* era la palabra utilizada por los mapuches para designar la totalidad de su sistema de vida, la ley que regía sus tradiciones y su destino. En este sistema de vida tradicional, las críticas españolas destacaban algunos aspectos como el 'núcleo duro' de la resistencia a la conversión; se trataba de tres pecados respecto de los cuáles los indígenas se mostraban bastante intransigentes: la poligamia, las supuestas borracheras y el chamanismo (Zavala, 2008: 231).

De este modo, la vida dentro de ese mundo fronterizo, se caracterizó en ir:

...más allá del dispositivo militar- misionero, las relaciones interétnica no se atuvieron nunca a los programas oficiales del Estado ni de la Iglesia sino

que se desarrollaron generalmente de manera más fluida y multiforme que los preconizado y reconocido por las autoridades (Zavala, 2008: 294).

Es decir, el *status colonial* indica –en su forma más ideal- que el español era considerado superior, mientras que el indígena era mirado como un subordinado. En cambio, en algunas regiones de América hispana, esa disposición solo se vivía en el papel, más bien en zonas como Chiloé la realidad era otra. Puesto que, como bien señala Zavala, en una situación de frontera o de regiones débilmente colonizada como la anterior nombrada, el mapuche era o bien un aliado o un enemigo, pero jamás un subordinado.

Para Zavala (2008), el mecanismo cultural que podría explicar tal dinámica antes descrita radica en que, para la mentalidad mapuche, la cercanía de los colonizadores europeos se convertía a sus ojos en una fuente de recursos que permitía acrecentar el poder y el prestigio personal y, de paso, poder ofrecer una mejor resistencia cultural.

En consecuencia, cualquier relación de zona fronteriza establecida entre europeos y hablantes del mapudungún ya no era de hispano-criollos frente bárbaro-infiel, era más bien el de ser compañeros de ruta -el vecino de siempre-, proceso en el cual el indígena descubrió al hombre blanco, a través de su capacidad: "...para adoptar y adaptar técnicas y aportes culturales europeos debe ser considerada como uno de los factores determinantes de la relación de no subordinación al vecino español" (Zavala, 2008: 295).

Ciertamente, la cercanía con el europeo terminaba rompiendo con los estilos tradicionales de la vida mapuche, desdibujando la identidad nativa claramente establecida. En un plano mucho más específico, la religión de los hispanos fue el elemento que generó un impacto más o menos profundo en el mundo mapuche. Los loncos veían en los rituales católicos situaciones provechosas para obtener prestigio social y bienes, como el uso de nombres y de pseudotítulos de *don*. Era la distribución de bienes o donecillos, en las ceremonias religiosas, lo que causaba la afluencia masiva de indígenas a las iglesias, sin ser estos necesariamente fieles devotos como lo describió el cronista pseudo Olivares en la frontera del Toltén: "Estos donecillos ofrecidos a los indígenas a cambio de su presencia y disponibilidad para escuchar al misionero constituyen uno de los elementos indispensables del dispositivo misionero jesuita" (Zavala, 2008: 221).

3. Chiloé y su conformación étnico-cultural

En cuanto a los orígenes étnicos de la población chilota, Cárdenas et al. han afirmado que, a la llegada de los europeos, el archipiélago estaba habitado por chonos y veliches. Los primeros eran parte de los pueblos australes; los segundos, en cambio, eran descendientes de las incursiones de los veliches o cuncos continentales, muy posteriores al poblamiento de los fueguinos en la Isla Grande de Chiloé.

Los chonos eran nómades canoeros que fijaban residencia en las zonas costeras. Por su parte, los veliches eran agricultores sedentarios que ocupaban el territorio de manera dispersa, en torno a sus chacras y viviendas.

Históricamente, los veliches o huilliches era la población más sureña de los hablantes del mapudungún. En una de sus movilizaciones, alcanzaron el archipiélago mucho antes de la llegada de los españoles y debían tener alguna diferenciación respecto de los mapuches continentales. Su evolución histórica prosiguió durante la época colonial hasta el presente, periodo en el cual el veliche, por aculturación, se hispanizó y constituyó una región de refugio.

El veliche resultaba menos violento que los mapuches o juncos continentales. Se registran a su haber cuatro alzamientos (tres de ellos en el siglo XVII), dos de los cuales estuvieron vinculados a los ataques de corsarios holandeses⁶. La última acción correspondió al levantamiento general de 1712 y culminó con un enfrentamiento en la isla de Quinchao, donde los indígenas fueron aplastados por las fuerzas del Reino.

Una descripción cultural realizada en el siglo XVIII releva sus diferencias con los mapuches:

Don Carlos García Huidobro, a mediados del siglo pasado describía: ...esta sencilla gente habla un dialecto araucano ya muy modificado por el tiempo y las costumbres, el Beliche o propiamente Ghuyliche; en su boca parece como un sonido prolongado de la voz, con algunos cambios de tono

⁶ "Para el indígena resultaron significativas las expediciones corsarias a Chiloé, por cuanto encontraron en ella un apoyo táctico para la expulsión del español. La alianza con Cordes en 1600 determinará una serie de acciones bélicas, las más importantes de las cuales consistió en la toma de la ciudad de Castro. Este hecho se repite en 1643 con la acción de la escuadrilla de Brouwer... El último alzamiento del siglo XVII fue sofocado antes que se extendiera. Se inició entre los hacheros en la cordillera de Chiloé continental en 1663". Renato Cárdenas et al, 1999: 30).

solamente; más bien que un lenguaje articulado; pero lo hablan de un modo tan dulce i tan agradable, su voz es tan suave, que desaparece en las mujeres ese sonido gutural i áspero, haciéndose tan dulce y armonioso al oído como el más práctico de los idiomas orientales. Esta lengua cautivó a los españoles tanto como los cahuines y otras costumbres locales... Moradela agregará en 1786: usan castellano i veliche. El primero con incultura y grosera impersonalidad, al contrario el segundo con bastante elocuencia (Cárdenas, Hall, Montiel, 1999: 156).

