



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades

Seminario de grado:
Temas históricos de la frontera hispano-mapuche

La República de Indios en Chiloé: política
indígena e influencia misional
(Siglo XVIII)

Informe para optar al Grado de Licenciado presentado por:

Alejandro Pereira Araya

Profesor guía: Francis Goicovich

Santiago de Chile
2019

Agradecimientos

A mi madre, Sandra, cuya ternura y coraje continúa dignificando mi humanidad.

A mi padre, Maximiliano, por su cualidad de bastión ante las tempestades del viaje.

A mis hermanas, Daniela y Constanza, cuya existencia es un recordatorio permanente de la importancia de la sensibilidad al imaginar el futuro y la educación.

A mis abuelos(as), Alejandro, Gema y Melania, habiendo recorrido caminos tan dispares, su historia me ha demostrado empíricamente la necesidad de pensar la historia con cariño y valía.

A mis amigos, Julián y Lientur, por su fiel compañía durante estos años y el porvenir.

A mi profesor guía, Francis Goicovich, cuya parsimonia y erudición fueron fundamentales para la organización de esta verborrea académica. Su laborioso trabajo intelectual evidencia un notable compromiso con la educación y las humanidades.

A Tomas Catepillán, por haberme facilitado amablemente su investigación y haberme esclarecido varios aspectos para el desarrollo de mi tesis.

Indice	3
Agradecimientos	2
Introducción	4
Hipótesis	6-7
Red de objetivos	7-8
Discusión bibliográfica	8-11
Marco teórico	11-13
Metodología	13-14
Capítulo uno:La evangelización en la construcción del sistema colonial en Chiloé	15-30
Capítulo dos: La politización jurídica indígena en Chiloé colonial	31-37
Capítulo tres: Politización indígena: la historia y el espacio	38-42
Conclusión	43-44
Bibliografía	45-49
Anexo documental	50-55

Introducción

En las humanidades y las ciencias sociales el debate teórico/epistemológico sobre cómo deben ser trabajados los procesos sociohistóricos y las diferentes dinámicas culturales que se desarrollaron desde que llegaron los europeos a América, tiene dentro de sus principales efectos el replanteamiento de esquemas conceptuales. Uno de los terrenos más fértiles para esta actividad de reevaluación ha sido la forma de entender las dinámicas fronterizas¹. El presente proyecto de investigación busca estudiar las transformaciones políticas de la población indígena en Chiloé durante el siglo XVIII, asumiendo que en este periodo se experimentó un proceso de aprendizaje político por parte de los indígenas, lo que fue fundamental para la actividad de los nativos de Chiloé, alcanzando su punto más alto con el funcionamiento del Tribunal de Raza Indígena² en el siglo XIX, asociación de brujos basada en la confluencia de elementos propios de la cultura mapuche con otros arraigados en la herencia colonial hispana. El término correcto para nombrar a los miembros de esta organización es controversial en la historiografía, en los escritos de autores de mayor data son presentados bajo el imaginario del brujo³, en cambio nuestro posicionamiento sigue estudios más recientes que consideran más apropiado concebirlos bajo la figura del machi indígena. Se utilizarán ambos términos según corresponda, con el fin de evidenciar posicionamientos políticos, teóricos y culturales del autor respectivo. La producción historiográfica sobre la Recta Provincia en las últimas décadas ha comenzado a plantear nuevos lineamientos de investigación, argumentando críticamente que usualmente se ha trabajado sobre esta asociación de brujos desde una perspectiva eurocéntrica u occidental⁴. En este sentido, podemos relacionar los estudios recientes sobre La Mayoría con los debates teóricos sobre la forma en que se deben entender las dinámicas que surgen de la relación entre población indígena y modernidad; esto se debe a que varios de estos escritos se posicionan desde una perspectiva postcolonial⁵.

Principalmente se estudiarán las modalidades mediante las cuales se llevó a cabo este aprendizaje político, fundamentalmente a partir de la constitución de la República de Indios a mediados del siglo XVIII, centrándonos en la labor misional evangelizadora. La relevancia del proyecto radica en contribuir al conocimiento historiográfico sobre las dinámicas

¹ Boccara, 2005, p. 31.

² Esta asociación ha recibido diversos nombres: Tribunal de Raza Indígena, La Mayoría, Recta Provincia o Brujos de Chiloé.

³ Los brujos de Chiloé: célebre proceso del juzgado de Ancud: declaraciones de los reos, 1908.

Disponible en: Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9617.html> Accedido en: 28-04-2019.

⁴ Véase: Hernández (2013), Valenzuela (2014), Saavedra (2015), León (2016) y Catepillán (2019).

⁵ Hay autores que cuestionan la validez del análisis postcolonial para etapas coloniales. Por ejemplo Rolena Adorno, quien se vale de los postulados de Jorge Klor de Alva para su crítica. Véase: Adorno (1993) y Klor de Alva (1992).

fronterizas y los procesos de hibridez cultural⁶, mediante el estudio de las prácticas que canalizaron la relación de la población indígena con la modernidad a fines del periodo colonial. Es necesario un poco de contexto. ¿Por qué estudiar Chiloé? ¿Por qué encapsularse en la República de Indios? ¿Por qué darle importancia a la actividad misional? Son múltiples los motivos para la elección de la provincia en consideración, los principales son los siguientes: a) si se considera que la provincia de Chiloé fue una de las últimas fronteras anexadas al territorio estatal chileno (1828), esto sugiere tanto la permanencia de prácticas coloniales como también la emergencia de posibles fricciones en el tránsito hacia el establecimiento de un modelo político, social y cultural moderno asociado al establecimiento del Estado-Nación, b) sus características geográficas y climáticas se presentan como factores importantes en el proceso de colonización vecinal y religiosa de la frontera austral, y c) la condición periférica de la provincia chilota en los márgenes imperiales constituye a Chiloé como una frontera, en donde las condiciones particulares de su colonización configuran relaciones interétnicas.

La importancia de investigar la República de Indios se fundamenta en que representa una veta para el estudio de las relaciones interétnicas⁷ entre indígenas y españoles. Si bien generalmente esta institución es representada con un carácter corporativo bajo el tutelaje hispano, esto debe ser puesto en perspectiva. En el caso de Chiloé el establecimiento de la república indiana debe ser asociada a un proceso de activismo político por grupos indígenas y por autoridades eclesiásticas hispanas, los reclamos ante el abuso de los encomenderos no cesaron durante todo el periodo colonial, como lo demuestra la rebelión de 1712 en Chiloé. Este periodo debe ser considerado como una etapa de aprendizaje y experiencias por parte de la organización política indígena. Al teorizar sobre el origen de las transformaciones políticas indianas no existe un consenso dentro de la historiografía sobre la autonomía de estas demandas y el acercamiento de los nativos a un modo occidental de concebir la política.

Al estudiar la República de Indios se delimita temporal y espacialmente el problema de investigación, es decir, el estudio de la importancia de la evangelización en las transformaciones políticas indígenas en Chiloé. Para evitar que la lejanía de los nativos con respecto a sus pares en Chile continental limite la construcción del pensamiento político indígena a la agencia de estos mismos y a la influencia misional, es necesario plantear la existencia de redes sociales y/o políticas entre los indios proclives a la adopción de las formas de organización en la normatividad de la República de Indios y otros grupos indígenas habitantes del archipiélago de Chiloé. Es decir, si consideramos que el contacto entre grupos indígenas es un hecho comprobado y estudiado para el caso de las reducciones jesuitas en el caso guaraní⁸, sería ingenuo pensar en esta institución como un umbral impermeable

⁶ García Canclini, 1990, p. 15.

⁷ Foerster y Vergara, 1996, p. 9-33.

⁸ Véase: Wilde (2009).

considerando que los chilotes no fueron reducidos a pueblos⁹. Concordamos con Saavedra al plantear que la colonialidad en Chiloé debe pensarse desde su geografía:

“(…) La colonialidad en la colonia chilota no ocurre, en principio, en el vacío del reconocimiento y no puede abstraerse del mundo en el que pretende subsistir: la diferencia colonial depende del paisaje que deviene como continuidad, la colonialidad ocurre en un lugar que son todos los lugares. Es sólo desde este punto de vista, según pienso, que se puede abordar tanto la encomienda como la misión en Chiloé.”¹⁰.

Durante el periodo colonial en Chiloé diferentes órdenes estuvieron encargadas de la evangelización de los grupos indígenas: mercedarios, franciscanos y jesuitas. Destaca con creces la labor de los jesuitas, pues fueron estos quienes estuvieron encargados de la provincia por mayor tiempo y quienes realizaron los aportes más significativos a la formación del sistema colonial, es decir, en torno a la evangelización y sus múltiples alcances se configura la matriz de las condiciones particulares del Chiloé colonial. Si bien resulta sencillo asumir la importancia de la religión en la historia de la provincia, por ejemplo, a través de la estructuración de los pueblos-capilla en torno a los *cavi* indígenas¹¹ o mediante la conversión indígena llevada a cabo durante las bien conocidas misiones circulares jesuitas, creemos necesario continuar realizando estudios que analicen desde una perspectiva cultural la influencia política de la evangelización indígena por parte de los jesuitas en el caso de Chiloé. Por lo tanto, en la presente investigación los misioneros jesuitas tendrán un protagonismo fundamental. La relevancia de esto reside en que estudiar la influencia misional en los grupos indígenas enriquece el enfoque y/o problema de estudio al complejizar las relaciones interétnicas. La inclusión de los agentes misionales busca superar el esquema tradicional con el que se trabajan las dinámicas de colonización y las relaciones fronterizas, es decir, el del binarismo que concibe únicamente a dos grandes grupos: el español y el indígena. Al concebir a los misioneros jesuitas como un tercer grupo, surge la interrogante sobre qué tan coherentes eran las concepciones sobre las dinámicas fronterizas entre las autoridades cívico-militares y las eclesiásticas, las cuales eran parcialmente autónomas en términos políticos.

La hipótesis de la presente investigación sustenta que en Chiloé, durante el período colonial -especialmente en el siglo XVIII y con el establecimiento de la República de Indios- se experimentó una transformación en la forma de concebir la política por parte de los indios, lo cual fue fundamental en la constitución histórica del pensamiento político indígena de fines de la Colonia e inicios de la República. Señalar que los indios cambiaron la forma de entender y hacer política no parece ser un descubrimiento fascinante, sin embargo, lo

⁹ Saavedra, 2015, p. 130.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Catepillán, 2017, p. 117.

interesante es estudiar el proceso mediante el cual se construye la identidad social, política y cultural del discurso político indígena en Chiloé, considerando el término de la Colonia, al menos nominativamente. A diferencia del mapuche de Chile continental habitante de la zona de Arauco, la población chilota fue tempranamente convertida al catolicismo, en los juicios y actas de brujos se evidencia cómo estos se mostraban devotos al culto religioso de la Corona. Es decir, se dio un proceso de etnogénesis indígena, con la particularidad de que la religión católica pasó a constituirse en una parte integral de la identidad indígena. El objetivo es rescatar la organización social indígena durante el siglo XVIII, buscando estudiar el alcance del poder político que alcanzaron los nativos en Chiloé.

¿Cuánta influencia tuvieron los jesuitas en el aprendizaje legal de los indios sobre derecho indiano durante el periodo colonial? Consideramos que para estudiar la transformación de la política indígena en la isla se debe concebir la experiencia misional, por lo que nuestra búsqueda se orienta a dimensionar la influencia jesuita. La investigación pretende favorecer el estudio de las relaciones interétnicas, buscando analizar la transformación cultural indígena en Chiloé en términos sociales, políticos y religiosos.

El objetivo del presente estudio es analizar la influencia de la actividad misional en las transformaciones políticas indígenas durante la República de Indios del siglo XVIII. Nuestra intención es rastrear la forma en que los misioneros influyeron en la formación de un pensamiento político indígena en Chiloé, además de poner esto en perspectiva en relación a la propia agencia de los indios en el recorrido de su organización social y política. La relevancia de esto recae en contribuir al conocimiento historiográfico sobre las dinámicas fronterizas y los procesos de hibridez cultural mediante el estudio de la formación de un pensamiento político mestizo, aportar al entendimiento sobre la relación de la población indígena con la modernidad a fines del periodo colonial. A partir de este Objetivo General se desprenden los siguientes Objetivos Específicos:

1.1- Caracterizar concepciones y formas políticas indígenas durante el periodo previo a la República de Indios, enfocándose en la posible influencia política por parte de los misioneros jesuitas. De esta forma se obtiene un paneo general sobre cómo practicaban y concebían la política los nativos de Chiloé. Además, permite establecer una trayectoria para la influencia misional en la política indígena.

1.2- Caracterizar concepciones y formas políticas indígenas durante la República de Indios, enfocándose en la posible influencia política por parte de los misioneros jesuitas. Esto permitirá acercarnos a la relación entre indígenas y misioneros. Se espera identificar el grado de autonomía indígena en la construcción de un pensamiento político. La elección de la República de Indios favorece al estudio de las relaciones interétnicas entre indígenas y misioneros debido a que en cierta medida excluye al estamento encomendero.

1.3- Comparar las características entre ambas formas de concebir la política. Permite identificar cambios en el pensamiento indígena, comprobar la influencia misional y de esta forma construir un relato explicativo sobre el proceso histórico. El enfoque comparativo ofrece ventajas respecto a la pretensión de objetividad en la labor historiográfica, la comparación permite evidenciar que la investigación muestra un proceso histórico coherente y que el historiador no está haciendo de la excepción una regla¹².

1.4- Evaluar el cambio en la política indígena en comparación con el caso guaraní. Además, compararemos la evolución de estas características entre experiencias locales y externas dentro de un marco imperial, específicamente con el caso guaraní. Esto permite indagar en la existencia de lineamientos comunes y establecer relaciones causales para similitudes y diferencias. La elección del caso guaraní permitirá comparar las reducciones con el patrón de poblamiento disperso chilote, con lo que se pretende indagar en la importancia del espacio en las relaciones interétnicas y en la formación de la política indígena.

Las historiadoras Ximena Urbina y Natalia Gándara¹³ sostienen que el aislamiento de Chiloé era un problema para las autoridades al planificar la defensa territorial de la colonia, pues se asume como un enclave geopolítico fundamental. Para Ximena Urbina el reconocimiento de caciques por parte de los españoles era una manera de ordenar mentalmente el territorio indígena y designar a interlocutores oficiales¹⁴. Tanto Marco León como Fernando Valenzuela¹⁵ siguen los planteamientos de Gonzalo Rojas Flores respecto a los elementos culturales indígenas presentes en la brujería y sus transformaciones durante el periodo colonial. Primero, que la destrucción del sistema chamánico por el aparato evangelizador tuvo entre sus principales consecuencias el empoderamiento de los hechiceros dentro de las comunidades, fortaleciendo su posición social y ampliando su campo de acción a nuevas funciones como la administración de justicia¹⁶. Segundo, ambos concuerdan con Rojas Flores al identificar durante el periodo colonial al demonio con el principio del mal o *wekufü* y a los *kalku* con los brujos de la tradición occidental¹⁷, lo que permitiría realizar una distinción *machi/kalku* fundamental para entender las prácticas de brujería, puesto que como reconocen León, Rojas Flores, Valenzuela, Hernández o Catepillán, se asumen estas prácticas como un mal conjurado, por lo cual será fundamental el ejercicio de adivinación para reconocer al hombre o espíritu que ha causado la muerte o enfermedad que se padece.

¹² Caballero, 2016, p. 66.

¹³ Gándara, 2016, p. 62.

¹⁴ Urbina Carrasco, 2016, p. 104.

¹⁵ Valenzuela, 2014, p. 50.

¹⁶ León, 2016, p. 46.