Para la historiadora María Ximena Urbina (2009), el territorio centro norte de la isla estaba ocupado, a la llegada de los españoles, por dos grupos de hablantes de mapudungún. Uno de esos grupos eran los Juncos, emplazados en la zona costera, y otro correspondía a los huilliches, ubicados en la zona de los valles interiores de la Isla Grande de Chiloé. De esta manera:

...se identificaban a grandes rasgos, los cuncos –llamados juncos en Chiloé-, asentados en la franja costera entre Valdivia y la Isla Grande de Chiloé, “llanistas [huilliches], que habitaban las tierras planas del interior, separados de los Juncos por las montañas de la costa, incluyendo el archipiélago de Chiloé, donde tomaban el nombre de veliches (Urbina, 2009: 40- 41).

Por su parte, los huilliches comprendían un amplio territorio, que se extendía desde el río Toltén hasta la parte norte de la Isla Grande. En relación a las características de este último pueblo indígena, María Ximena Urbina ha afirmado que:

Al igual que los mapuches, los huilliches (llanistas, osornos o chauracahuines y juncos) no constituían un Estado no sociedad jerarquizada, sino que se agrupaba en señoríos. No se advierten diferencias organizacionales respecto de los mapuches y quizás por eso su organización política no ha sido estudiada por separado (Urbina, 2009: 41-42).

Por otra parte, asoma la siguiente interrogación: ¿qué rol juega el chono en esta conformación cultural isleña?

Para dar respuesta a esa pregunta, primeramente se debe añadir que los chonos estaban emparentados con los pueblos fueguinos, cazadores-recolectores que habitaban los territorios australes (qawashqar o alacaluf). Sin embargo, el escaso conocimiento sobre este pueblo ha impedido establecer mayores generalizaciones respecto de sus características. Los chonos isleños, también conocidos como payos (hombres barbudos),

de acuerdo a la historiografía de la primera mitad del siglo XX, en cuanto a su territorialidad:

...estos fueron delimitando un territorio adyacente a la Isla Grande de Chiloé, especialmente en su área sur-oriental, manteniendo una vinculación permanente con los veliche, de los cuáles fueron asimilando algunos tipos de vida sedentaria (Renato Cárdenas. 1999: 54).

En relación al sector meridional de la Isla Grande y los espacios adyacentes más al sur, antes de la llegada hispana estos sectores fueron espacios de fusión entre los veliches y los chonos. Como resultado, estos últimos desarrollaban tanto actividades sedentarias (agricultores rudimentarios y hacheros) como acciones nómades (recolectores, expertos nadadores, pescadores y marinos).

En cuanto al proceso de aculturación, que se produjo durante la conquista y colonización española, puede reconocerse una dinámica de endoculturación, dado por medio de las misiones religiosas que tuvieron un rol fundamental en la adaptación del indígena a la cultura española, especialmente la jesuita. Particularmente los chonos adoptaron, a través de la enseñanza las costumbres sedentarias como las prácticas silvoagropecuarias, el uso de la lana y el telar de los veliches. En esta dinámica cultural, los veliches, a diferencia de los chonos, jugaron un rol directivo de aculturación bajo la tutela política de los españoles, otorgándoles una equivalencia tecnológica y cultural con el resto de la población.

La consecuencia de este proceso de incorporación de los chonos en el desarrollo cultural mestizo de la Isla Grande, específicamente para nuestro interés, es que el territorio para los brujos se dividía en dos: el rey de Quicaví (zona norte) y el rey de Payos, zona sur oriente de la Isla y que ciertamente se consideraba una zona diferente y a cuyos brujos le atribuían mayores poderes.

4. Chiloé como región de refugio en Chiloé durante los siglos XVIII y XIX

Entre los siglos XVIII y XIX, el término región de refugio en la Isla Grande presenta una característica socioeconómica fundamental: dado que el sector quedó aislado del proceso latifundista que vivía en la zona central y del sistema exportador ligado al ciclo triguero del cual hasta el territorio mapuche autónomo participaba, la economía chilota era

fundamentalmente minifundista y exportaba madera y pescados durante el período colonial y postindependentista, pero de manera muy marginal y mayormente no era una comunidad que usará los sistemas monetarios, permaneciendo mucho más ligada a los trueques (cuyo elemento y ejemplo más complejo fue y es la minga).

Desde un punto de vista geográfico, Marco Antonio León (2015) afirmó que hay un consenso entre cronistas y fuentes de la época: existía una fuerte dispersión de la población, en el marco de una difícil geografía, más que nada la dificultad de las comunicaciones debido al propio carácter del archipiélago y lo boscoso del medio. La vertiente oriental presentaba condiciones marítimas que permitían la movilidad. En cambio, en las costas occidentales, la bravura del mar y los vientos oceánicos dificultaban en extremo la conectividad. Por su parte, el medio terrestre solo constaba de caminos que debían practicarse sorteando el barro y lo irregular del terreno, cuyo único medio de transporte útil era el caballo. En cuanto a las causas, se esgrime que la población abandonó los medios urbanos; Rodolfo Urbina (2012) sostiene que las embestidas de los corsarios durante el siglo XVII empujaron a la población a dejar la ciudad para localizarse en el campo, dejando al o los medios urbanos como centros que se visitan solo en tiempos de fiestas religiosas. Ya hacia el siglo XVIII, se había configurado un estilo de vida rural que contenía las siguientes características:

Españoles y mestizos se asientan en los mismos parajes habitados ancestralmente por los indios. En las islas adyacentes, unos y otros viven en chacras ligeramente retirados de la orilla del mar, aprovechando los lugares más cómodos que ofrece la ondulada topografía, y lo que únicamente vemos como mediación al mar (dice Agüeros, refiriéndose a los indios) son las iglesias y algunos ranchos que tienen prevenidos para alojarse cuando vienen a misa o en tiempos de festividades. Añade que es tal lo disperso de las casas y están las más en tales sitios, que caminando por las islas y aun rodeándolas por sus playas, solo suelen verse tal o cual habitación, siendo también motivo para esto que afuera de estar tan aparcadas las unas de las otras las ocultan los muchos y crecidos matorrales de arrayán de que están cercadas (Rodolfo Urbina. 2012: 59).

En el plano de la comunidad, la dualidad europeo-indígena no es tan evidente en la sociedad chilota, puesto que hubo una gradualidad de la relación y un progresivo mestizaje tanto biológico como cultural, producto de que después del desastre de Curalaba (1598) los hispanos se vieron forzados a entremezclarse con los indígenas a fin de contribuir a su pacificación y de allí en los hechos se pasó a un trato más bien

igualitario, a excepción de los hispanos encomenderos, situación que se proyectó en los siglos siguientes para crear esa cultura chilota tan especial (una hispanización del indígena y viceversa), aunque es necesario apuntar que hubo una concentración de población europea en la zona norte y pequeñas ciudades de la Isla Grande. En el siglo XVIII, la población hispana y/o sus descendientes que ostentaban el título de encomenderos vivían en compañía y con los indígenas, siendo evangelizados con ellos (a pesar de rechazar la misión circular) y vistiéndose como ellos, obligados por su pobreza a trabajar como labriegos y artesanos muy a su pesar⁷. En este siglo, la encomienda es desplazada por otras formas de coacción laboral menos severa. La dispersión de la población afectaba a ciertos elementos paradigmáticos de la aculturación que trataban de imponer los españoles: como el caso de la evangelización, hecho que ya era reconocido por el obispo Justo Donoso durante el siglo XVIII.

Sobre los procesos de aculturación que se daban dentro de estos territorios, destaca en particular el de la evangelización católica y que, en el caso de esta población insular, fueron relevantes las instituciones religiosas como la misión circular y el sistema de fiscales y sotafiscales, sin dejar de mencionar el cabildo religioso.

En relación al cabildo, sus respectivas autoridades eran el supremo y la suprema, en calidad de primeras autoridades de esta institución, cuyos nombramientos se hacían en presencia de un sacerdote. A partir de esta jerarquía, vienen cargos desempeñados por hombres y por mujeres. En cuanto a los varones, después del supremo estaba el gobernador y de ahí, en descenso, hasta llegar al cargo más inferior, que era el abanderado segundo. Mientras que, en relación a la jerarquía femenina, había tres cargos reservados para ellas: la suprema, la princesa primera y la princesa segunda. De igual modo, también existían otros cargos secundarios: el de cadete, que acompañaba al supremo; las acompañadoras o vestidoras, que amadrinaban a la suprema; las princesas, que financiaban las vestimentas y los demás gastos de las procesiones; y los planilleros, que llevaban las actas del cabildo. El cabildo chilote nunca tuvo carácter cívico, sino un rol religioso católico. Por lo tanto, tampoco se mezclaban con los chamanes locales.

⁷ Cf. Saavedra, 2015: 231- 232.

En cuanto al funcionamiento de la misión circular, esta consistía en un recorrido hecho por el sacerdote a los diferentes poblados del archipiélago. El periplo se suspendía solo en invierno; los misioneros permanecían menos de una semana al año en estos poblados. Cárdenas (2004) devela que este método de evangelización no habría funcionado de haber sido complementado con la acción del fiscal, que era una especie de diácono –institución vigente hasta el día de hoy-, quien era un lugareño o indígena que atendía la Iglesia local convocando a la población para rezar, enseñarle la doctrina y, además, bautizaba y ayudaba al buen morir (Vásquez de Acuña, 1994). Siguiendo con los postulados de Cárdenas, los jesuitas, considerando el proceso de sincretismo cultural como estrategia de evangelización, reemplazaron al machi por este ‘chamán de la nueva religión’ que atendía la Iglesia durante todo el año. En el caso específico de los fiscales, estos fueron establecidos en Chiloé por los jesuitas Venegas y Ferrufino. Estos laicos chilotes pueden identificarse por medio del báculo terminado en cruz y es reemplazado en ausencia por los llamados “sotafiscales”.

Dentro de los ritos que se organizaban en torno a la misión circular, destacan los ‘cahuines’: esta ceremonia es considerada como un sincretismo de las actividades religiosas mapuches que fue tomada por las misiones religiosas para que la comunidad procediera al agradecimiento de la comunidad por los bienes recibidos y que terminaba en carnavales de baile, comida y excesos de alcohol.

5. El chamanismo como entidad política y resistencia cultural y religiosa chilota en los siglos XVIII y XIX

En el transcurso de los siglos XVIII y XIX, las prácticas religiosas indígenas eran conservadas a ultranza en contra de los esfuerzos evangelizadores de los europeos, que solo en ciertos periodos se presentaban en las aisladas comunidades del archipiélago.

Siguiendo con la investigación de Zavala, este autor concluye que tanto las prácticas chamánicas como las creencias en las brujerías⁸ ejercieron un efecto de

⁸ "Los actos de brujería, que causaban enfermedades o infortunio, podían ser ejecutados por un brujo (calcú) al servicio del enemigo; debía tratarse, por tanto, de alguien que tenía influencia en el mundo sobrenatural, lo que explica la desconfianza frente a los machis. Cualquier machi podía convertirse en brujo si utilizaba su poder de manera negativa. Correspondía a un machi o a un adivino (duguthue) establecer el origen del maleficio y señalar a los responsables" (Zavala, 2008: 214).

inmunidad a ciertos aspectos de la evangelización (suprimir completamente a la religión anterior) por una parte, y por otra, colaboraron al rechazo de la medicina alópata –que apenas hacía acto de presencia- retroalimentando con ello al poder y prestigio de los machis y/o curanderos.