¹⁷ *Ibid*, p. 47.

La lectura que Joaquín Hernández hace de los brujos de Chiloé plantea como problema central que el juicio al Tribunal de Raza Indígena debe ser entendido como el enfrentamiento entre sistemas de creencias diferentes. Es valorable su aporte puesto que otorga agencia política y protagonismo al sujeto indígena desde el primer momento. El autor critica obras como las de Espech o Rojas Flores, ya que dichos autores se valen de un enfoque utilitario que se limita a estudiar el funcionamiento de la organización. Además, se cuestionan los trabajos planteados para verificar la veracidad de las prácticas mágicas, debido a que estos enfoques tendrían el defecto de ser una lectura exclusivamente occidental¹⁸. El objetivo de su investigación es aproximarse sin prejuicios a una forma determinada de relacionarse y entender el mundo, sin embargo, se reconoce que estudiar esta cosmovisión mágica, chamánica y colonial es una compleja tarea al considerar la precariedad y la desigualdad de fuentes y documentos disponibles. Estas limitaciones planteadas por Hernández son compartidas por nuestro tema de investigación, pues, para estudiar las transformaciones políticas de los sujetos indígenas de fines del siglo XVIII, una proporción más que considerable de las fuentes proviene de pluma hispana y/o chilena, e incluso muchas de estas fuentes proceden de las múltiples autoridades cívicas, militares o religiosas encargadas del control de los indígenas o de su conversión, por lo que aún es una tarea pendiente conceptualizar sobre el sesgo que las dinámicas de poder ejercen en la fuente.

De forma contraria a la imagen de la asociación de brujos como una organización criminal, Hernández plantea que la documentación y los testimonios sugieren que la organización tenía caras visibles y que dentro de la población local sabían a quién recurrir en caso de necesidad, es decir, la Mayoría era una administración paralela al Estado chileno y que contaba con un sistema judicial propio. Al igual que otros historiadores, describe la administración y los diferentes cargos administrativos que representaban el espacio chilote, proponiendo que se buscaba ejercer soberanía de modo análogo al del Estado chileno, análisis compartido y profundizado por Catepillán¹⁹. Es importante la reflexión que realiza sobre los diferentes cargos, ya que la coexistencia de la figura del rey y el presidente sugieren la incorporación de una tradición republicana en una institución que se ha asumido con un origen principalmente colonial. En esta línea la tesis de Catepillán propone que el origen de la Recta Provincia está en el aprendizaje político de los sujetos indígenas durante la República de Indios de mediados del siglo XVIII y en las primeras décadas republicanas, además de ser una reacción a los cambios políticos del siglo XIX²⁰.

Para el presente estudio son múltiples los aportes identificables en el trabajo de Catepillán. En función de la extensión del presente trabajo se utilizarán los siguientes lineamientos de su obra: la República de Indios y la labor misional. La sociedad chilota del siglo XVIII se

¹⁸ Hernández, 2013, p. 167.

¹⁹ Catepillán, 2019, p. 99.

²⁰ *Ibid*, p. 88.

caracterizaba por la perduración de prácticas coloniales asociadas al esquema de vencedores y vencidos del siglo XVI, lo que se traducía en una permanencia en la rigidez del discurso racial que tuvo como principal representante a los encomenderos. La excesiva autoridad de estos hacía que en la práctica fueran los dueños de las comunidades, al punto que el ejercicio de las encomiendas realizado por la población hispana se alejaba de las dinámicas presentadas en el resto del país. Por ejemplo, los indios pagaban su tributo en servicio personal y no en moneda, el cual en ocasiones se extendía durante el año corrido sin raciones ni sueldo; además los encomenderos no entregaban a los curas la parte que les tocaba del tributo²¹. En esta línea el levantamiento indígena de 1712 en Chiloé fue contra los encomenderos y no contra la sociedad hispano-mestiza en sí, tal como es demostrado por Trivero²². La inferioridad numérica y tecnológica, además de la traición de los indios reyunos de Calbuco, dieron corta vida a la rebelión. Según Catepillán, dentro de los principales resultados de esta rebelión se encuentra el recrudescimiento de la práctica encomendera hasta por lo menos mediados de siglo. Paralelamente, se desarrolló un proceso de regularización de la encomienda y de politización indígena que concluyó con la abolición de la encomienda en 1782, y con el intento de organización de una república de indios según la ordenanza del virreinato peruano²³. Se asume la politización indígena como un fenómeno gradual al menos desde 1720 cuando caciques chilotes se fugaron a la Real Audiencia de Santiago en busca de justicia regia ante los abusos encomenderos, reclamos basados correctamente en la Recopilación de 1680, lo que sugiere una alquimia entre voluntad indígena y protección hispana, probablemente religiosa. Los caciques chilotes argumentaban que a diferencia de los demás indios feroces ellos eran pacíficos, leales al rey y fieles cristianos, pues habían sido tempranamente convertidos sin presentar mayor resistencia.

A mediados del siglo XVIII los indígenas tenían sus caciques acompañados de gobernadorcillos y sargentillos hispanos. Si bien las diferentes autoridades de la República de Indios respondieron principalmente a las necesidades españolas, también en ocasiones interpusieron recursos en beneficio de las pretensiones indias. Según el autor, probablemente estas autoridades se transformaron a partir de 1768 con la anexión de Chiloé al Virreinato Peruano²⁴. Para 1788 es posible identificar indígenas con el título de alcaldes, los cuales eran entusiastas en perseguir la liberación de cargas tributarias y en adoptar la policía regia, sin embargo, se desconoce su apego a la Recopilación o las ordenanzas del Perú. En 1796 un grupo de caciques y alcaldes de indios pidió interceder ante su majestad al obispo de Concepción, solicitando poder elegir mediante pluralidad de votos un corregidor y dos procuradores indígenas, además del establecimiento de una escuela gramatical y la posibilidad de acudir a las justicias de Valdivia²⁵. Las transformaciones políticas de los

²¹ *Ibid*, p. 347.

²² Trivero, 2004, p. 16.

²³ Catepillán, 2017, *op. cit*, p. 348.

²⁴ *Ibid*, p. 350.

²⁵ *Ibid*, p. 88.

indígenas durante el siglo XVIII no se reducían únicamente a la modificación de las autoridades, el aprendizaje del español y el funcionamiento de la justicia regia, según la Recopilación o las Ordenanzas del Perú, sino que también permitió a diferentes caciques buscar beneficios económicos para sí y sus familiares. Probablemente esto ayudó al fortalecimiento de la autoridad y la posición social de los caciques ante el carácter segmental de los *rewe* mapuche, los cuales han sido asociados por diversos autores con los *cavi* chilotes. Según Saavedra, en torno a los *cavi/rewe* se articuló la misión circular jesuita desde el siglo XVII, transformando a los machis locales en la figura del fiscal de capilla; sin embargo, para Catepillán no parece factible que la evangelización fuera proclive a montar el rito católico sobre el mapuche, siendo este considerado como superstición e ignorado en buena parte²⁶. Debido a esto se puede argumentar que los machis veliche pueden ser también los brujos chilotes, ambos portadores de un carácter ambiguo proveniente de la dualidad *kalku/machi*.

Bastante se ha escrito sobre la misión circular de los jesuitas en Chiloé, sin embargo, la relación entre la evangelización y las prácticas religiosas indígenas no ha sido profundamente estudiada²⁷. En la tesis de Catepillán el aspecto menos trabajado es el religioso: si bien la religión está presente en varios elementos de la investigación su inclusión es breve y secundaria, básicamente porque no es su objeto de estudio. El mismo autor reconoce que es un campo por estudiar que puede aclarar varios aspectos abordados durante la investigación. Es en este punto donde consideramos que se puede realizar un aporte historiográfico, ya que es necesario estudiar en profundidad las implicaciones de la evangelización en las transformaciones políticas y culturales indígenas en Chiloé. Son varios los temas a estudiar en este sentido. Por ejemplo, lo que Urbina denomina *unión residencial*²⁸ para referirse a la coexistencia de población indígena y española en torno a las capillas, además de las posibles influencias que tuvieron los evangelizadores en la formación política indígena y las peticiones de estos ante las autoridades. Sería interesante emular los análisis hechos sobre la Araucanía para describir la coexistencia entre diferentes proyectos civilizadores por parte del estamento vecinal/militar y la Compañía de Jesús.

Una de las premisas de esta investigación es que las transformaciones políticas indígenas durante el siglo XVIII se explican mediante la constitución de un proceso de etnogénesis. La aplicación del concepto para el caso mapuche es aceptada de forma general por la historiografía, por ejemplo, podemos situar dentro de esta perspectiva a Boccara, Bengoa, Foerster y Saavedra Peláez²⁹. Sin embargo, una línea de análisis paralela es propuesta en la obra de Sauer. Según este último la formación de la identidad mapuche no se fundamenta exclusivamente como una reacción ante las dinámicas que surgen del proceso de conquista y posterior presencia colonial, si no que la cultura mapuche tiene siglos de evolución y

²⁶ *Ibid*, p. 117.

²⁷ *Ibid*.

²⁸ Urbina Burgos, 1992, p. 81.

²⁹ Lincoñir, 2014, p. 9.

desarrollo: “la llegada de los españoles, aunque impactante, no creó la cultura o identidad del mapuche”³⁰. La población indígena en Chiloé posee características sustancialmente diferentes a las de sus pares en Chile continental, principalmente en torno a su cristiandad temprana y situación de aislamiento, lo que genera una relación interétnica diferente a la vivida por los habitantes de la zona de Arauco. Por lo tanto, la producción y/o discusión historiográfica sobre la etnogénesis mapuche y los procesos de hibridez cultural deben ser utilizados como una guía, teniendo la presteza para adecuar fundamentos teóricos pensados para la población mapuche continental y no para los nativos de Chiloé.

Al comparar procesos de etnogénesis y relaciones interétnicas en sistemas misionales necesariamente debemos plantear el fundamento histórico que comparten los diferentes grupos indígenas ante la conquista y posterior colonización: la incorporación al sistema mundo colonial moderno. Los estudios recientes sobre el reformismo de frontera plantean la existencia de lineamientos comunes por parte de la Corona con respecto a las diferentes zonas fronterizas en Hispanoamérica, principalmente en torno al fomento del pactismo:

“(…) un complejo y amplio entramado de relaciones políticas de consenso-disenso que se fraguaron en los tratados de paz que, si bien no condujeron a la sumisión de estos grupos indígenas -como quería la administración española- por lo menos facilitaron la estabilidad fronteriza y, de la mano de las administraciones locales, se llegó a una situación de alianza política y militar (...)”³¹.

Desde una perspectiva postcolonial se utilizarán los planteamientos de Enrique Dussel y Serge Gruzinski. La utilización del filósofo y teólogo de la liberación en su tesis sobre la Conquista de América como el origen del hombre moderno, en donde la imagen de Europa como centro del mundo se construye a partir de la Conquista y consiguiente constitución de América como la primera periferia del mundo³², es importante para acercarse a la imagen que los encomenderos tenían sobre si mismos, elemento fundamental en la diferencia colonial presente en las relaciones interétnicas con los indígenas. Pensar Chiloé desde la teoría poscolonial nos permite concebir a las dinámicas fronterizas como un conjunto de relaciones interétnicas que evidencian la historia del progreso y las dificultades del establecimiento a nivel mundial de un sistema de pensamiento colonial y moderno. La organización política indígena en Chiloé se considera un pensamiento mestizo³³ propio de una hibridez cultural³⁴, en este caso lo interesante es cómo la construcción de una identidad india incorporó elementos europeos en función de la organización social y política propia, llegando incluso a ser uno de los argumentos para diferenciarse de los mapuche de Chile continental. El

³⁰ Sauer, 2014, p. 48.

³¹ Lázaro Ávila, 1996, p. 15.

³² Dussel, 1994, pp. 40-41, 47-48.

³³ Véase: Gruzinski, 2000, *El pensamiento mestizo*.

³⁴ Véase: García Canclini, 1990, *Culturas Híbridas*.

planteamiento no busca oscurecer la importancia de la agencia indígena en la evolución de la forma en la que conciben y practican la política, por cuanto la intención es otorgarle historicidad a un proceso de organización sociopolítica, incluyendo los elementos propios de un ethos indígena como también su reformulación ante un contexto histórico que hizo necesaria la respuesta indígena ante el avance de la modernidad.

Esta investigación se plantea desde un enfoque cualitativo, específicamente explicativo y de interpretación. Existe una carencia en las fuentes que describen cómo pensaban y vivían estos grupos nativos³⁵, esto dificulta la realización del análisis interpretativo sobre la transformación en las concepciones indias, ya que casi todo el discurso indígena colonial está mediado por la voz-escritura hispana. Para la realización del presente estudio en primera instancia se necesita investigar la construcción del sistema colonial en Chiloé y las dinámicas interétnicas que surgen a partir de su establecimiento, lo cual permitirá identificar los antecedentes de la transformación del pensamiento político indígena en la isla. En su mayoría las fuentes bibliográficas sobre los jesuitas en Chiloé tratan sobre la misión circular y las particularidades de su establecimiento. La descripción de los indígenas en estos escritos es breve, se enfoca en describir la organización espacial y datos demográficos, información esencial para el establecimiento misional y/o encomendero, a su vez estas nos permiten acceder a fuentes primarias. Si bien es necesario rastrear la influencia misional en la población indígena desde que inicia el contacto interétnico con las dinámicas de conquista, nos centraremos en el periodo previo a la República de Indios desde que acontece el levantamiento indígena en Chiloé en 1712 (1712-1740): se investigará sobre la institución del fiscal de capilla. Nuestro objetivo con lo anterior es caracterizar la concepción política de los indígenas en la isla y comenzar a definir la trayectoria de la influencia misional. Las fuentes primarias a utilizar serán las Cartas Annuas jesuitas y documentos del Fondo de la Junta de Temporalidades de la Compañía de Jesús que custodia el Archivo Nacional Histórico. El mismo conjunto de documentos será útil para la segunda etapa de nuestra investigación: la caracterización de política indígena durante la República de Indios, dando énfasis a la actividad misional y a la agencia india. Esto nos faculta para plantear que la constitución de la República de Indios nace como resultado de décadas de reclamos indígenas y eclesiásticos sobre el maltrato llevado a cabo por el estamento encomendero.

Posteriormente se realizará un análisis comparativo en este trabajo, en el cual se busca dar cuenta de una evolución política indígena. Lo importante es identificar la forma en que utilizan el lenguaje político occidental: nivel de conocimiento, sintaxis del escrito, términos utilizados. En este punto de la investigación será fundamental la agudeza del investigador para leer entre líneas e identificar el grado de autonomía en el pensamiento político indígena y así construir un relato interpretativo. Para lograr este objetivo se utilizarán fuentes primarias sobre derecho indiano como Recopilación de Leyes de las Indias o las Ordenanzas del Perú.

³⁵ Saavedra, 2015, *op. cit.*, p. 10.

Finalmente, para contribuir a la investigación sobre los elementos particulares que hacen de Chiloé un campo fértil para el estudio de las dinámicas fronterizas, es importante concebir la relación entre misioneros, indígenas y españoles dentro de la perspectiva de la historia comparada, con relación a otros casos sudamericanos como el guaraní. Se considerará un paralelismo entre experiencias locales y externas dentro de un marco imperial, específicamente compararemos la misiones jesuitas de Chiloé y las guaraní debido a que ambas son promovidas por Torres Bollo. Este último instruye que en ambas misiones se respeten las Constituciones de la Orden y que la metodología de evangelización esté sujeta al criterio de los propios misioneros, quienes debían conocer y estudiar a la población indígena y al territorio³⁶. Esto favorece nuestro objetivo de evaluar las transformaciones políticas indígenas y su grado de autonomía, ya que permite comparar la actividad misional, la política indígena, dinámicas de etnicidad y/o etnogénesis en un contexto imperial. Para la realización de este objetivo contamos con bastante bibliografía, ya que se ha escrito bastante sobre los guaraní.