En cuanto al rechazo de la evangelización, los mismos misioneros veían el machitún (ritual mágico de sanación) y las llamadas brujerías y contramales como dos recursos de poder y mecanismos de conservación del paganismo indígena, puesto que:

En el machitún, los machis, en tanto sanadores, ponían en ejecución su poder de mediación y su influencia en el mundo sobrenatural, puesto que la enfermedad, tal como lo hemos dicho refiriéndonos a las malocas (...) podía ser provocada por un enemigo que enviaba espíritus o fuerzas negativas (huecufu) a la víctima. En el proceso de cura, el o la machi debía acudir a los espíritus bienhechores para combatir el maleficio (Zavala, 2008: 214).

En un aspecto más específico, el rechazo a la medicina alopática se debía a la creencia indígena que asignaba responsabilidad de estos males a la brujería y que por consecuencia debía ser tratada solamente con magia.

6. La tradición y el chamanismo como vivencia comunitaria en la Isla Grande

La historia étnica de la isla revela que después del desastre de Curalaba los hispanos y criollos que vivían en pueblos se vieron obligados a insertarse dentro del espacio rural chilote, compartiendo territorio con los indígenas, con los cuales el español pasó a ser vecino y muchas veces colaborador y lentamente pariente según sea el caso. En función de lo anterior, sí existió una dualidad hispano-indígena, que fue demasiado atenuada.

Los chilotes en los siglos XVIII y XIX pudieron mantener algo de su *admapu*, heredado del mundo mapuche continental y desarrollarlo en medio de las sombras que les proporcionaba el ambiente social y político de su archipiélago. La mantención del chamanismo fue uno de los elementos de ese *admapu*, el cual se institucionalizó y reelaboró la influencia política de los brujos a una escala local.

La mentalidad chilota se nos aparece como un mundo lleno de magia, por no decirlo onírico. Pero esta conceptualización es definitivamente impropia y por no decirlo

miope; la mentalidad isleña responde a un imaginario colectivo, propio de una sociedad no europea o que simplemente no guarda relación alguna con los esquemas racionales que en ese entonces imponía la cultura hispana. Para el poblador chilote, el mundo que lo rodea (tanto físico como social) está colmado de una vida espiritual o metafísica, en donde el chamán juega un rol prioritario.

Por otra parte, el siglo XVIII ha sido considerado como un periodo en el cual se generaron fuertes contradicciones sociales, que no produjeron, por lo general, levantamientos armados. Siendo la excepción el año 1712, en el cual se produjo un levantamiento general de la Isla de Chiloé, del cual se ha afirmado que en su gestación estaría presente la brujería isleña, y que por consiguiente, de este evento se habrían conformado varias agrupaciones de brujos. Este episodio y otros procesos de revitalización que se formularon durante el período colonial fueron una respuesta a los abusos de los encomenderos y los oídos sordos de las autoridades locales; los loncos o principales indígenas resolvían entonces ir a escondidas a denunciar estos hechos injustos a la Real Audiencia, también la dilación de la entrega del trabajo por parte de los indígenas eran formas de resistencia. Pero, otra de las conductas rebeldes que no practicaban levantamientos armados, fue la creación de grupos clandestinos, tales como la Recta Provincia.

En este caso se trató de una secta que utilizaba el factor psicológico como fuente de poder, proyectando hacia los españoles los prejuicios y temores que las propias concepciones sobrenaturales del conquistador podía concebir. Esta agrupación estaba conformada por una nomenclatura claramente clandestina y la resistencia proyectando en sus acciones comprometía el ámbito personal, social, político, religioso y cultural (Cárdenas et al, 1999: 31- 32).

El primer testimonio que identifica las características del chamanismo chilote, pero sin indicar la presencia de una organización, proviene de las crónicas insulares en la década de 1790, realizadas por el hidrógrafo español José de Moradela, quien afirmó:

Los indios parecen menos malos que los chilenos, pero de estatura más corta; el carácter de estos es el jeneral de todos los de su casta, así de esta América como de la setentional, esto es, inclinados a la idolatría, mui supersticiosos, disimulados, vengativos, ebrios i ociosos; sin embargo, a espensas del incesante penoso trabajo de los padres misioneros franciscanos, relatan la doctrina cristiana tan bien o mejor que los

españoles; pero tanto a los unos como a los otros no le es ella obstáculo para dejar de estar imbuidos en la multitud de necias groseras supersticiones en que están, especialmente en orden a las enfermedades i demás desgracias que nos son comunes, i a la misma muerte, que casi siempre atribuyen a los indios, i muchas veces a los españoles, a maleficios, lo que intentan averiguar i remediar consultando a los machis (así llaman a los curanderos, supuestos adivinos), los cuales, después de muchos misteriosos ademanes, jesticulaciones ridículas, horrisonas imprecaciones en su idioma bárbaro, arbitrario, acompañado a veces de violentas contorsiones i destemplados aullidos, hacen pronósticos de la enfermedad i su causa, dejando mui satisfecho de sus aciertos al idiota auditorio. Yo deseé presenciar una consulta de estos miserables fanáticos pretendidos adivinos, pero no lo conseguí, porque me creían a mi más machi, adivino o brujo que todos ellos, i lejos de concurrir a mi deseo se ocultaban de mi vista temerosos (De Moradela, 1888: 208).

Otra visión que resulta muy particular sobre los chilotes y sus respectivos chamanes son las descripciones que hizo el naturalista inglés Charles Darwin, en su recorrido por la Isla Grande, que testimonió:

Es muy agradable el ver que los indígenas han alcanzado el mismo grado de civilización que sus vencedores de raza blanca, por ínfimo que sea ese grado de civilización. Más al sur hemos tenido ocasión de ver muchos indios de pura raza, y todos los habitantes de algunos islotes hasta han conservado sus nombres indios. Según el censo de 1832, había en Chiloé y en sus dependencias cuarenta y dos mil almas, de las que la mayor parte son, al parecer de sangre mezclada. Once mil llevan aún su nombre de familia de indio, aunque es lo probable, que en su mayoría no sean ya de raza india pura. Su modo de vivir es en absoluto el mismo que el de los otros habitantes y todos ellos son cristianos. Se dice, sin embargo, que practican todavía algunas extrañas ceremonias y que pretenden conversar con el diablo en ciertas cuevas. Antiguamente, cualquier convicto de ese crimen era enviado a la Inquisición de Lima (Darwin, 1998: 18).

Dos elementos que pueden destacarse de las dos citas anteriores son: 1) el mestizaje cultural de los chilotes, en donde lo indígena es lo fundamental y 2) la religión dual de los chilotes, quienes pueden, según la circunstancias, ser cristiano y cuando la situación se lo permite volver a las antiguas prácticas paganas, donde la práctica chamánica es fundamental.

En cuanto al plano técnico, el explorador Darwin reconoció la evidente equiparación tecnológica entre la población que se considera europea y la que se tipifica como indígena, reconociendo que la comunidad chilota era una de las poblaciones más

retrasadas desde el punto de vista técnico. El isleño indígena se dio a la oportunidad de homologarse con la población blanca, aunque esta tecnología fuese más bien modesta.

Ligado a lo anterior, dentro de Chiloé antes del siglo XX, existía un manifiesto rechazo al médico alópata. Sin embargo, se debe considerar que la presencia de este tipo de profesional de la salud era mínima para cubrir necesidades de la población, permitiendo que el curandero mantuviera cierta hegemonía en las preferencias de la población. Al respecto, es necesario tener en cuenta que:

El elevado porcentaje de la población rural y su peculiar contribución espacial determinaba muchos comportamientos colectivos. Las malas condiciones higiénicas y de salubridad explicaban en gran medida la mortalidad de los habitantes, en especial la de los niños, pero al momento de buscar las causas estas descansaban más bien en las creencias y las supersticiones y no en un examen crítico de las condiciones de vida (León, 2015: 95).

En relación con la aceptación o rechazo al médico alópata y/o las prácticas medicinales de los isleños, estas presentaban un fuerte arraigo en la tradición popular insular: “Muchas de las inspecciones sanitarias desarrolladas por los médicos de Ancud fueron interpretadas por la comunidad y los machis como una verdadera afrenta a las costumbres locales” (León, 2015: 95- 96).

La brujería y el curanderismo han sido considerados por la cultura chilota como medios de control social y político, tanto del cuerpo como de la población: una estrategia local de dominio que se encuentra documentada por los testimonios de los viajeros. Ejemplo de ello es el testimonio de José de Moradela, que refleja esas dinámicas de poder que son desarrolladas por los brujos. A ello se agrega la investigación de Marco León, que lo demuestra en su análisis en relación al control sobre pócimas y su administración realizada por brujos y machis chilotas:

Ningún chilote duda la existencia de los hechiceros (brujos). Cuando fui magistrado me fue hecha una queja en que se afirmaba que una joven había tratado de embrujar a un joven. Los testigos manifestaron que ella le había comprado a una hechicera (bruja) profesa un talismán (llapui), que se presentó como evidencia... Con este talismán, dos manzanas guisadas, y una botella medio llena de un líquido mezclado por la bruja. El líquido parecía ser una decocción de belladona y algunos helechos venenosos (Fitz Roy, 2013: 337).

Dentro de este mismo testimonio, se pueden apreciar artículos simbólicos (que son una manifestación de ese poder), y continuando con el relato anterior:

Los testigos manifestaron también que esta bruja tenía una linterna hecha de piel de un niño muerto al nacer, que ella encendía con una vela que se prendía con una llama azul; y las chispas se apagaban, cuando la bruja volaba por el aire de un lugar a otro (Fitz Roy, 2013: 337).

Siguiendo al libro de Marco León, los brujos estaban constituidos en forma de autoridad paralela a la de los agentes del Estado y con capacidad de dictar condenas de muerte, lo que en los hechos representaba el inmenso poder que tenían sobre la población civil isleña; los testimonios judiciales sirvieron para generar un diagnóstico de las formas en que operaban estos brujos, quienes alcanzando un nivel de organización bastante jerarquizada explotaban el temor o la ignorancia de los chilotes y mantenían la coacción económica por medio de las curaciones y tratamientos, como también de la administración de venenos⁹. Ahora, desde el punto de vista chilote, entendiendo que ellos viven en la dualidad europeo-indígena en la vida cotidiana, también sería coherente que los mismos chilotes tengan tanto autoridades criollas como autoridades indígenas, paralelas entre sí, a quienes respetar y acatar dentro del anonimato de la vida indígena.

La Recta Provincia –como lo plantea Gonzalo Rojas (2000)- era una entidad que se organizaba de forma piramidal a brujos y curanderos (meicos, en algunos casos), su jerarquía se autodenominaba como la Mayoría y que estaba integrada exclusivamente por indígenas¹⁰, como lo reveló el proceso de judicial de 1880, siendo un producto de la adopción de la jerarquía del sistema de fiscales y del Cabildo Religioso. Pero, a su vez, adoptó la lógica de administración estatal, es decir, “poder centralizado” y autoridades

⁹ Cf. León, 2015: 105.