³⁶ Moreno, 2000, p. 163.

Capítulo uno:

La evangelización en la construcción del sistema colonial en Chiloé

La *Histórica relación del Reyno de Chile* del jesuita Alonso de Ovalle nos entrega una aproximación de primera fuente sobre lo que se pensaba del desarrollo de la misión. El autor realiza una categorización de las clases de misiones existentes, etiquetando a Chiloé dentro de la prima clase, por ser de las más peligrosas y heroicas del mundo:

“(...) si consideramos lo crudo de sus rigores en la pobreza de la tierra, y mala pasadia, que de suyo tiene; en el retiro del sitio tan apartado del comercio humano, (...) no son de la quinta, sino de prima clase, aunque los comparemos con las mas rigurosas, que en todo el mundo tiene la Compañía (...)”³⁷.

A su vez, la crónica de Ovalle contiene los primeros testimonios jesuitas sobre el contacto con los indígenas de Chiloé en las cartas anuas de 1629 y 1630. Estas relatan cómo los tres misioneros encargados recorrieron la mayor cantidad de islas posibles, identificando a los caciques y contabilizando la cantidad de indígenas que tenían a su cargo. En este sentido es importante acentuar el interés demográfico por parte de la orden. Destaca el cacique Talcapillán, distante habitante de la ciudad de Castro y un importante elemento debido a que era uno de los caciques con mayor número de adeptos:

“(...) animose sola una vez a llegar donde los Españoles asisten, y halló tanta dificultad en sujetarse a ellos, que sin aguardar mas se salió bien apriesa, determinado de jamás verles la cara, y aunque los Maestres de Campo han hecho extraordinarias diligencias por atraerlos asi, jamás han podido (...)”³⁸.

Tal como es indicado en el fragmento, el cacique no tuvo buenas relaciones con los españoles, no soportó estar mucho tiempo con ellos y se fue jurando no volver a verlos. Solo la mediación de los jesuitas permitió superar las diferencias. Los hijos de San Ignacio enviaron un mensajero a dialogar con Talcapillán, solicitando acepte una visita por parte del Padre con el objetivo de conocer sus tierras y predicar la ley del verdadero Dios. Según la descripción jesuita este aceptó con gratitud la invitación, embarcándose él y su familia para salir al encuentro del Padre, ahorrándole la hostilidad del camino³⁹. Lamentablemente no existen fuentes que permitan contrastar la veracidad del relato. ¿Cuál habrá sido el factor determinante para que este y otros caciques aceptaran con tanto gusto la fe cristiana?; ¿la situación de aislamiento?, ¿el asombro ante los misterios de la fe? Como sea, desde el primer

³⁷ Ovalle, 2012, p. 394.

³⁸ *Ibid*, p. 395.

³⁹ *Ibid*.

momento queda claro que los indígenas fueron un elemento fundamental en el plan jesuita para la expansión del evangelio, principalmente mediante los caciques y sus cercanos:

“(…) Quedaron sus hijos tan capaces en los misterios de la fee, que eran después los maestros que enseñavan a sus vasallos. (...) Esperamos, dize el Padre que por medio deste Indio, se ha de abrir una nueva puerta al santo Evangelio, siendo el Precursos que lleve la buena nueva del a una nueva gente, que había el esterehco de Magallanes, dode se conocen muchos Barbaos, que no han oydo el nombre santo de Christo (...)”⁴⁰.

Recordemos que inicialmente la evangelización ocurre en los fuertes hispanos o en viajes exploratorios de carácter misional. La descripción entregada en las cartas anuas muestra una población indígena con cierta prestancia a recibir el evangelio, pero también se observan situaciones de desconfianza y reticencia. De esta manera, si bien varios indígenas llegaban a los fuertes buscando confesarse o ser bautizados, muchos concebían como poco conveniente el contacto con los españoles debido a los abusos y maltratos. Ferrufino indica que muchos indios escapan hacia montes interiores en donde podían cultivar papas y maíz para su subsistencia ⁴¹. Una práctica bastante común en esta primera etapa consistía en que los misioneros debían realizar improvisados viajes para entregar confesión y el socorro de cualquier indígena o español al borde de la muerte, práctica fundamental en el ejercicio del evangelio ya que determinaba la posibilidad de que el alma del indígena entrara o no al cielo. En las cartas anuas existen varios relatos que muestran una imagen cuasi heroica por parte de los misioneros, generalmente se hacían viajes a lomo de caballo, pero era común que para llegar a destino necesitaran utilizar embarcaciones marítimas para cruzar ríos o incluso realizar el cruce a nado:

“(…) Llego un día muy apriesa un Indio a llamar un Padre para que baptizase una criatura recién nacida, que se estaba muriendo. Fue el padre con la presteza, que pedia el caso, y viendo que el Rio venia de monte a monte, (...) aunque con notable peligro se arrolo al Rio, y ayudándole Dios paso seguro (...)”⁴².

¿Qué consecuencias tuvieron estas dinámicas en la relación interétnica entre misioneros e indígenas? Mediante la lectura de crónicas queda la sensación de que una porción considerable de la comunidad indígena se preocupó por ser salvada, por no ir al infierno, por recibir la salvación eterna. Probablemente se deba a que la dinámica evangelizadora de los jesuitas, a diferencia de los franciscanos, “(…) buscaba una transformación del admapu por

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Saavedra, 2015, *op. cit.*, p. 112.

⁴² Ovalle, 2012, *op. cit.*, p. 401.

medio de la ‘asimilación’, alternativa que exigía no solo un conocimiento de la lengua indígena, sino también de sus creencias y ritos (...)”⁴³. ¿Cómo se logró esta asimilación en Chiloé? La instrucción número uno del Padre Diego Torres de Bollo enfatizaba la perseverancia en el acto litúrgico cotidiano: oraciones, lecciones, exámenes y misa. Conjuntamente, la instrucción número seis buscaba que la conversión al catolicismo tuviese un carácter íntegro. Es decir, no bastaba con que el indígena aprendiera de memoria algún mandamiento, era necesario que lo entendiese de buena forma. Para esto la explicación comprometía la elaboración de ejemplos y comparaciones de forma reiterativa:

“(...) 1. En lo que toca á las cosas espirituales de oración, lección ó exámenes, misa y gracias procuren instantemente con la divina gracia no faltar á lo cotidiano y ordinario de la Compañía por lo menos, por más ocupaciones que haya; antes vayan advertidos de moderar estas de manera que, no faltando á la salud, tengan más oracion y comunicación con Dios Ntro. (...) 6. El ordinario modo de predicar á los indios sea sobre algún artículo ó mandamiento, repitiéndoselo muchas veces, y dándoselo á entender con comparaciones y ejemplos; y el catequizar sea no solo enseñándoles la doctrina para que la sepan de memoria, sino haciendo la fuerza posible para que la entiendan bien. Y procúrese que el fruto en esto y en lo demás sea sólido, aunque se comunique á menos que lo contrario (...)”⁴⁴.

Según el relato jesuita la mayor dificultad radicaba en la cantidad de indios a evangelizar, aprieto acentuado por las características geográficas de la isla. Sin embargo, la temprana conversión al catolicismo por una porción considerable de nativos denota un proceso exitoso de forma general. Constantemente los indios chilotes fueron comparados con sus pares mapuches de la zona de Arauco, mostrándolos como más dóciles, resultando en que su evangelización fuese mucho más sencilla en términos de resistencia bélica indígena. Además, existen diferencias culturales que le facilitaron la labor a los misioneros, a modo de ejemplo:

“(...) No tienen tan arraygado como los de Arauco el impedimento de las muchas mujeres, con que se fecilitan sus bautismos. Dize el Superior de aquella misión en un Capitulo de una carta, que hablando con un Cacique del partido, fuerte de Calbuco, y reprehendiendole el poco cuidado. que tenia en aprender las cosas de Dios, le respondió con gran sentimiento: Padre no te espantes, que olvidemos los misterios de la fee, pues entre tanta gente apenas nos cabe oír una sola vez la doctrina christiana en cinquenta años, y ¿si los Españoles las oyen tantas veces, y apenas la saben, o al menos hazen muchas cosas contrarias a lo que nos enseñan, que mucho, que nosotros oyendolas tan a deseo, no las sepamos bien y faltemos muchas veces? (...)”⁴⁵.

⁴³ Goicovich, 2007, p. 319.

⁴⁴ Enrich, 1891, pp. 142-144.

⁴⁵ Ovalle, 2012, *op. cit.*, p. 396.

La importancia de los indígenas en la construcción del sistema colonial se evidencia desde el momento en el que los hispanos realizaron su primera incursión a la isla grande. La expedición de Martín Ruiz de Gamboa enviada por orden del gobernador Rodrigo de Quiroga, se vio en la obligación de llevar indios para que le ayudaran a pasar caballos y soldados “(...) porque muchas veces se ha visto perder los caballos y meter la corriente a los cristianos (...)”⁴⁶. El temerario traslado se realizaba en dalcas -piraguas para los hispanos-, embarcaciones construidas con tres tablas cosidas con cordeles delgados y cubiertas con una costura de maqui o arbusto quelon, las que fueron fundamentales en la anexión de Chiloé al sistema colonial hispano como medio de transporte en la red de canales y ríos del archipiélago. Existen abundantes testimonios de su uso con fines exploratorios de carácter militar o religioso. Walter Hanisch en su *Elogio de la Piragua*, describe la importancia de esta embarcación y la relevancia que tuvo para la actividad misional:

“(...) Todas las empresas isleñas tienen que contar con la navegación. (...) Poco atractiva, al parecer, la isla y sus habitantes, se convierte en centro de irradiación geográfica a raíz de la destrucción de las ciudades del sur y son sus canoas monóxilas o sus piraguas, dalcas en lenguaje de la isla, las que recorren sus blandos y húmedos caminos de canales, puertos, mares interiores y exteriores (...)”⁴⁷.

La historia de Chiloé está marcada por su carácter insular y su relación intrínseca con el mar, su ocupación fue una posibilidad puesta en cuestión debido a sus características geográficas. Finalmente, la Corona decidió poblar la isla por el temor a que fuese ocupada por alguna potencia de ultramar o por piratas. Esta actitud ambivalente de la Corona ante la isla es fundamental para entender el papel de Chiloé en el sistema mundo; como ya hemos comentado con anterioridad, la necesidad de su posesión radicaba en su importancia geopolítica como puerta de entrada por el estrecho de Magallanes, o la puerta al *finis terrae* y la proyección de terrenos australes.

Una de las primeras descripciones del contacto interétnico entre indígenas y españoles está en Alonso de Góngora Marmolejo, quien relata que tras haber navegado y tomado plática de varias islas, Martín Ruiz de Gamboa remitió al capitán Antonio de Lastur para que llamase a los indios de la isla de Quinchao, la cual se presume estaba bastante poblada. La incursión de Lastur fue exitosa ya que trajo la mayor parte de ellos para jurar obediencia al general en nombre del Rey. Tempranamente se advierte el carácter pacífico de los indios de Chiloé, cualidad atribuida al indio chilote que alcanzó un amplio reconocimiento en la gobernación de Chile, siendo motivo de elogio por diversas autoridades y cronistas coloniales. Enrich describió la misión chilota de la siguiente manera: “(...) Lugares tan remotos y expuestos a tantos peligros físicos y morales así por lo riguroso del clima, como

⁴⁶ Góngora, 1851, pp. 98-99.

⁴⁷ Hanisch, 1982, p.23.

por el estado de la guerra necesitaban de varones robustos, virtuosos y desocupados, que pudieran emplear largo tiempo en las premeditadas excursiones (...)”⁴⁸.

Según Enrich, a la fundación de Castro en 1567 la población india descendió de 13.000 indios a 3.000 en 1617, cuando la misión jesuita se estableció después de un periodo experimental con las expediciones del padre Melchor Vargas y Ferrufino⁴⁹. Para Torres, este descenso demográfico se debió al maltrato en la encomienda y al impacto de las enfermedades que portaban los colonizadores⁵⁰. La alianza de los indígenas con los holandeses en 1600 y 1643 justificó para los españoles una actitud de desconfianza y resguardo ante los indios, manteniéndose de forma constante sobre las armas⁵¹. Según Rodolfo Urbina la ubicación geográfica de Chiloé obligaba a mantener una fuerza militar importante con el doble objetivo de atender la defensa externa contra las incursiones europeas, y la interna, para sofocar el siempre latente peligro indio, no sólo del nativo encomendado, sino que también del enemigo junco⁵².

Como bien indica Urbina, la importancia de Chiloé radica en su posición geográfica, sin embargo, la cotidianeidad del sistema colonial en la isla durante el siglo XVI y XVII evidencia precariedad, una parcialidad considerable de la sociedad chilota solicitó permiso para retirarse de la isla mediante un despoblamiento progresivo hacia territorio continental⁵³, el cual fue negado. Ante la dificultad de habitar la isla, durante toda la época colonial abundan los comentarios por parte de cronistas y viajeros, en el caso de los jesuitas la pobreza se atribuía a la realidad climática y geomorfológica. La precariedad intrínseca en la construcción del sistema colonial chilote determinó importantes características en la relación interétnica entre indígenas y españoles. En primera instancia los colonizadores conjeturaron una riqueza mineral abundante. Al notar que la riqueza aurífera se limitaba a la obtención de oro volante en el bordemar, la ambición económica se volcó hacia la explotación de la mano de obra nativa. Además, una porción considerable de la sociedad hispana planteó abandonar la isla llevándose consigo a los indios, ante la negativa de la Corona por temor a perder un enclave geopolítico fundamental, la economía se volcó hacia la ganadería, la agricultura y la producción maderera⁵⁴. El aislamiento permitió a los encomenderos hacer caso omiso a la legislación indiana, no obstante, la insularidad obligó la adopción de costumbres indígenas generando una temprana convivencia interétnica. Los pueblos de indios se montaron sobre los caví indígenas, conservando el sistema de dispersión de machullas cercanas a un sector costero, posibilitando el intercambio entre productos agrícolas y marinos, dinámica originada

⁴⁸ Enrich, 1891, *op. cit.*, pp. 142-144.

⁴⁹ Torres, 2015, p. 46.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Urbina Burgos, 1990, p. 74.

⁵² *Ibid.*, p. 75.

⁵³ Urbina Burgos, 1983, p. 50.

⁵⁴ Saavedra, 2015, *op. cit.*, p. 137.

en la reciprocidad nativa. Generalmente, el establecimiento de la encomienda se efectuó en torno a un caví, de esta forma se aseguraba la sobrevivencia mediante la obtención de alimento, se establece un sistema de control defensivo ante incursiones extranjeras y se evita incurrir en la ilegalidad de trasladar al indígena, “(...) la única manera con la que los encomenderos podían heredar las tierras indias y hacerse de los naturales, llevándoselos a sus propias casas y obligando a trabajar a las familias de los tributarios, era viviendo entre los veliche (...)”⁵⁵. En la práctica los encomenderos actuaban como señores feudales⁵⁶, guardando las proporciones, puesto que el poblamiento disperso y el montaje de la encomienda entorno a un caví indígena estructuraban una sociedad chilota bastante similar al sistema de feudos. Siguiendo a Rodolfo Urbina vemos que “(...) en el mundo distante y casi inaccesible de Chiloé, las tasas eran un simple formalismo que los encomenderos juraban respetar al momento de obtener la encomienda, pero que una vez en posesión de ella, se regían por la costumbre (...)”⁵⁷. Los españoles de pocos recursos vivieron en unión residencial y hablaban el lenguaje nativo, actuando como milicianos sin paga a diferencia de la tropa reglada, las milicias eran constituidas por la mayoría de los hispanos a excepción de las autoridades y el estamento encomendero. Según Saavedra esta división social tuvo como consecuencia la humillación y el maltrato⁵⁸. Durante el siglo XVIII el servicio personal sin paga era obligatorio todo el año, incurriendo en una ilegalidad en relación a los meses destinados para el descanso según la legislación indiana⁵⁹. Durante los siglos XVII y XVIII, los pseudo señores feudales justificaron el trabajo excesivo como una antigua práctica que responde a una necesidad imperante para la estabilidad y la sustentación de la república. La nobleza insular continuó la excesiva explotación económica, despojando a los tributarios de sus hijos para servirse de ellos, lo que agravó el descontento general hacia 1710⁶⁰.