¹⁰ El proceso llevado a cabo por el tribunal de Ancud reveló aspectos importantes de la dinámica interna de la Recta Provincia; su carácter indígena y con un nepotismo funcional al carácter nativo. Y que se detalla a continuación: “Declaración de Mateo Coñuecar Coñuecar.- En Ancud a veinte y seis de marzo de mil ochocientos, el señor Juez hizo, ocurrir a la presencia judicial a Mateo Coñuecar el que bajo promesa de decir verdad expuso: Que es natural de Tenaun... Que ahora lo está por estar complicado en varios crímenes que están averiguando... Que cuando tenía cuarenta años y estando para morir su hermano Andrés Coñuecar que tenía el título de ‘Comandante de la Tierra’ en la Institución de hechiceros indígenas que se conocen con el nombre de brujos, le aconsejó que entrara a esta institución para defenderse de los demás, porque era cosa que le convenía y que no le comprometía... El aceptó y su mismo hermano lo llevó donde Juan Quinchepane que se titulaba también ‘Comandante de la Recta Provincia’... Quinchepane lo aceptó, porque dijo que hacían falta hombres para el consejo... Le hizo la señal de la Cruz y Quinchepane le interrogó: ‘jura Usted por indígena’. El declarante contestó que ‘si juraba’. En seguida le hicieron hacer la promesa de no decir nada de lo que viera, de no divulgar los secretos, de prestar consejo cuando se lo exija y cumplir estrictamente las órdenes que se le den, amenazándolo con perder la vida en caso de faltar a algunas de estas promesas” (Espech. 1960: 126- 127).

delegadas por todo el territorio que administraban y que autodenominaban la Recta Provincia. Sin embargo, esta administración indígena apuntaba al control de machis, curanderos (llamados médicos por los miembros de la Mayoría) y meicos más que a la población común.

La Recta Provincia tenía rasgos de una entidad política: controlar y administrar justicia. Sin embargo, no existe evidencia que pueda afirmar que había constituido un Estado paralelo (si ese hubiese sido el caso, las personas implicadas en el juicio no habrían obtenido la libertad por parte del tribunal), porque esta forma de cofradía que se desarrolló fue vista solo como una organización criminal. Esta asociación dio una sensación de orden a la población chilota, en especial para indígenas y mestizos, ante un Estado que se percibía como no estaba instalado debidamente (más ausente que presente).

En un plano específico, esta organización vino a suplir las falencias del Estado monárquico colonial y después las falencias del Estado chileno, además de ser un espacio de representación indígena. Para la Recta Provincia, su principal función e interés era controlar a los brujos y curanderos y solo en función de las hechicerías; el cobro de protección y sentencias de muerte¹¹ (es decir el sistema de venganzas y justicia de los indígenas) lograron controlar al resto de la población.

En cuanto a la organización y jerarquía de la Recta Provincia, este, según los testimonios recogidos por el proceso judicial de 1880, se describe así:

Parece evidente que la estructura jerárquica adoptada por los hechiceros estuvo directamente relacionada con el modo en que fueron organizados

¹¹ Continuando con la Declaración de Mateo Coñuecar C. Esta reveló varios indicios sobre la naturaleza de las sentencias de muerte (resabios sistema de justicia indígenas), y que a continuación se detalla: "Hace tres años recibí de José María Chiguai, Rey anterior de las Españas y padre del actual, su título de Rey de Santiago (Tenuan) y ese título lo quemó porque no le dio importancia en razón de que no le entregaban el libro de que ya tantas veces ha nombrado... Últimamente se le volvió a dar el mismo nombramiento por Juan Pedro Chiguai y este lo tiene oculto en una caja que tiene enterrada en su propia casa, cerca de donde dormía y debajo de un árbol... Dentro de la misma caja tiene también tres sentencias que ha expedido: una contra Catalina Guedel de Tenaum por demanda de Catalina Cauto, porque aquélla le había quitado su marido. Dio la orden a Miguel Raincagüin le daría muerte... Raincagüin era brujo y servía como policial para cumplir las órdenes que se le dieron. Ese individuo tiene chaquetilla y chayanco en su misma casa... Catalina Cauto pagó al declarante por la sentencia tres botellas de agua ardiente, y éste a Rancagüin un peso cincuenta centavos en género blanco para que ejecutara sus órdenes. Este hecho tuvo lugar ahora cuatro años" (Espech, 1960: 130).

los cabildos religiosos. Recordemos que estos últimos estaba compuestos por los siguientes cargos: Supremo, Gobernador, Coronel, Regidor, Ayudante y Abanderado o bien: Supremo, Gobernador, Alcalde, Ministro, Cabo y Alférez. Esta jerarquía tenía estrecha similitud con los cargos que ocupaban los principales jefes de la Mayoría: Rey o Presidente, Virrey o Vicepresidente, Visitador, General, Comandante, Diputado, entre varios (Rojas, 2000: 70).

No obstante, en el plano territorial la realidad era mucho más compleja, la Recta Provincia no fue una sola unidad centralizada, y funcionaba del siguiente modo:

En todo el archipiélago existían en la segunda mitad del siglo XIX por los menos dos reyes. En la zona Centro Norte de Chiloé, en su costa oriental y en parte de las islas, gobernaba el rey de Quicaví, también llamado Rey Sobre la Tierra, Rey de la Provincia de Arriba, Presidente sobre la Tierra o Presidente de la República del Norte. Debido al traslado de la capital de Tenaun, luego pasó a llamarse Rey o Presidente de Santiago. En la Región de Payos, ubicados en la parte sudoriental de la Isla Grande, gobernaba el Rey de las Españas, quién residía al parecer en Queilén (Rojas, 2000: 123- 124).

Originalmente, era el rey de Payos el que nombraba al rey de Quicaví, manifestando con ello una superioridad. Esta situación fue revertida, como quedó demostrado en el caso judicial de 1880 contra los brujos chilotes abierto por el homicidio del rey de Payos, ordenado por el rey del otro sector.