A partir del siglo XVII acaece la unión residencial en pueblos de indios, en el censo de 1787 incluyendo ciudades y villas de españoles, 37 corresponden a población mixta, 5 a española y 39 exclusivamente de indios. Generalmente la denominación de pueblo corresponde a una realidad geográfica de poblamiento disperso en torno a una capilla, esta se sitúa cercana al sector costero en función de favorecer la reunión del pueblo y los misioneros durante el desarrollo de la misión circular⁶¹. Asimismo, para Urbina el pueblo es una realidad que se construye a instancias del misioneros con la capilla como eje, en cambio para Saavedra la estructura del pueblo tiene su raíz en el paisaje, es decir, en el modo veliche de habitar el espacio, “(...)tal como la encomienda, la misión en Chiloé no puede distinguirse de un haber

⁵⁵ *Ibid*, pp. 139-140.

⁵⁶ Urbina Burgos, 1990, *op. cit.*, p.76.

⁵⁷ *Ibid*.

⁵⁸ Saavedra, 2015, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁹ Urbina Burgos, 1990, *op. cit.*, p.76.

⁶⁰ *Ibid*, p.77.

⁶¹ Urbina Burgos, 1983, *op. cit.*, pp.59-60.

previo que la determina: un paisaje virtualmente continuo que se actualiza en los parajes en que las machullas habitan el mundo (...)”⁶².

En las zonas fronterizas la evangelización fue fundamental, el alzamiento indígena de 1598 y la destrucción de las siete ciudades de arriba generó un replanteamiento en el entendimiento del avance en la conquista. En el Reino de Chile una de las consecuencias de la guerra defensiva fue el aumento en el protagonismo y poder de la orden jesuita⁶³. Aquello tuvo varios detractores, principalmente en los gobernadores y el estamento encomendero: ostentando el sello de la contradicción, la balanza de la política española se debatió entre los extremos de la conciliación y la violencia excesiva⁶⁴. Finalmente, la principal consecuencia de este debate fue instaurar la idea de que la religión sería fundamental en el avance fronterizo, principalmente en sectores escasamente poblados o de recursos limitados, como es el caso de Chiloé⁶⁵. La tensión entre los jesuitas y el estamento vecinal/militar se mantuvo hasta el extrañamiento de la Orden del territorio americano en 1767. En la guerra defensiva la misión adquirió una dimensión fundamental, elevando la posición social de los jesuitas en el territorio nacional. Acontecimiento mal visto por las tropas hispanas, pues, estas veían en la táctica defensiva una disminución de sus ingresos por recompensa y pillaje.

Siguiendo el planteamiento de Boccara, a partir de la mitad del siglo XVII el diagrama de las dinámicas de conquista se transforma en disciplinario, principalmente representado en los dispositivos misionales, el parlamento, el comercio y la escuela de indios⁶⁶. Los jesuitas logran generar un tipo de paz diferente, asociada a este nuevo diagrama, en donde será fundamental la utilización de nuevas tecnologías de poder basadas en el valor de la disciplina⁶⁷. Estas nuevas tecnologías de poder buscaban disciplinar al indígena mediante los actos de: normalizar, contabilizar y civilizar⁶⁸. Conjuntamente al auge de los dispositivos misionales se desarrollan instituciones educativas para indios, el objetivo sería vigilar a los jóvenes indios especialmente si estos tenían futura importancia política en la comunidad, aspecto también señalado por Goicovich al estudiar cómo los jesuitas buscaron sacar provecho de los líderes de las principales parcialidades en las *wichanreguas* de la provincia de Arauco⁶⁹, el padre José García observó que en las procesiones desde la playa hacia la iglesia eran los caciques quienes llevaban al Santo Cristo⁷⁰, muestra clara de su importancia simbólica. La importancia de la misión jesuita en Chiloé como dispositivo de disciplinamiento se expresa en el acto evangelizador. Por ejemplo, la instrucción número

⁶² Saavedra, 2015, *op. cit.*, pp. 158-159.

⁶³ Torres, 2015, *op. cit.*, p. 21.

⁶⁴ Goicovich, 2007, *op. cit.*, p. 318.

⁶⁵ *Ibid*, p. 22.

⁶⁶ Boccara, 1996, p. 29.

⁶⁷ *Ibid*, p. 33.

⁶⁸ *Ibid*, pp. 38-39.

⁶⁹ Goicovich, 2007, *op. cit.*, p. 320.

⁷⁰ García, 1871, p. 43.

cuatro del Padre Diego Torres de Bollo describe varias condiciones que debían cumplir los indios para ser bautizados. Necesariamente debían abandonar la poligamia, no parecer dispuestos a alzarse ni escaparse, pedir el bautismo prontamente, entender los misterios de la fe, saberse de memoria la doctrina. Además, no estaba permitido bautizar niños sin la presencia de sus padres. El mandato número cinco instruía que la realización de matrimonios y confesiones debía realizarse garantizando el orden y la prudencia según el mandato de la teología. Los requisitos anteriormente descritos aplicaban con mayor rigor tratándose de caciques y ladinos, muestra fehaciente de su importancia simbólica y política:

4. No bautizen jamás indios adultos nisi in casu mortis, primero: sin que hayan dejado las mujeres los que tuviesen más de una.- Segundo: sin que se tenga muy grande probabilidad de que no se irán ni alazaran.- Tercero: sin que hayan pedido el bautismo mucho tiempo.-Cuarto: sin que hayan entendido muy bien las cosas de nuestra santa fe, y sepan de memoria la doctrina; y en esto aun se tenga mas recato con los caciques y ladinos, y más con los hombres que con las mujeres; y en caso de muerte bastara que entiendan y hagan concepto de los misterios principales de nuestra santa fe. Tampoco bautizarán á los niños de los infieles extra periculum mortis, y sin voluntad de sus pares estando presentes, si no fuese en tierras de paz, que haya probabilidad que no se volverán á sus padres; que en esto se procederá como hacemos en Santiago. 5. En los matrimonios y confesiones se guardará el orden que la prudencia y teología enseñan, y el modo que en esta ciudad se suele tener; y á donde hubiere cura, no se haga matrimonio alguno sin su licencia, y que el haya hecho las diligencias necesarias (...)⁷¹.

Los hijos de San Ignacio eran conscientes de que era necesario tener resguardo ante indígenas y españoles. El padre Diego Torres de Bollo entregó instrucciones a los misioneros de Arauco, instrucciones también seguidas por los de Chiloé. Las instrucciones número dos y tres están orientadas al cuidado de los misioneros en avanzar hacia territorios indígenas que aún no eran seguros. Sin embargo, la instrucción número siete y ocho consiste en consejos para evitar incurrir en situaciones conflictivas con los españoles, destacando siempre que el objetivo final de la misión era la evangelización indígena:

(...) 2. Jamas se aparte V.R. uno de otro (...) 3. No hagan jamás asiento, ni vayan á parte alguna á donde haya peligro de la vida, si no fuese en caso que la caridad obliga, ó da licencia conforme á la buena teología, siguiendo en esto el consejo y parecer de los hombres experimentados, que saben el estado de la *tierra* y condición de los indios; y en lo que se pudiere sigan V.R. la dirección del Sr. Gobernador (...) 7. Nunca se les diga á los indios en público cosa alguna de que los que gobiernan ó los españoles se puedan ofender; pero procúrese ganar á todos con buen ejemplo y buenas

⁷¹ Enrich, 1891, *op. cit.*, p. 144.

obras, defendiéndolos y ayudándolos en todo lo que la caridad y prudencia dictaren; y no se entrometan jamás en persuadirles trabajos, cargas, tributos, ni cosas que nos hagan odiosos ó sospechosos; excusándose los que lo pidieren. 8. En lo que lo que toca al trabajo de los españoles V. R. los procuren ganar á todos, para que no les impidan, antes les ayuden; pero no se embarazen con ellos de manera que se estorbe el fin principal de su mision, que es acudir con todas veras á los indios. Y cuando se predicare á los españoles no se reprenda al Gobernador ni á los demás jueces eclesiásticos ni seculares; pero avísenles en particular lo que convinieren, y avisen al P. rector de lo que pidiese remedio, para que se procure con la real Audiencia ó con el Sr. Obispo (...) ⁷².

El principal mérito de la Compañía fue su capacidad de adaptarse a múltiples realidades culturales y geográficas, ya sea con los mapuches de Chile continental, las diversas tribus guaraní en el actual Paraguay, los canoeros chonos de la zona austral o los indios veliche en Chiloé. En este sentido Juan Torres utiliza la denominación conceptual de *acomodación* al postular que se genera una conexión especial entre los evangelizados y sus evangelizados ⁷³. Esta notable virtud de la Compañía se manifiesta en diversos ámbitos de su trabajo, recordemos que regularmente cada misionero poseía conocimientos en varias áreas. El padre H. Anton Miller, quien, siendo tornero y constructor, fue el artífice de la construcción de iglesias en el siglo XVIII en Chiloé⁷⁴. Rodrigo Moreno Jeria y Gabriel Guarda han investigado ampliamente el modo en que los jesuitas desarrollaron importantes contribuciones al conocimiento geopolítico de la zona austral⁷⁵. Por otro lado, María Ximena Urbina realizó una interesante investigación en la que destaca la interacción entre indios chonos y españoles en Chiloé en el siglo XVII, relación en que las autoridades hispanas buscaron obtener información geográfica con fines políticos, para lo cual interrogaron a los indígenas e incluso los hicieron dibujar un mapa. La contribución del conocimiento indígena para el desarrollo cartográfico del sistema colonial en Chiloé se manifestó principalmente con relación al conocimiento marítimo de la red de canales, ríos y mar adentro, ya que tanto las expediciones militares como la empresa misional necesitaron de guías locales. Ferrufino en la carta Anua de 1611 declara sobre aquellos hombres de mar: “era éste gran marinero, y todos aquellos isleños lo son en manera de conocer los tiempos y remar en su piraguas”⁷⁶.

Retomando la adaptabilidad como una cualidad fundamental en la Compañía de Jesús, el padre Walter Hanisch destaca cómo innovaron metodológicamente la tarea misional al aprender la lengua de los grupos indígenas a evangelizar. La tendencia se manifiesta con

⁷² Ibid, pp.143-144.

⁷³ Torres, 2015, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁴ Moreno, 2011, p. 81.

⁷⁵ Véase: Guarda, Gabriel y Moreno Jeria, Rodrigo, *Monumenta Cartographica Chiloensia. Misión, Territorio y Defensa 1596-1826*, Santiago, Corporación del Patrimonio Cultural de Chile Larraín Vial, 2008.

⁷⁶ Torres, 2015, *op. cit.*, p. 70.

virtud desde que el padre Luis de Valdivia, principal representante de la orden en la Gobernación de Chile, instruyó la lectura de catecismos en el lenguaje nativo con el objetivo de favorecer el entendimiento de la religión por parte del indígena⁷⁷. Lo anterior queda plasmado de forma tangible mediante la publicación de obras como *Gramática y vocabulario de la lengua chilena* o la *Doctrina cristiana*⁷⁸. En Chiloé, el padre Ferrufino predicó en lengua chona⁷⁹, para el caso de los veliche el sacerdote chileno Venegas conocía la lengua de los indios de Chile, la cual difería poco de la veliche⁸⁰.

Las primeras incursiones misionales mostraron la dificultad de evangelizar a toda la población indígena en un territorio geográficamente hostil, lo anterior se acentúa al considerar que durante el siglo XVI y la mayor parte del XVII la misión contaba únicamente con tres misioneros en ejercicio. Al establecimiento del Colegio de Castro y el reconocimiento con el grado de *misión permanente*, su primera etapa ocurre esencialmente en Castro y los fuertes de Calbuco, Chacao y Carelmapu. La principal dificultad de esta fase reside en la inexistencia de vías de comunicación⁸¹. Según Urbina al ser considerados los curatos más pobres fue difícil encontrar voluntarios⁸², lo cual concuerda con lo planteado por Catepillán y Saavedra, quienes demuestran con metodología cuantitativa la proporción de habitantes por misionero en la isla. Moreno explica que la misión más austral del mundo siempre contó con varios postulantes interesados debido a un tema vocacional, destacando que los jesuitas fueron una orden que proclamaba la expansión territorial de la religión como una necesidad imperante, lo cual queda en manifiesto al analizar el uso jesuita de los fiscales en dos territorios con poco valor económico y gran importancia geopolítica: Chiloé y las Filipinas⁸³.

(...) siempre hubo voluntarios jesuitas para vivir en condiciones extremas, pero durante años el problema para aumentar el número de misioneros en Chiloé se relacionaba con la falta de vocaciones jesuitas en Chile y por la pobreza del archipiélago que impedía mantener un quinto o sexto misionero en la Residencia o Colegio de Castro (...) ⁸⁴.

Valentía y salud eran las dos principales cualidades que debían encarnar los voluntarios en la isla⁸⁵. Si bien un tercio fue de origen europeo, lo interesante en la composición de la orden es la alta presencia de sacerdotes criollos, lo cual se debe al conocimiento del mapudungun

⁷⁷ Hanisch, 1974, p. 96.

⁷⁸ Enrich, 1891, *op. cit.*, p. 353.

⁷⁹ Torres, 2015, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁰ Saavedra, 2015, *op. cit.*, p. 151.

⁸¹ Moreno, 2006, p.185.

⁸² Urbina Burgos, 1998, p.95.

⁸³ Torres, 2015, *op. cit.*, pp. 82-83.

⁸⁴ Moreno, 2011, *op. cit.*, p. 77.

⁸⁵ *Ibid.*

que dominaban⁸⁶. Para efectos de la presente investigación destacan los conocimientos artísticos de los misioneros, específicamente en música, danza y artesanía. De forma similar al caso guaraní, en Chiloé la utilización de la música como herramienta del evangelio posee un carácter local, es decir, está adecuado al lenguaje nativo por lo que representa una veta de estudio para la etnohistoria a través de la etnomusicología⁸⁷. Según Víctor Rondón, el estudio de la música sacra en la isla es fundamental para el entendimiento de la evangelización en la Provincia Jesuítica del Paraguay resulta gravitante para efectos de nuestra investigación, favorece lo que hemos planteado anteriormente, concebir la experiencia misional chilota y su relación con el desarrollo de otras misiones en el continente americano. En Chiloé el padre van den Berghe utilizaba la música en la evangelización, solicitó la ayuda del padre Louis Berger para su plan evangelizador, el experimentado músico con gran éxito entre los guaraní, se incorporó a la misión chilota en 1636. Suceso aventajado por el hecho de que en el contingente sacerdotal del Paraguay y de Chile se encuentran antiguos compañeros del Colegio de Córdoba⁸⁸:

“(…) Esta cuestión alcanza tanto a la referida provincia del Paraguay como a la del Perú, con las que la región chilena compartió una misma administración, un mismo sistema de actividad doctrinaria y muchas veces, como ha quedado demostrado, un mismo contingente misional. Tales relaciones alcanzan también, y por la misma causa, a la presencia jesuita en la Argentina, especialmente en las zonas de Mendoza, Córdoba y Tucumán y parcialmente a zonas del Alto Perú, actual Bolivia (…)”⁸⁹.

La historiografía sobre la misión en Chiloé ha construido un relato heroico sobre los misioneros. Ciertamente el aporte jesuita a la construcción de la colonia en Chiloé es fundamental, pero los audaces misioneros tuvieron la necesidad de recurrir a la designación de fiscales indígenas como un elemento clave en la cristianización de la sociedad. Junto a la misión circular, los fiscales constituyen la base del nacimiento de la Iglesia en Chiloé⁹⁰. Además de su importante trabajo como mediadores lingüísticos en el establecimiento del sistema colonial en diferentes regiones de la América española, entre las que se destaca el apostolado de los tlaxcaltecas en México para la evangelización de pueblos chichimecas a manos de la orden franciscana⁹¹. Es necesario estudiar una y mil veces la labor india en la propagación de la fe por ser una veta importante para el estudio de las relaciones interétnicas. La presente investigación pretende enfatizar la dimensión política del accionar del fiscal y el acto litúrgico como una herramienta de control social. La misión circular se articuló en torno al Colegio de Castro, teniendo misiones “cabeceras” estables en Chacao, Quinchao, Chonchi

⁸⁶ *Ibid*, p. 81.

⁸⁷ Rondón, 1997, p. 31.

⁸⁸ Moreno, 2011, *op. cit*, p. 80.

⁸⁹ *Ibid*.

⁹⁰ Nahuelanca, 1999, pp. 60-63.

⁹¹ *Ibid*, p.68.

y Cailín, residencias habituales de la misión. La designación de fiscales permitió dar abasto a territorios inhóspitos en ámbitos insulares. En este sentido no fue solamente una elección misional, también fue una necesidad. La designación de este cargo implicaba obtener eximición en la obligación tributaria, lo cual fue visto por los encomenderos como algo negativo para la economía. Sin embargo, la gobernación aceptó la gestión jesuita con el objetivo de favorecer la buena atención de las capillas locales⁹². Hanisch indica que ante la aversión jesuita sobre la encomienda, el Rey entregó a los indios como una merced disimulada, quienes recibían un pago para que la relación no fuera una forma de servicio personal⁹³. Según el franciscano y residente chilote Luis Alberto Nahuelanca los fiscales no restringieron su accionar a su propia comunidad, sino que atendían varias capillas ya que la disposición gubernamental no se ajustaba a la realidad demográfica. Este desajuste entre la legislación y la experiencia misional también queda en manifiesto al considerar que la aprobación eclesiástica en 1763 fue tardía en 140 años de ejercicio⁹⁴. El origen de los fiscales es objeto de debate historiográfico, para Esteban Barruel y Nahuelanca su origen estaría en la figura de los *amomericamañes*, vagamente descritos como pastores o machis con capacidades curativas en enfermedades de cuerpo y alma⁹⁵. Saavedra plantea que esta descripción simplifica una figura que representaría una comprensión veliche de la colonialidad, son los propios indios chilotes quienes llaman amomericamañ al fiscal y en ese sentido representa una visión de la colonialidad desde el pensamiento indígena. El autor plantea una incongruencia en esta figura, si bien el fiscal representa un lugar de reunión – capilla/rewe- que tiene el oficio de ir y reunir gente dispersa en procesión para recibir en la capilla al misionero, reforzando la relación entre machullas y a su vez del caví, el amomericamañ también fue considerado como un elemento externo – por lo tanto, peligroso- que no se encuentra en el lugar propio. Es decir, la posibilidad de un contacto contaminante con otros *pülluafines* le otorga al machi un carácter ambiguo que para los veliche era potencialmente peligroso⁹⁶. La concepción del fiscal por el indio chilote demuestra que la pasividad no fue la única actitud ante la cristianización, representando un entendimiento de la colonialidad en el amomericamañ valiéndose de un conocimiento –un haber- previo⁹⁷.

Para esclarecer la posible identificación entre machi y fiscal resulta atinente realizar una comparación con lo ocurrido en la zona de Arauco. Para Foerster los jesuitas utilizaron una nueva forma de concebir la evangelización, reconociendo lo valedero en la cultura mapuche y asumiendo que la cristianización requería de un tiempo largo⁹⁸. Progresivamente los mapuches concibieron el bautismo como un ritual de sanidad otorgado por un “hechicero”, equivalente a sus machis. Comprendiendo la integración a una dimensión religiosa de la

⁹² Ibid, pp. 81-83.

⁹³ Hanisch, 1982, *op. cit.*, p. 169.

⁹⁴ Nahuelanca, 1999, *op. cit.*, pp. 85-86.

⁹⁵ Barruel, 1997, p. 38; Nahuelanca, 1999, *op. cit.*, p. 83.

⁹⁶ Saavedra, 2015, *op. cit.*, pp. 166-169.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Foerster, 1990, p. 24.

cultura mapuche, el siguiente paso fue transformarse en buenos hechiceros con conocimientos de hierbas y remedios⁹⁹. El carácter ambivalente de los machi y los brujos mapuche¹⁰⁰ los constituye en nodos relacionales con otras esferas de la realidad, la relación del hombre con seres malignos que actúan benéfica como malignamente se considera una ambigüedad conductual y ontológica¹⁰¹. Aplicando el referente mapuche a Chiloé, es coherente plantear que los hijos de San Ignacio buscaron representar -junto a los fiscales- a hechiceros buenos, lo cual implica criminalizar -o al menos segregar- a los machi que no formaban parte de la red evangelizadora¹⁰². Si bien la evangelización en Chiloé montó un sistema de vigilancia y adoctrinamiento cristiano, la existencia de machis o brujos perduró durante el periodo colonial, y en los albores de la República hubo un recrudescimiento en su criminalización con el juicio al Tribunal de Raza Indígena. Al igual que los fiscales, los machi perpetúan su existencia hasta el siglo XXI, aun siendo criminalizados. La coexistencia contemporánea de ambas figuras llama a investigar resabios coloniales que probablemente puedan enseñarnos mucho sobre la formación de la sociedad contemporánea. La sobrevivencia de estas prácticas en Chiloé es favorecida por la dispersión en los parajes de un terreno fragmentado con un clima constantemente lluvioso. La presencia de individuos con conocimiento ritual está plasmada tempranamente en las fuentes, Ovalle nos entrega la confesión de una india que había aprendido de un hechicero:

“(…) Convirtiose a Dios un famoso hechizero el qual rifirio, que para aprénder esta abonimable arte, le havia suido a un aspero monte un viejo su Maestro muy versado en ella, y quehaviendole dado a eber de unas yervas amargisimas, y aparecidosese el demonio, ya en forma de cabra, ya de camello, y otras figuroas quedó docto en la facultad de la medicina, comenco a exercitarse en ella, y persuadiale el demonio que quitarse la ida a los enfermos. En medio de esta abominación, y tinieblas, en que andava sumergido, fue nuestro Señor servido ilustrar su entendimiento con su divila luz, y santa inspiración, con que salió de aquel pecado haciendo una buena confesión con uno de los nuestros, a quien refirió este caso, y por medio de su consejo enmendó la vida. (...)”¹⁰³.

En cambio, traduciendo el término como oficial de rezo con base en la traducción de Febres y Havestadt, Catepillán plantea que las funciones de la machi no son absorbidas por el fiscal católico, aun cuando sea posible identificar elementos rituales mapuche en celebraciones religiosas católicas¹⁰⁴. Esta traducción se ajusta a lo descrito por Isidoro Vázquez de Acuña, quien señala al fiscal como un guarda-templo encargado de la limpieza, conservación y

⁹⁹ Foerster, 1990, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁰ Marimán, 2004, p. 73.

¹⁰¹ Kuramochi, 1990, p. 48.

¹⁰² Catepillán, 2017, p.117 Considerando el planteamiento de Catepillán, quien postula que estas prácticas fueron ignoradas, o al menos pasadas por alto. Siendo consideradas como superstición por los jesuitas.

¹⁰³ Ovalle, 2012, *op. cit.*, p. 408.

¹⁰⁴ Catepillán, 2017, *op. cit.*, pp. 117-118.

adorno de la iglesia, elemento fundamental en la organización y el desarrollo de las fiestas de cabildo el día del santo patrono de la capilla. El nombre de la festividad tiene su origen en el organizador: el cabildo.

“(…) Esta cofradía está compuesta de trece miembros, tres mujeres diez hombres, que se denominan: *supremo, gobernador, primer coronel, segundo coronel, primer regidor, segundo regidor, primer ayudante, segundo ayudante, y primer abanderado, segundo abanderado; suprema, primera princesa y segunda princesa. En algunas partes sólo existen los primeros cargos los de princesa (…)*”¹⁰⁵.

Conjuntamente, en la fiesta de cabildo el sacerdote y el gobernador realizan *nombraciones*. Los miembros de esta institución tienen la posibilidad de ascender un escalafón, por lo que los cargos de segundo abanderado y segunda princesa quedarían disponibles anualmente. Los candidatos propuestos deben ser aprobados por el cura¹⁰⁶. Es interesante la alquimia entre política y religión que se genera durante la festividad, la participación de autoridades civiles y eclesiásticas tiene su complemento local en fiscales, sotafiscales y patronos.

Las diversas fuentes que hablan del origen de los fiscales no justifican necesariamente una correlación con el machi indígena, e incluso existen otras figuras en el culto religioso mapuche continental como el Ngenpin, el Pillankushe y el Dugunmachife¹⁰⁷. El Colegio del Dulce Nombre de Jesús en Castro en 1673 fue un lugar de instrucción para hijos de caciques¹⁰⁸, lo que sugiere que para ser elegido fiscal no era necesario haber sido machi. Enrich menciona que en este recinto hubo una escuela de niños que formaba dignos operarios activos¹⁰⁹. Al igual que en otras regiones del mundo, ser hijo de cacique o de un miembro importante de la comunidad fue un factor importante para los jesuitas. Para recibir la doctrina colegial debían dejar sus comunidades, si se considera que un método común en la elección del fiscal era la elección entre sus propios pares, es difícil imaginar que la comunidad se desprenda con facilidad de un elemento importante. Isidoro Vázquez de Acuña describe que: “(…) los feligreses proponen al cura candidatos para que sean ayudantes ad honorem, entre los cuales el cura elige un fiscal, un sotafiscal y varios patronos de la capilla (…)”¹¹⁰. La otra vía de designación era ser elegidos directamente por los misioneros, el padre Mascardi antes de su viaje a las Guaitecas “(…) Dejó enseñados dos hijos de caciques para que fuesen fiscales y en su ausencia enseñasen a los demás, y les hizo una iglesia donde se juntaban los domingos a oír misa y la palabra divina, se volvió a Chiloé. (…)”¹¹¹.

¹⁰⁵ Vázquez de Acuña, 1956, pp. 20-21. Las cursivas son del autor.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Marimán, 2004, *op. cit.*, p. 65.

¹⁰⁸ Torres, 2015, *op. cit.*, p. 34.

¹⁰⁹ Enrich, 1891, *op. cit.*, pp. 454, 460.

¹¹⁰ Vázquez de Acuña, 1956, *op. cit.*, p. 19.

¹¹¹ Hanisch, 1982, *op. cit.*, p. 51.

Como se describió anteriormente, la institución de los fiscales fue una metodología de evangelización empleada en varias regiones de América. En la misión más austral del mundo tuvo la peculiaridad de asumir una mayor importancia. Lo inhóspito de la geografía chilota y una población dispersa en los parajes fue un obstáculo para la cristianización de la población nativa. El desarrollo de la misión circular o volante fue complementado con la labor del fiscal, en la ausencia del misionero era el encargado de variadas tareas en virtud de la cristiandad. Los misioneros regresaban anualmente para verificar los avances en la conversión con el favor de su fiel designado, en el caso de que no cumplieran de buena forma su labor fueron castigados de manera pública y privada¹¹². De esta forma se construye un modelo de vigilancia, el fiscal está encargado de la comunidad y a su vez depende directamente de la orden sacerdotal. La evidente jerarquía en esta relación expone que su funcionamiento se basa en la obediencia, es poco plausible asumir que el machi asumió tan fácilmente múltiples labores al servicio misional. Sería incorrecto negar la posibilidad de que sucediera en algunas comunidades, pero el montaje es improbable si se considera que además de congregarse para la oración y el catecismo, atender moribundos prontos a morir o cantar, los fiscales llevaban un registro estadístico con información demográfica de la comunidad¹¹³. Es decir, su cometido congrega varias modificaciones en la forma de vida del pueblo completo, en este sentido el fiscal es un agente civilizador, quien se encarga de reprochar indios viciosos para que vivan en policía. Los registros demográficos llevados a cabo por los jesuitas y sus fiscales son una manifestación de los aspectos políticos de la misión, ya que fueron una herramienta fundamental para el establecimiento del sistema colonial. Los hijos de caciques eran proclives a ser elegidos fiscales por su importancia en la comunidad y por la posibilidad de ser cooptados desde temprana edad. Hanisch, utilizando como fuente la Carta Anua de 1611, describe que en 1609 se utilizó una decena indios de quince años como fiscales o catequistas:

“(...) Salimos del pueblo acompañados de un mestizo, de 50 años, que anda en habito de ordenanza, que es muy práctico y de buen nombre, y con ocho o diez indiecicos de a quince años, a los cuales habíamos enseñado un mes antes el catecismo, sacándolos para esto de sus pueblos, adonde dejábamos a cada uno para catequista o fiscal, que enseñase a los demás. (...)”¹¹⁴.

Además del fiscal, varios indios hablaban, escribían y leían el castellano. Según Hanisch este hecho consolaba a los mayores, quienes agradecieron que sus hijos aprendieran lo que ellos y sus antepasados no merecieron¹¹⁵. Existe una relación implícita entre la educación religiosa jesuita y el aprendizaje indígena de la lengua hispana, la instrucción facilitó el entendimiento del pensamiento europeo en sus múltiples dimensiones, incluyendo el entendimiento de la

¹¹² Moreno, 2006, pp. 184-185.

¹¹³ Hanisch, 1982, *op. cit.*, p. 169.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.170.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 67. *Informe del P. Juan N. Walter a la Junta de Poblaciones, 9 de enero de 1784.*

política y la forma de vivir en sociedad. El fiscal cumplía una función política al contabilizar nacimientos y fallecimientos de la población, conjuntamente protagonizaba un rol policial al recorrer las calles del pueblo fiscalizando que ningún indio estuviera emborrachándose o peleando:

“(…) Ninguna era la autoridad que estos bastones les conferían; sin embargo, para un pobre indio, humillado por su actual condición, y abatido bajo el yugo de sus conquistadores (…) Sus connaturales los miraban con tal veneración y respeto, que a su llamada todo lo dejaban, y se dirigían a la doctrina (…)”¹¹⁶.

Al hablar de pueblos de indios en Chiloé durante el siglo XVII y XVIII no debe imaginarse la fundación de una villa que permita congregarse al indígena en una estructura urbana, puesto que la dispersión predominó hasta el siglo XIX. En el siglo XVII había unas 70 capillas que en realidad eran ramadas o chozas rústicamente construidas cercanas al mar y en lugares altos, muchas veces ubicadas en lugares sagrados para los veliche. Los indios de Chiloé pudieron, tal vez, sugerir el lugar para erigir la capilla, e incluso antes, el lugar que ocupaba el misionero en sus visitas, cuando era a la intemperie (...) ¹¹⁷. El financiamiento provenía de los encomenderos, de los vecinos hispanos y de los Gobernadores. La mano de obra fue gratuita, ya que los indígenas tuvieron que colaborar mediante el sistema de mingas ¹¹⁸. En el siglo XVIII las ramadas se transformaron en casemitas o capillas, junto a la plaza, el embarcadero y unas cuantas casas, se forma un núcleo de urbanidad que fue el centro de ferias de intercambio y de sociabilidad, consolidado con la residencia permanente de los sacerdotes. La consolidación de la aldea apuntaló los pueblo-residencia o capilla-residencia ¹¹⁹.