Este grupo clandestino estaba constituido y ejerciendo control sobre los curanderos¹² y la población local y dictando tanto condenas de muerte como castigos, los

¹² Un ejemplo de este control ejercido por las autoridades de la Recta Provincia, es posible ver a través de las siguientes declaraciones judiciales: "Declaración de Cristino Quinchén.- En Ancud a dos de abril de mil ochocientos ochenta hizo ocurrir a la presencia judicial a Cristino Quinchén quién bajo promesa de decir verdad expuso: Que no es curandero, sino que para curar a su esposa, que ahora se halla en buena salud, compró en la botica por indicación de Aurora Quinchén, canchalagua, sulfato de cobre, cardenalillo, azufre y también piedra de ara que compró al cura de Tenaun en veinte centavos. Estas medicinas las aplicaba bajo la dirección de la Quinchén [Aurora Quinchén citada más adelante] y de Teodoro Soto... La Quinchén es curandera desde hace muchos años; curó a Francisco Duamante que murió a los quince días, y a Feliciano Ranquen que falleció en su propia casa... Estuvo solo dos meses con el empleo que se le dio, pues Antonio Colaburo, uno de los jefes de Payos, le mandó a notificar por medio de un decreto que le presentó Dionisio Antigua escrito en que le comunicaba en quinientos pesos a pérdida de su vida si seguía funcionando en su empleo, por cuanto ya había sido nombrado en su reemplazo a Esteban Carimonei. Con este motivo hizo su viaje a Payos a verse con Colaburo, quién le dijo había dado ese decreto porque estaba en sus facultades" (...) "Declaración de Desiderio Quinchén.- En seis de abril de mil ochocientos ochenta, el señor Juez hizo ocurrir a la presencia judicial a Juan Ignacio Uribe Bórquez, el que bajo promesa de decir verdad expuso... Que en el mes de enero del presente año, Pedro Güichapane de Matao y que se llamaba Intendente de Ñuble, llamó al declarante a su casa, y ahí le hizo presente que a consecuencia de las muchas fechorías que acometían los brujos, habían designado al declarante, como hombre formal de su lugar, con el carácter de 'reparador' y dándose el título de Sub- delegado de Concepción (así llama a Conao lugar donde tiene su residencia). Se le hizo ver que su carga era para darle noticia de los enfermos que habían y de los machos que llegarán a establecerse en su domicilio... El aceptó el cargo, y el mismo Güichapane le hizo jurar, amenazándolo con la muerte si faltaba su palabra de no divulgar nada de lo que viera.... Después de esto

procesos judiciales llevados a cabo en 1860 y 1880 revelaron las características de esta sociedad. Esta condición de asociación resulta anómala o muy diferente a los machis del Chile continental, los que no estaban corporativizados, eran más bien independientes y lo que sucedió con la 'Recta Provincia', como se denominó a esta organización, se debió probablemente a la fuerte influencia de las cofradías religiosas que se desarrollaban en Chiloé. Pero esta creación local significó una revitalización de lo indígena y una búsqueda de equilibrio ante la imposición política de los europeos, puesto que el nativo pudo ver a través de la Recta Provincia la existencia de un poder representativo de su raza.

Las denuncias públicas hechas por los afectados podrían obligarnos a pensar que tal autoridad indígena ya no era tan respetada por los naturales de Chiloé. Por un lado, la respuesta sería aceptar que los cuestionamientos existían. Sin embargo, las denuncias fueron hechas por familiares de los asesinados que eran miembros de la organización y no parte de la población corriente. Es decir, fue una crisis interna la que culminó por generar su propia decadencia, pero frente a la sociedad chilota seguía siendo incuestionada, y cuando los procesos judiciales se acabaron estos volvieron al anonimato cotidiano.

CONCLUSIONES

En primer lugar, la comunidad que habitaba la Isla Grande de Chiloé en el siglo XIX es producto de un intenso proceso de aculturación o fusión de grupos indígenas: veliches con los fueguinos, más el elemento hispano. Este proceso resultó de una convivencia cotidiana: el español, en minoría, se hundió en lo indígena y este se vio imbuido en una hispanización que no lo hizo perder su identidad. Sin embargo, para el que se sentía indígena, algunas de las adquisiciones culturales servían para reafirmar no solo el prestigio personal, sino la identidad de su comunidad. En consecuencia, se habló castellano ante el español-criollo y/o sacerdote, mientras que se podía hablar en mapudungún solo cuando se encontraba entre paisanos. Por otra parte, son católicos en el momento de la misa (como también participa de celebraciones y fiestas cristianas que son sincréticas). Sin embargo, no dudan en participar en los ritos chamánicos sin el menor problema radicando aquí el principio que explica la difusión que tenía la brujería en toda la

Güichapane le dijo que corriera una suscripción en su pueblo con el objeto de comprar 'Un mapa de Arte' que sirve para conocer a los brujos y a los ladrones" (Espech. 1960: 138 y sgts).

isla. Una consideración social es que estos sectores indígenas coincidían con los sectores sociales más populares tanto en la época colonial como en Chile decimonónico republicano. A pesar de ello, estos brujos –como todos los chamanes- son figuras de prestigio dentro de sus mismos vecinos o comunidad con las mismas características sociales.

En segundo lugar, la brujería no es un patrimonio exclusivo de una comunidad y/o cultura determinada. A pesar de lo anterior, es necesario enfatizar en que la Recta Provincia encontró uno de sus orígenes en la condición de región de refugio que tenía el territorio chilote. Esa condición incidió en situaciones de aislamiento que permitieron la permanencia de elementos culturales precristianos.

En tercer lugar, las características esenciales de la brujería chilota –excepto el plano cooperativo-, solo pueden comprenderse dentro de los esquemas culturales mapuches, específicamente del sistema de machis (curanderos y los boquibuye), adivinos (duguthue) y hechiceros (kalkú). Sin embargo, aún queda un punto ciego: el chamanismo practicado por los chonos y sobre el cual no es posible encontrar una bibliografía detallada. En un esquema general, la brujería chilota puede encuadrarse dentro del mundo indígena y en una menor proporción a los aportes hispánicos, que no necesariamente son prácticas chamánicas. Al respecto de eso, la organización de la Recta Provincia responde a una copia del sistema de fiscal y sotafiscales. Sin embargo, los aportes hechos por Moradela, sobre lo cual no es posible establecer sus alcances, permite por lo menos proyectar posibles herencias.