¹¹⁶ Enrich, 1891, *op. cit.*, 24.

¹¹⁷ Urbina Carrasco, 2001, p. 316.

¹¹⁸ *Ibid*, p. 317.

¹¹⁹ *Ibid*, p. 320.

Capítulo dos:

La politización jurídica indígena en Chiloé colonial

El carácter pacífico atribuido a los indios chilotes debe ser puesto en perspectiva porque su actitud bélica en términos políticos dependía de su margen de acción. Cuando estos tuvieron la oportunidad de sublevarse o se vieron en la necesidad de aquello, con diferentes grados de organización emprendieron actos bélicos hacia los españoles. Tempranamente apoyaron la causa holandesa en la isla en contra de la sociedad hispana, entre veliches y chonos se realizaban malocas de forma mutua, además de la rebelión de 1712 que fue una reacción en contra del estamento encomendero y no de la sociedad hispana en sí. La rebelión indígena operó bajo la lógica de la junta de indios y se vio truncada entre otros factores por la traición de los indios reyunos de Calbuco, quienes no fueron convencidos de participar del alzamiento, considerando más factible continuar apoyando a las facciones realistas. Es importante mencionar que eran jurídicamente distintos, ya que estaban exentos de encomienda y de prestación de tributo debido a su fidelidad al rey en el alzamiento indígena de 1598. Por lo tanto, el imaginario del indio chilote como sumamente pacífico se fundamentaba en el carácter insular de la isla y su situación de aislamiento, es decir, en su geografía. Parafraseando una frase de la historiadora colonial Luz María Méndez, la historiografía olvida que la historia ocurre en un espacio geográfico determinado y a su vez depende de sus características y distancias. Con respecto a Chiloé, tanto su ubicación como su geomorfología no presentaban un escenario suficientemente favorable a la organización política y militar. Saavedra plantea que, mediante el contacto con tribus huilliche, los veliche aprendieron dinámicas asociadas de la guerra ritual, y si bien estos no la practicaron intensivamente, un contacto conflictivo con los chonos mediante las malocas se constituye como un periodo de aprendizaje en prácticas guerreras como el palín, la confección de arcos, flechas y lanzas. Los jesuitas mediaron la paz entre los nativos de ambos archipiélagos, convocando a los principales indios y caciques.

El conocimiento indígena de un terreno lleno de montes y riscos era una ventaja, existen diversos testimonios que relatan cómo los indios se escapaban a los montes, poblando fértiles valles y quebradas para la producción de alimentos como la papa y otras frutas. Sin embargo, la geografía de Chiloé obliga a un patrón de poblamiento disperso, lo que dificulta una organización militar de redes de parentesco basadas en la reciprocidad con la capacidad de expulsar a los españoles de la isla. De ninguna manera se pretende desconocer la resistencia indígena, al contrario, se busca destacar que, a diferencia del mapuche continental, el chilote no contaba con el poder suficiente para mantener una resistencia permanente y generar un retroceso en el avance del proceso de conquista y colonización.

De forma similar al resto de la Gobernación, para los hispanos los indígenas se dividían en dos tipos: indios amigos e indios bárbaros. El éxito de la evangelización cristiana es un factor

para identificar a un grupo nativo como aliado o enemigo. En el año 1615 los caciques chilotes D. Luis Machacobra y Francisco Guentemoya buscaron al padre Ferrufino para realizar una confidencia, pero ante la ausencia de este último le comunicaron al maestre de campo que sus pares de Valdivia y Osorno querían firmar las paces, aceptando la religión cristiana, prohibiendo las malocas y pidiendo la presencia permanente de un misionero. Esta nueva actitud de los indígenas dio origen a un parlamento general en el que junto a Guentemoya asistieron 40 caciques, quinientos conas de Valdivia y varios ulmenes que se comprometieron a concurrir. En 1651 el toqui de Osorno Curipillan hizo correr la flecha de la guerra entre los indios que vivían al sur del Río Callacalla en Valdivia, por lo que las fuerzas de Chiloé fueron empleadas en la contención del levantamiento, acrecentando su prestigio con una victoria en todas sus batallas. Aun así, el cacique Clentaru elegido toqui general y su vicetoqui Chincahuala hicieron correr la flecha desde Arauco hasta el archipiélago de Chiloé. Según la crónica de Enrich, el general Zisternas con setecientos españoles e indios derrotó a 4000 indígenas enemigos en la retirada, perdiendo solamente a tres españoles y 4 indios amigos. Posteriormente el militar puso su atención en averiguar si los isleños estaban apoyando a sus pares continentales, apresó a los emisarios de estos últimos y se los llevó para ser interrogados. El gobernador trató como libre al cacique, vistiéndolo bien, sentándolo en la mesa, liberando a su sobrino y realizándole varios favores. Para corresponder la gracia, el cacique confesó: “(...) me has obligado tanto con tus beneficios, que, no pudiendo corresponder á ellos de otro modo, te los pagaré, comunicándotelo francamente. Los indios amigos se han conjurado contra tí: dentro de tres dias se completan los nudos, y te entregarán á tus enemigos (...)”¹²⁰. La confesión indígena y el interrogatorio de Zisternas confirmaron el trato que tenían los indios con Chipillan, principal de los cuncos. El general escarmentó a quien consideró culpable, ajusticiando a unos cincuenta y prendiendo a los caciques.

El siglo XVIII en Chiloé es un periodo de tensión sociopolítica constante, principalmente en torno al debate sobre la tributación indiana y el extrañamiento de la orden jesuita en 1767. Posterior a la rebelión de 1712, que tiene su origen en el excesivo arcaísmo e ilegalidad de la práctica encomendera, la aplicación de las Ordenanzas de 1717 fue objeto de debate durante varias décadas, que implicaba reducir el tiempo de trabajo obligatorio a 3 meses, los encomenderos explotaron a los indios en este periodo obligándolos a realizar tareas nocturnas que hicieron publicar a la Audiencia en 1748 nueve artículos que reglamentaban el trabajo y el respeto a los caciques en el auto del 1 de Junio¹²¹. En 1741 el obispo Arzua visitó Chiloé con la intención de fiscalizar asuntos eclesiásticos y civiles en un lugar que no había recibido una inspección pastoral desde 1715. Sin duda fue un factor importante en el andar de la sociedad chilota que encontró Arzua: tensas relaciones sociales en un marco jurídico difuso, escasamente respetado y reconocido. La comunicación con las autoridades continentales de

¹²⁰ Enrich, 1891, *op. cit.*, 625.

¹²¹ Urbina Burgos, 1983, *op. cit.*, p. 135.

la gobernación era limitada, en términos formales estaba reducida a un envío anual en verano de comitivas e informes¹²². El aislamiento jugaba a favor de encomenderos y gobernadores, en la práctica resultaba dificultoso que, ante la acusación indígena o misional de un agravio por parte de estos, el dictamen resolutivo atendiera oportunamente el problema. Debido a lo anterior, los indios se vieron en la necesidad de generar instancias comunicativas independientes, estos viajaron en navíos a Chile central e incluso a Lima como forma de resistencia, evidencia de un proceso de organización política mediante la negociación sobre diversos temas: autonomía, tributación, fueros. Los reclamos no siempre llegaban a destino, los gobernadores controlaban el envío de correspondencia según acusaba el Cabildo de Castro en 1721¹²³.

Es interesante como el obispo Azúa destaca la instrucción indígena como saludable y complaciente, en cambio “(...) los españoles, en quienes es más la rudeza para no sujetarse a ella, se comprimió al efecto deliberándose el medio de fiscales españoles, y de que en el turno de la guardia a la ciudad ocurriesen al rezo (...)”¹²⁴. Los hispanos se negaban a compartir espacios de instrucción cristiana con los nativos, buscando marcar una distancia con los indígenas, uno de los principales legados de la visita del obispo fue la implementación de los fiscales para españoles descrita en el ítem 31 de la visita eclesiástica¹²⁵. A pesar de su aversión, la distancia obligó a los hispanos a acudir a los padres jesuitas que llegaban en la misión anual destinada a los indios, pero no asistían las actividades donde el fiscal indio congregaba a sus pares. Sin embargo, para quien observaba desde fuera, ambos grupos se parecían mucho. Siguiendo a Carmen Bernard, quien plantea que en las sociedades coloniales la vestimenta es un elemento de diferencia por excelencia, Saavedra detalla la descripción del explorador John Byron, quien en 1741 observó que las mujeres se pintaban de forma ridícula -excesiva- y que llegaban a pies descalzos a la iglesia¹²⁶. Si bien en lo cotidiano la distinción entre ambos grupos evidencia bastantes elementos en común, principalmente en torno al modo de habitar el espacio -al fin y al cabo, los colonizadores tuvieron que adecuarse a la forma de vida en la isla-, estos insistían en buscar diferenciarse. La inexistencia de ciudades como modelo urbano, representaba un obstáculo para “(...) la colonialidad que los españoles habían venido a instaurar como fundamento epistemológico de una nueva época, proyectada desde una ontología de la representación metropolitana, europea (...)”¹²⁷. La respuesta a este inconveniente es fundamental al caracterizar las relaciones interétnicas en la isla: el recrudescimiento de la encomienda y el servicio personal como cimiento de la diferencia. Para evidenciar aquello, la visita del obispo Azúa contiene detalladas descripciones sobre las prácticas económicas y religiosas en Chiloé durante el

¹²² *Ibid*, p. 118.

¹²³ *Ibid*, p. 119.

¹²⁴ Oviedo, 1984, pp. 226-267. *Carta del obispo Azúa al Oidor decano de la Real Audiencia*.

¹²⁵ *Ibid*, p. 236.

¹²⁶ Saavedra, 2015, *op. cit*, p. 228.

¹²⁷ *Ibid*, p. 230.

siglo XVIII: en el Ítem 17 se da cuenta la ausencia de la matrícula de indios en el curato de Castro, la última había perecido en un incendio en 1726 registrando 3787 españoles y 6840 indios, no se había vuelto a realizar tras la quema. Ítem 19: describe cómo el D. Pascual Ruiz no contaba con registros de nativos, pero sí de hispanos, y que los jesuitas administraban todos los sacramentos a los indios, enterrándolos sin avisar al cura, lo que dificultaba cobrar la Real Tasa. Ítem 21: acusa el desaseo y abandono de una iglesia, faltando sacristán u intendente encargado. El Ítem 24 es el más importante, denuncia el desorden en la paga de diezmos: el pago no se realizaba por medida de celemin ni almudes, sino que en unos envoltorios que llamaban *chiguas* que contenían papa, trigo o cebada. La solución del obispo fue apelar a la Ley Real Segunda, Título diez y seis, Libro primero de Indias para reglamentar las medidas del pago y entregarles a los indios el informe de la Ley Real Trece de dicho Título de diezmos para regular también dicha práctica. El ítem 30 da la orden de que funcione un sistema de rotación que permita a los vecinos hispanos y los que residen en campaña aprender la doctrina cristiana asistiendo a misa. El ítem 34 describe que el archivo del cabildo con una carencia total de orden en el registro, esto afectaría directamente a las providencias judiciales sobre el uso de medida de granos en el pago indígena, quienes constantemente fueron perjudicados con *chiguas* comparativamente pequeñas en relación con las que circulaban entre hispanos.

Los *Autos de la Visita de Indios* se realizaron en conjunto a un edicto convocatorio por parte de la iglesia llamando a comparecer a encomenderos, caciques e indios del pueblo para reconocer su instrucción cristiana y política. La fiscalización se realizó en días próximos a la festividad patronal de Santiago con el objetivo de congregar a vecinos e indios, se buscó indagar los agravios ante la ausencia de un juez secular en veinte y seis años según la Ley Real de Indias Trece, Título séptimo, Libro primero¹²⁸. Los corregidores de indios no realizaban la visita estipulada en la Ley Real setenta y dos título diez y seis, libro sexto de Indias. En consecuencia, los nativos no eran matriculados y quedaban expuestos al abuso en el servicio personal y el pago establecido. Se constata que los encomenderos habrían cobrado los cuatro reales que por derecho le correspondían al corregidor, y obliga a los encomenderos a restituir el tributo a los indios. Se recomienda que seis meses sean para tributación al encomendero y seis para las cosechas indígenas. Para solucionar el problema de los pagos, se sugiere que cada encomendero tenga un corriente en el cual anote asistencias y faltas. Para compensar sus faltas, los patrones organizaban *cagüines* con chicha para los amigos y parientes, pero para la iglesia esto era reprochable por dos motivos: era una manía burda para compensar el agravio ante la legislación indiana y porque promovía la borrachera y la prostitución entre los indios. La obligación del encomendero era la instrucción cristiana y política de los nativos, estos dificultaban la asistencia a la misión anual por lo que fueron advertidos por el obispo. En caso de enfermedades la Ley Real diez y siete del citado título diez y seis indica que no se puede obligar a servir ni tributar a un enfermo, pero esta

¹²⁸ Oviedo, 1984, *op. cit.*, p. 243.

disposición tampoco era cumplida¹²⁹. El estamento encomendero no era el único encargado en la conversión indígena al cristianismo, los caciques debían priorizar el cuidado de la misión y rezo en los días de fiestas con la asistencia de los fiscales, según la Ley trece, título séptimo, Libro sexto de Indias, reservando causas graves, civiles y criminales de la Real Justicia¹³⁰. Además de declarar ante el oficial real y el protector el número de tributarios, menores de edad, reservados y mujeres¹³¹. La sucesión y enajenación encomendera de terrenos indios provenientes de reducciones y pueblos incurría en una ilegalidad ante la Ley treinta y veinte y siete título primero, libro sexto de indias: en el caso de que un indígena muera el espacio vacante debe pasar a ser propiedad del Real Patrimonio. Otra irregularidad fue tratar a los indios como mercancía, vendiéndolos, alquilándolos o regalándolos a voluntad; además de lo macabro de la situación, estaba tipificada legalmente como una violación a las Leyes Reales veinte y nueve, título primero, la veinte y tres, título nono, la diez y seis y diez y siete, título octavo, libro sexto de Indias¹³². Conjuntamente, se denuncia el mal trato que recibían los caciques y se llama a tratarlos con la correspondiente distinción que le otorgaba Su Majestad: hacia 1758 aún se obligaba a tributar a los hijos de caciques muertos, lo cual origina la promulgación de la Real Provisión del 11 de febrero¹³³. Llamativa fue la discriminación hacia los solteros, quienes estaban obligados a trabajar todo el año para ganar un *capón*, *cabrones* y un *poncho*, sin recibir paga alguna y arriesgando una penalización si faltaban al trabajo. Finalmente, al interrogar a los encomenderos para verificar el alcance de la restitución a los indios por concepto de servicio atrasado, se concluye que pocos habían realizado pagos, e incluso muchos siguieron realizando pagos caprichosamente cuantificados -en el caso de que hubiera un pago, por mínimo que sea-¹³⁴. En la *Carta del Gobernador y Cabildo de Chiloé al Presidente de Chile* la actitud del gobernador y el cabildo es de agradecimiento a Azúa, se posicionan desde la gratitud por haber corregido en buena medida la ignorancia, esto es acorde al trabajo del obispo: obligar la matrícula a todos los hispanos, haber reglado testamentos, registros, pecados públicos, aplicar justicia en pleitos y haber visitado todas las encomiendas¹³⁵. Sin embargo, cabe preguntarse sobre la sinceridad en los agradecimientos, ya que los representantes políticos de Chiloé debieron estar conscientes de que el informe denunciaría ilegalidades administrativas y sociales en las autoridades civiles de la Gobernación.