En cuarto lugar, respecto de las actividades de la brujería, la teoría de la región de refugio, planteada desde la antropología social americana, no logra explicar por completo cómo los chamanes locales tenían tanto prestigio para llegar a crear una organización que ofreciera algún sentido de resistencia ante la opresión impuesta por el extranjero. Esto solo se entiende cuando aplicamos el concepto de *admapu*, muy propio de los pueblos hablantes del mapudungún. Esta noción implica la cualidad de defensa que tenían estas comunidades respecto de algunas costumbres ancestrales, en este caso los veliches isleños. Por lo menos existe un fuerte respeto al chamanismo y al lenguaje indígena hasta el día de hoy e innegablemente son formas de resistencia. Pero es posible afirmar que la

capacidad de adopción de elementos foráneos que tenían los indígenas chilotes es la que determinará la existencia de la citada cofradía chamánica.

Finalmente, en cuanto a las interrogantes de investigación, la primera es la siguiente: ¿cómo fue construyéndose el contexto sociocultural de Chiloé durante los siglos antes mencionado? Es necesario explicar que, como en todas las regiones de refugio, el Estado, ya sea monárquico o republicano, no es efectivo en cuanto al hacer presencia. Por lo tanto, hay una ausencia respecto de los ideales culturales del Estado. Por ello, fue la sociedad chilota en su semiaislacionismo que se dio al esfuerzo de construir comunidad, la que en este caso su mestizaje tuvo tintes esencialmente indígenas. Lo europeo –como se afirmó con anterioridad- fue solo un barniz, al grado de que las comunicaciones interpersonales era en mapudungún hasta bien avanzado el siglo XIX. Respecto de la otra pregunta: ¿qué argumento podría sostener que la brujería chilota obedece al *admapu* de las comunidades mapuches? Principalmente, a los testimonios judiciales, obtenidos de las declaraciones hechas por miembros de la organización de la Recta Provincia, quienes indicaban que era necesariamente integrada por indígenas. Ellos, al ocupar algún cargo, deben jurar por indígenas y esta sociedad se preocupa de la comunidad indígena. Además, sus invocaciones y rogativas practicadas se realizaban en mapudungún. Sin olvidar, asimismo, que ellos gestionaban la justicia y regulaban los sistemas de venganza o justicia según las prácticas tradicionales ejercidas por los indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Gonzalo.** 1973. *Regiones de Refugio. (El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América)*. México D.F. Instituto Nacional Indigenista.
- _____ 1970. *El Proceso de Aculturación*. México D.F. Universidad Iberoamericana.
- Cárdenas, Renato; Montiel, Dante; Hall, Catherine.** 1999. *Los Chono y los Veliché de Chiloé*. Castro. Cárdenas y Editorial Atelí.
- Cárdenas, Renato.** 2001. *Los Pilares de la Evangelización en Chiloé*. Castro: Archivo Bibliográfico y Documental de Chiloé.
- Darwin, Charles.** 1998. *Chiloé*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria.
- De Moradela, José.** 1888. *Exploraciones Jeográficas e Hidrográficas*. Santiago de Chile. Imprenta Nacional.

- Espech, Ramón.** 1960. "Proceso a los brujos de Chiloé". En *Anales Chilenos de Historia de la Medicina* Vol. I. (Santiago): 124- 162. Disponible en: <http://www.bibliotecaminsal.cl> [consulta 26/04/18]
- Fernández, Blanca.** 2014. "Carlo Ginzburg, Microhistoria y escala. El caso del vinatero calvinista". En la revista *Historiografías N°8* (Zaragoza): 108- 120. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4947612> [consulta 10/04/18].
- Fitz Roy, Robert.** 2013. *Viajes del Adventure y el Beagle (Diario)*. Madrid. Editorial Catarata.
- Ginzburg, Carlo.** 2005. *Los benandanti. Brujerías y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*. México. Universidad de Guadalajara. Disponible en: <https://es.cribb.com/document/35975629/Ginzburg-Carlo-LosBenandati-Brujeria-y-culto...> [consulta 10/04/18].
- León, Marco Antonio.** 2015. *Chiloé en el siglo XIX (Historia Cotidiana de un mundo insular)*. Valparaíso. Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Marroquín, Antonio.** 1969. *La Teoría de las Regiones de Refugio, en Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, 176- 188, México. DF. Instituto Nacional Indigenista.
- Medina, Eduardo.** 1987. "El modelo de Región de Refugio de Aguirre Beltrán: Teoría, Aplicaciones y Perspectivas". En *Cuadernos de Historia N° 7* (Santiago): 175-192.
- Rojas, Gonzalo.** 2002. *Reyes Sobre la Tierra*. Santiago de Chile. Editorial Biblioteca Americana.
- Saavedra, José.** 2015. *1712 El Sentido de lo Indio en el Chiloé Colonial*. Tesis de Magister en Estudios Latinoamericanos. Santiago. Universidad de Chile. Inédita.
- Sharon, Douglas.** 1980. *El Chamán de los Cuatro Vientos*. México D.F. Siglo XXI Editores.
- Urbina, María Ximena.** 2009. *La Frontera de Arriba en Chile Colonial 1600- 1800*. Santiago de Chile: Editado por el Centro de Investigaciones Barros Arana y la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Urbina, Rodolfo.** 2002. *Chiloé en los Tiempos del Fogón*. Valparaíso: Universidad de Playa Ancha Editorial.
- _____ 2012. *La Periferia Meridional Indiana (Chiloé en el siglo XVIII)*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Vásquez, Isidoro.** 1994. *Santería de Chiloé: Ensayo y Catastro*. Santiago: Editorial Antártica.
- Zavala, Manuel.** 2008. *Los Mapuches del Siglo XVIII*. Santiago de Chile. Editorial Universidad Bolivariana.