La administración de los pueblos de indios estaba a cargo de un cacique, dos alcaldes que duraban un año en funciones, un alguacil mayor, un gobernadorcillo, un sargento mayorcillo y un ayudantillo, cuyas funciones se limitaban a recaudar tributos¹³⁶, básicamente estos

¹²⁹ Oviedo, 1984, *op. cit.*, p. 247.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Urbina Burgos, 1983, *op. cit.*, p. 123.

¹³² Oviedo, 1984, *op. cit.*, p. 248.

¹³³ Urbina Burgos, 1983, *op. cit.*, p. 138.

¹³⁴ Oviedo, 1984, *op. cit.*, p. 249.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 250.

¹³⁶ Urbina Burgos, 1983, *op. cit.*, p. 110.

cargos representaron la estructura jurídica de la República de indios, sumando a los caciques procuradores descritos en 1756¹³⁷. La tensa relación oscilaba entre el abuso encomendero y la resistencia indígena, aliándose con extranjeros, escapándose del trabajo, denunciando a las autoridades en grandes grupos que acompañaban al cacique en viajes que podían durar un mes y medio, lo que era un escándalo para los encomenderos ya que minaba la producción económica que estos cooptaban. Según Rodolfo Urbina, a partir de la década del 40 y hasta el fin de las encomiendas se temía una guerra frontal debido a los conflictos entre ambas partes: en 1743 los vecinos denunciaban que los indios se reunían en parajes lejanos y recorrían las islas promoviendo la resistencia ante los españoles. Las disputas entre indígenas y españoles pobres son desatendidas generalmente por el Cabildo, pero los encomenderos no escatimaban en transformar sus agravios en un conflicto que involucrara a toda la República de españoles, aunque las autoridades en Santiago como el presidente de Chile estimaran al indio chilote favorablemente, considerando que los argumentos sobre el trabajo obligatorio y la posible sublevación representaban una minoría -encomendera- y no congregaba los intereses de la república¹³⁸.

En estas disputas los jesuitas jugaron un papel importante, fueron varias las autoridades que los acusaban de aconsejar a los indios en sus disputas con los encomenderos: el Corregidor de Castro, Ignacio Vargas, denunció en 1750 que los padres entorpecían su gestión, y los gobernadores aceptaban de mal gusto la predominancia de estos en la República de indios. Las autoridades centrales veían a los religiosos como administradores de los pueblos y cabecillas del conflicto con la sociedad hispana. El gobernador Amat en 1767 acusó a los jesuitas de fomentar la discordia y poca obediencia al gobernador. E incluso Hurtado llegó a argumentar que ninguna autoridad anterior había limitado el poder de los religiosos, su poder civil, político y militar sería la principal dificultad para controlar la sociedad en Chiloé¹³⁹. Cuando la Orden abandonó la isla, la relación misionero-indígena se vio debilitada con la llegada de los franciscanos de Ocopa, quienes le otorgaron un carácter punitivo a la misión que alejaba -naturalmente- a los indígenas.

La organización de la República de indios, junto a las negociaciones con el poder regio, tuvo como resultado una politización jurídica que generó una identificación indígena genérica en desmedro de filiaciones étnicas, territoriales o segmentales¹⁴⁰. Esta cristalización del conflicto interétnico tiene sus antecedentes en años de abuso encomendero y su respuesta en la persecución de una regulación de la encomienda y el tributo personal como hemos estudiado anteriormente. Desde 1720 los caciques chilotes reclaman ante la Real Audiencia de Santiago conforme a las disposiciones de la Recopilación de 1680¹⁴¹. Son varios los

¹³⁷ Catepillán, 2017, *op. cit*, p. 350.

¹³⁸ Urbina Burgos, 1983, *op. cit*, pp.113-115.

¹³⁹ *Ibid*, pp. 116-117.

¹⁴⁰ Catepillán, 2017, *op. cit*, p. 346.

¹⁴¹ *Ibid*, p. 348.

ejemplos documentados sobre la negociación de caciques; en 1758 piden un visitador que restituya sus propiedades según las ordenanzas y cuidando la distancia de los españoles ante tal proceso¹⁴², pero ya en 1774 los nativos buscaban emular la organización de sus pares en el Reino del Perú. Probablemente el contacto con los limeños fue enriquecedor políticamente, por lo que solicitan la representación del indio principal, el limeño Mateo Cosme¹⁴³. Hacia finales del siglo XVIII la organización indígena en términos políticos evidencia un desarrollo notable, esta actitud problemática como diría Rodolfo Urbina, en realidad es el resultado de un progresivo proceso de organización. Según Catepillán, a fines del XVIII una de las principales transformaciones fue el aprendizaje del castellano, proceso de apropiación cultural en el que los nativos solicitaron el establecimiento de escuelas de gramática y que los sermones de los curas se realizaran en español, lo que conllevó a su vez el abandono del idioma local¹⁴⁴. Además, existe un desplazamiento desde la concepción política segmental mapuche-huilliche hacia una abstracción que hizo que varios caciques consideraran erigirse como representantes de la República de indios en su conjunto. En este sentido es plausible proponer que la relación con la Monarquía afianzó su autoridad, evidencia de lo cual sería que en 1741 los caciques exigieron que sus dignidades fueran consideradas en las ceremonias públicas¹⁴⁵.

¹⁴² Urbina Burgos, 1983, *op. cit.*, p. 144.

¹⁴³ Catepillán, 2017, *op. cit.*, p. 351.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 355.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 356-359.

Capítulo tres:

Politización indígena: la historia y el espacio

En el presente estudio se han identificado dos periodos en función de una investigación sobre el desarrollo de la política indígena en Chiloé en torno a la República de indios: un periodo previo caracterizado por el abuso encomendero, sublevaciones bajo el paradigma de la junta de indios y un proceso de cristianización que integró al indígena como agente evangelizador mediante caciques y fiscales, y un segundo periodo que comienza en 1720, pero que tiene su grueso a partir de la década de 1740 y la consecuente organización en torno a la República de indios conjunto a un proceso de politización jurídica e identitaria. Por lejos, la principal transformación en la organización política indígena giró en torno al aprendizaje sobre derecho indiano, ya fuera por medio de la Recopilación de Leyes de las Indias o las Ordenanzas del Perú. Un buen ejemplo de este progresivo aprendizaje se constata en el momento que los indios recurrieron a la Real Audiencia de Santiago o a Lima para negociar no solo abusos e irregularidades, sino que también para presentar propuestas que permitían solucionar problemas económicos y sociales en la tensa relación interétnica originada en el establecimiento del sistema colonial en Chiloé.

El contenido de este proceso de politización fue, a su vez, una interpretación de su propia historia, por cuanto los indios argumentaban que eran pacíficos, cristianos, leales al Rey y diferentes a los belicosos mapuches¹⁴⁶. No es extraño que el veredicto regio se inclinara en favor de los indios en un periodo histórico en donde la encomienda estaba en su fase terminal en gran parte del territorio americano. Además, como ha quedado en evidencia durante esta investigación, los indios chilotes fueron los que más aportaron al mantenimiento del sistema colonial en Chiloé: su conocimiento marítimo fue importantísimo en la navegación, en sus hombros descansó la producción y sustento económico de la región, practicando la agricultura y la pesca, la tala maderera tan fundamental para el comercio, y aportaron la mano de obra necesaria para la construcción de edificios e iglesias con el sistema de *mingas*. Conjuntamente, la importancia del indio en Chiloé no se limitó a los aspectos materiales o económicos, también destaca su aporte en términos culturales, son varias las costumbres que los hispanos se vieron obligados a adoptar para vivir en la isla. Además del conocimiento en técnicas de navegación, construcción de embarcaciones, agricultura y vestimenta, es fundamental concebir que la participación india en el proceso de cristianización de la población nativa es a su vez un aporte cultural. La labor del indígena como mediador lingüístico y agente evangelizador en la construcción de una matriz cristiana fue fundamental en la aceptación de la cristiandad, profundo catolicismo presente incluso en la Recta Provincia, asociación de machis concebidos bajo el imaginario del brujo durante el siglo XIX.

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 349.

La politización jurídica encabezada por los caciques tuvo efectos en la conformación de una identidad común bajo el genérico indígena. La referencia a lo genérico apunta a que bajo el término indígena confluyeron varias identidades territoriales y étnicas: veliches, juncos, payos, chonos y caucachues. Una de las conjeturas iniciales de esta investigación es saber si la politización en Chiloé se explica mediante un proceso de etnogénesis. Ya otros autores han planteado propuestas a esta interrogante, como Joaquín Saavedra, quien indica que “(...) *en la colonia de Chiloé no existen espacios vacíos desde donde pudiera levantarse una gnosis subalterna (...)*”¹⁴⁷, ya que el paisaje diluye la posibilidad de entablar políticas simbólicas enfrentadas por el control sobre lo propio. La diferencia colonial no puede tener su origen en el distanciamiento y está obligada a constituirse en la cercanía¹⁴⁸ de la unión residencial en el caví. Esto no se suscribe al tipo de alteridad específica basada en un modelo de distancia donde a la teoría poscolonial latinoamericana –Dussel y Mignolo- le es invisible el lugar, mermando la posibilidad de rastrear colonialidades dúctiles en su especificidad¹⁴⁹. Es decir, la colonialidad en Chiloé es diferente porque hispanos y naturales se vieron obligados a coexistir dada la realidad geográfica y económica local. El desarrollo del proceso de etnogénesis -argumenta Catepillán- es exclusivo a los habitantes de la Araucanía histórica porque los veliche fueron incorporados tempranamente a la Monarquía, siendo cristianizados prontamente, participando de la encomienda y viviendo en unión residencial¹⁵⁰. El no uso de la categoría mestizo durante el XVIII decanta en que uno era español o indio en el Chiloé colonial, binarismo claramente relacionado con la diferenciación permanente que buscaron marcar los hispanos¹⁵¹, lo que no significa que no se haya gestado un mestizaje biológico y cultural. Rodolfo Urbina describe el proceso de mestizaje a la luz de la unión residencial¹⁵², indicando que según el Cabildo de Castro españoles pobres y mestizos eran considerados parte de la plebe, coexistiendo junto a los indios como bárbaros en las montañas. Ximena Urbina, al describir a los españoles plebeyos, indica que esta categoría incluía a los mestizos y que no se diferenciaban mucho de los nativos¹⁵³. Sin embargo, el mismo Rodolfo Urbina aclara que respecto a: “(...) los mestizos, no hay alusiones a su número, ni cálculos aislados durante el siglo (...)”¹⁵⁴.

Hemos descrito un aprendizaje político en términos jurídicos y su consecuente proceso de negociación, pero aún falta un elemento importante: al realizar una interpretación histórica sobre su importancia en el desarrollo económico y social de la isla, cabe preguntarse qué buscaban estos indígenas. En primera instancia la respuesta parece ser evidente: libertades

¹⁴⁷ Saavedra, 2015, *op. cit.*, p. 230.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 232-233.

¹⁵⁰ Catepillán, 2017, *op. cit.*, p. 342.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 384.

¹⁵² Urbina Burgos, 1983, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵³ Urbina Carrasco, 2016, p. 133.

¹⁵⁴ Urbina Burgos, 1983, *op. cit.*, p. 43.

económicas y cierta autonomía política, pero con una propuesta así no se estaría tomando en cuenta que en realidad el problema de fondo apunta a cuál fue el lugar del indio en la sociedad colonial. Los colonizadores hispanos pensaban que por derecho divino personificado en la autoridad regia se les concedía el tributo personal, a cambio estos quedaban a cargo del cuidado indígena en materia eclesiástica. Esta actitud paternalista se fundaba en el precepto de que el indio era un bárbaro incivilizado semejante a un animal. El gobernador Beranger que rigió en Chiloé entre 1767-1772, indicaba que los encomenderos debían tener una actitud ejemplar: “(...) que por distinguidos i descendientes de los pobladores son los primeros de la República i los que mas se deben esmerar en contribuir con su ejemplo (...)”¹⁵⁵. Las sociedades coloniales se caracterizan por su carácter corporativo, la sociedad estamental era pensada como un cuerpo en donde el rey era la cabeza. Los encomenderos se consideraban a sí mismos como nobles, por lo que rechazaban las labores manuales¹⁵⁶. Hacia 1761, las autoridades de Chile central junto al presidente indicaron que el conflicto de la sociedad chilota era por la negociación y el poder de unos pocos, y que queriendo persuadir a la autoridad de la necesidad de la encomienda para la subsistencia de la isla, involucraban en la disputa a la población española en su conjunto¹⁵⁷.

La división de la población en República de españoles y República de indios obedecía a la conformación de comunidades políticas vinculadas al rey, pero además en el caso chilote la República indiana fue útil para la constitución de una identidad genérica india¹⁵⁸. Esta transformación identitaria era un mecanismo de organización política, cuyo origen se asentaba en una sociedad corporativa donde la insularidad obligaba a los misioneros a defender a los naturales¹⁵⁹, actuando en la práctica como protectores de indios. De esta manera en 1739 los indios denunciaron en Lima que el gobierno central no tenía autoridad ni jurisdicción en Chiloé¹⁶⁰. La instauración del sistema colonial configuró diversas relaciones interétnicas en torno al mestizaje, la organización política y la configuración de identidades: “(...) indios, negros y españoles tuvieron que inventar a diario modos de coexistencia o, sobre todo los primeros, soluciones para sobrevivir (...)”¹⁶¹.

Si bien los misioneros que llegaron a Chiloé en 1609 portaban las instrucciones que el padre Torres Bollo redactó para establecer las reducciones guaraníes de Paraguay, con el ideal de congregar a los indios en pueblos, reducciones o resguardos, finalmente los jesuitas decidieron acoplarse al habitar disperso de los veliche¹⁶². El modelo reduccional alcanzó gran éxito entre los guaraní, congregando 150 mil indígenas en territorio cercano a los 100.000

¹⁵⁵ Anrique y Beranger, 1983, p. 47.

¹⁵⁶ Urbina Burgos, 1983, *op. cit.*, p. 104.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 115. *Guill y Gonzaga al Rey. Santiago, 20-Mano-1761. AGI Chile, 237.*

¹⁵⁸ Catepillán, 2017, *op. cit.*, pp. 332-333.

¹⁵⁹ Urbina Burgos, 1983, *op. cit.*, p. 113.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.118.

¹⁶¹ Gruzinski, 2000, *op. cit.*, p.79.

¹⁶² Urbina Carrasco, 2001, *op. cit.*, p.316.

kilómetros cuadrados¹⁶³. Además, según Torres, el establecimiento de los colegios en Chiloé con el objetivo de moldear el pensamiento y la obediencia también tiene su antecedente directo en la provincia del Paraguay¹⁶⁴. Como bien indica Müller, los jesuitas se adaptaron a las condiciones locales de cada región donde se montaba una misión¹⁶⁵. A diferencia de la misión chilota la región guaraní posee características que permitieron reducirlos: los indios eran sedentarios y su principal actividad era la agricultura¹⁶⁶. La importancia de la urbanidad en la colonización española radica en disminuir la posibilidad de ocurran el vagabundaje y el ocio como consecuencia de la dispersión característica de la ruralidad¹⁶⁷, precepto que se encuentra en varias declaraciones de los vecinos de Chiloé; el testimonio del gobernador Beranger comprueba la importancia que se le otorgaba a vivir en la urbanidad: “(...) vivir dispersos sumergidos en los defectos de la soledad forma el vicio mayor contra el trato humano i enjendra no amarse (...)”¹⁶⁸. Ante la dificultad de agrupar a los indígenas en modelos urbanos, en el periodo borbónico se asumió que la mejor alternativa para administrar territorios periféricos era la doctrina cristiana. Durante el siglo XVIII las misiones en el territorio americano recibieron un impulso directo desde las reformas borbónicas¹⁶⁹. En 1743 los indios de Chiloé aspiraron a ser absolutamente libres como los del Paraguay¹⁷⁰, su propósito parece haber entroncado oportunamente con la disposición de los funcionarios de la época borbónica sobre el reconocimiento de derechos de autonomía indígena¹⁷¹. Si bien el análisis de Weber se refiere a los mapuches continentales respecto a la concesión de cierta independencia, en el caso de Chiloé la organización política jurídica que hemos estudiado tiene un elemento en común durante la segunda mitad del siglo XVIII: el reconocimiento del vasallaje indio a cambio del reconocimiento del indígena como un interlocutor, demostrando que era innecesaria la mediación del estamento encomendero. Los indios en Chiloé declaraban ser fieles vasallos del rey, obediencia que contrasta notablemente con la opinión que el Rey en 1759 declaraba sobre el comportamiento de los encomenderos:

“Y visto en mi Consejo de las Indias, con lo que dijo mi fiscal, he resuelto me informéis, como os lo mando, los motivos por que no se ha puesto en práctica la citada real cédula, y expongáis vuestro dictamen acerca de si conviene o no se quite en el todo el referido servicio personal, tomando para hacerlo con los fundamentos más

¹⁶³ Torres, 2015, *op. cit.*, p. 111.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁶⁵ Müller, 2007, pp. 211-212.

¹⁶⁶ *Ibid.* P. 213.

¹⁶⁷ Lorenzo, 1987, p. 91.

¹⁶⁸ Anrique y Beranger, 1983, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶⁹ Torres, 2015, *op. cit.*, p. 104, 111.

¹⁷⁰ Urbina Burgos, 1983, *op. cit.*, p. 139. *Cabildo de Castro a Manso. Castro, 16-Abril-1743. AGI Chile, 102.*

¹⁷¹ Weber, 1998, p. 159.

sólidos los informes que tuviereis por conveniente. De Villaviciosa a 31 de marzo de 1759. Yo el Rey. Por mandado del Rey nuestro señor, don Juan Manu el Crespo”¹⁷².

¹⁷² Jara y Pinto, 1983, p. 94. *Real Cedula solicitando informes acerca de la supresión del servicio personal. 31 de Marzo de 1759.*

Conclusión

La apertura de las ciencias sociales al debate epistemológico sobre el modo en que deben investigarse las dinámicas originadas en el proceso de colonización, ha decantado en un desplazamiento que busca profundizar el estudio de las temáticas fronterizas mediante la indagación exhaustiva de los procesos históricos contenidos en las relaciones interétnicas entre indígenas y europeos. Esta reevaluación en la forma de entender las dinámicas fronterizas permite una apertura hacia la historia cultural, pues reconoce que la construcción de la colonialidad se constituye a través de mecanismos diversos, ampliando el espectro de investigación mediante el estudio de viejos tópicos desde otra mirada: la religión, el contacto interétnico y la conformación de identidades.

Esta investigación es una prueba empírica de lo anteriormente planteado. La organización social de los indios chilotos a lo largo del siglo XVIII durante las dos etapas definidas utilizó el cristianismo como uno de los elementos centrales en la construcción de sus argumentos. Su primera fase definida, como el periodo previo a la República de indios desde el levantamiento indígena de 1712, se caracteriza por una fuerte sujeción a la encomienda y la consolidación de la cristiandad indígena a través de la labor de los fiscales. Desde inicios del XVII la Orden jesuita abogó por la disminución del exceso tributario, pues veían la sujeción a la encomienda como algo perjudicial para la cristianización indígena. El montaje de una red de evangelización, que si bien tuvo jerarquías claramente definidas, integró a fiscales y caciques como coprotagonistas misionales mediante la delegación de labores y la representación simbólica en actos públicos. Es necesario insistir en que esto no fue únicamente una hábil elección del misionero, en realidad fue una necesidad que tuvo su origen en la forma en la que históricamente habitaron el archipiélago los indios de Chiloé: dispersos.

Respecto al contacto con los misioneros, los nativos lograron –porque no habrían de realizarlo- una interpretación política que les permitió organizarse colectivamente para negociar ante la autoridad, sabotear los abusos y erigirse como sujetos políticos válidos ante la modernidad. De forma permanente durante su presencia en la isla, fueron los misioneros jesuitas quienes actuaron como protectores de indios y denunciaron las irregularidades de la encomienda.

El activismo político de los caciques, fuera de las intenciones de sublevación bajo la lógica de la junta de indios, se asoció a un aprendizaje sobre derecho indiano. Si bien varios autores y representantes de la época coinciden en que tras las protestas de los indios el artífice que mueve las piezas habría sido un miembro eclesiástico, la presente investigación ha buscado destacar la agencia indígena en este proceso. Nuestra intención ha sido plantear lineamientos investigativos donde, por ejemplo, se conciba la posibilidad de que tanto los hijos de caciques -educados en los colegios misionales- como los fiscales, ambos sujetos con gran importancia

en la comunidad, promovieran la organización política indígena utilizando su aprendizaje sobre política y legalidad indiana.

Este planteamiento adquiere mayor importancia en el segundo periodo destacado en esta investigación: la República de indios y sus proyecciones hacia finales de siglo. A mediados del siglo XVIII con la aprobación real y el favor de las autoridades de Chile central el terreno era fértil para realizar cambios políticos en la isla. Desde inicios de siglo la necesidad, legalidad y legitimidad de la encomienda fue objeto de discusión, lo cual se evidencia en la rebelión indígena de 1712, la discusión ulterior respecto a la aplicación de las Ordenanzas de 1717 y la visita del Obispo Azúa en la década de 1740. El descrédito del grupo encomendero favoreció la negociación indígena por la eliminación de la encomienda. La concesión de fueros y espacio para producir económicamente durante el periodo borbónico decantó en un intento de organización según las legislaciones del virreinato peruano. Hábilmente, al momento de pactar fidelidades, los nativos chilotes argumentaron su temprana conversión al cristianismo, la exitosa defensa delpreciado enclave geopolítico del imperio hispano y su labor en los conflictos con los belicosos indígenas de Chile continental. A diferencia de estos, los de Chiloé eran indios amigos que probaron en varias ocasiones su fidelidad al rey.

Sobre la politización indígena, sería tremendamente injusto otorgarles el mérito pleno a los misioneros, puesto que al extrañamiento de la Orden de los territorios americanos en 1767 los indios prosiguieron plenamente en el desarrollo de su organización hasta finales del XVIII con demandas económicas, jurídicas e identitarias, e incluso durante el siglo XIX se observan intentos de organización bajo la identidad indígena en el Tribunal de Raza Indígena. Esto no puede atribuírsele a los franciscanos, pues ante el descrédito de estos por el carácter de sus métodos de evangelización, principalmente fueron los fiscales quienes prosiguieron con la tarea evangelizadora que sólidamente habían construido en conjunto a la orden jesuita.

Retomando las relaciones interétnicas, es importante destacar que si bien fervientemente los hispanos buscaron diferenciarse representando fielmente la idea de una sociedad corporativa dividida en razas, la necesidad los obligó a incorporar elementos culturales indígenas para vivir en la isla, desde los corrales de pesca y las técnicas de agricultura como la labranza¹⁷³ a la característica principal de la vida en Chiloé: su dispersión. De la misma manera, la forma de habitar el espacio determinó las características de la misión, incorporando tempranamente la población a una sociedad cristiana, mermando la posibilidad de erigir un proceso de etnogénesis como en el caso de los mapuche o las tribus guaraní del Paraguay.

¹⁷³ Schwarzenberg, 1926, p. 64.

Bibliografía

Adorno, Rolena, “Reconsidering colonial discourse for sixteenth-and seventeenth-century Spanish America”, *Latin American Research Review*, Vol 28, N-3, 1993, pp. 135-145.

Álvaro Jara y Sonia Pinto, *Fuentes para la Historia del Trabajo en el Reino de Chile, tomo II*, Santiago, Andrés Bello, 1983.

Anrique, Nicolas y Beranger, Carlos de, *Relación jeográfica de la provincia de Chiloé*, 1983. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8578.html>. Accedido en 13/11/2019.

Bocara, Guillaume, “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel”. *Memoria Americana* N-13, 2005, pp. 21-52.

Bocara, Guillaume, “Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuches del Centro-Sur de Chile (XVI-XVIII)”, *Revista de Indias*, N-56 (208), 1996, pp. 659-695. Disponible en Doi: <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.1996.i208.803>.

Caballero, Boris, “La historia comparada. Un método para hacer historia”, *Sociedad y Discurso*, N-28, 2016, pp. 50-69. Disponible en <https://doi.org/10.5278/ojs.s%20&%20d.v0i28.1434>.

Catepillán, Tomás, *La provincia de Chile: construcción del Estado-Nación en Chiloé, 1830-1880* (Tesis doctoral, Colegio de México), 2017.

Catepillán, Tomás, “La República de la Raza. Política indígena y brujería en el Chile del siglo XIX”, *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, N-13, 2019, pp. 84-107.

Dussel, Enrique, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Mayor de San Andrés, 1994.

Enrich, Francisco, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile: tomo I*, 1891. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-121847.html>. Accedido en 9/10/2019.

Foerster, Rolf y Vergara, Jorge, “¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?”, *Revista de Historia Indígena* N-1, 1996, pp. 9-33.

Foerster, Rolf, “La Conquista Bautismal de los Mapuches de la Araucanía”, *Nütram*, N-4, 1990, pp. 17-35.

Gándara, Natalia, “Representaciones de un territorio. La frontera mapuche en los proyectos ilustrados del Reino de Chile en la segunda mitad del siglo XVIII”. *Historia Crítica*, N-59, 2016, pp. 61-80. Disponible en <https://dx.doi.org/10.7440/histcrit59.2016.04>.

García Canclini, Néstor, *Culturas Híbridas (estrategias para entrar y salir de la modernidad)*, México, D.F: Grijalbo, 1991.

García, J, “Jeografía, Diario del viaje i navegacion hechos por el padre José García, de la compañía de Jesus, desde su mision de Caylin, en Chiloé hacia el sur, en los años 1766 i 1767”, *Anales de la Universidad de Chile*, 1871, pp. 351-385. Disponible en doi:10.5354/0717-8883.2012.20828.

Goicovich, Francis, “Entre la conquista y la consolidación fronteriza: dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del reino de Chile durante la etapa de la transición (1598-1683”, *Historia*, N-40(2), 2007, pp. 311-332. Disponible en <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942007000200003>.

Góngora Marmolejo, Alonso de, *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575*, 1851. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8223.html>. Accedido en 1/10/2019.

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000.

Hanisch, Walter, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile: (1593-1955)*, 1947. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-10269.html>. Accedido en 2/10/2019.

Hanisch, Walter, *La isla de Chiloé, capitana de rutas australes*, 1982. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8428.html>. Accedido en 2/10/2019.

Hernández, Joaquín, *Enfrentando saberes: los brujos de Chiloé y el discurso ilustrado (1849-1900)*, (Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile), 2013. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/114292>.

Klor de Alva, Jorge, “Colonialism and postcolonialism as (Latin) American mirages”, *Colonial Latin American Review*, Vol 1: N- 1-2, 1992, pp. 3- 23. Disponible en DOI: 10.1080/10609169208569787.

Kuramochi, Yosuke, “Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuches”, *Nütram*, N-4, 1990, pp. 39-49.

Lázaro Ávila, Carlos, “Los tratados de paz con los indígenas fronterizos de América: evolución histórica y estado de la cuestión”, *Estudios de historia social y económica de América*, N- 13, 1996, pp. 15-24.

Lincoñir, Ramiro, “La resistencia como imagen enigmática persistente en la historiografía chilena sobre el pueblo mapuche” *Historia en Movimiento*, 2014, Disponible en <https://vdocuments.mx/revista-historia-en-movimiento-n-3pdf.html>.

Lorenzo, Santiago, *Concepto y funciones de las villas chilenas del siglo XVIII*, 1987. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-99153.html>. Accedido en 14/11/2019.

Los brujos de Chiloé: célebre proceso del juzgado de Ancud: declaraciones de los reos, 1908. Disponible en: Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9617.html> Accedido en: 28-04-2019.

Marimán, Pablo, “Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina”, 2004. En *¡-Escucha, winka--!: cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* coordinado por Paillal, J. M. LOM ediciones, 2006.

Moreno, Rodrigo, “El modelo pastoral jesuítico en Chiloé colonial”, *Veritas: revista de filosofía y teología*, ISSN 0717-4675, N-14, 2006, pp. 183-203.

Moreno, Rodrigo, “El Padre Diego de Torres Bollo, fundador de la Provincia jesuítica del Paraguay”, *Notas históricas y geográficas*, N-11, 2000, pp.151-164.

Moreno, Rodrigo, “Los jesuitas en Chiloé: los hombres de la misión (1608-1768)”, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N-77(120), 2011, pp. 71-85.

Müller, Michael, “Las misiones de Jesuitas "alemanes" en las antiguas provincias de Chile y del Paraguay (siglos XVII y XVIII)”, *Intus - legere: historia*, ISSN 0718-5456, Año 1, N-1,2, 2007, pp. 205-227.

Nahuelanca, Luis Alberto, *Los apóstoles del archipiélago: el aporte evangelizador de los fiscales en la iglesia local de Chiloé*, Santiago de Chile, Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad, 1999.

Ovalle, Alonso, *Histórica relación del Reyno de Chile*. Santiago de Chile: Empresa El Mercurio: Banco Santander Chile, 2012.

Oviedo Cavada, Carlos, “La visita del obispo Azúa a Chiloé, 1741”, *Revista Historia*, N-19, 1984, pp. 219-254.

Rondón, Víctor, “Música jesuita en Chile en los siglos XVII y XVIII: primera aproximación”, *Revista musical chilena*, N-51 (188), 1997, pp. 7-39. <https://dx.doi.org/10.4067/S0716-27901997018800001>.

Saavedra Gómez, J, 1712. El sentido de lo indio en el Chiloé colonial, (Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile), 2015. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/132319>.

Sauer, J, *The archaeology and ethnohistory of Araucanian resilience*, New York: Springer, 2014.

Schwarzenberg, Jorge. *Monografía geográfica e histórica del Archipiélago de Chiloé*, 1926. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9613.html>. Accedido en 15/11/2019.

Torres, Juan, Actividades misionales de la Compañía de Jesús en el archipiélago de Chiloé durante el siglo XVII y XVIII, (Seminario para optar al título de Profesor de Historia y Ciencias Sociales y al grado de Licenciado en Educación – Bachiller en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile), 2015. Disponible en <http://cybertesis.uach.cl/tesis/uach/2015/fft689a/doc/fft689a.pdf>.

Trivero, Alberto, 1712: “La gran rebelión de los mapuches de Chiloé”, 2004. *Chiloé Omeka*, Disponible en <https://chiloe.omeka.net/items/show/264>.

Urbina Burgos, Rodolfo, “La rebelión indígena de 1712: los tributarios de Chiloé contra la encomienda”, 1990. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-68542.html>. Accedido en 4/10/2019.

Urbina Burgos, Rodolfo, “Notas sobre las tierras de indios en la segunda mitad del siglo XVIII. Notas Históricas y Geográficas”, N-3, Valparaíso, Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, 1992.

Urbina Burgos, Rodolfo, *Gobierno y Sociedad en Chiloé Colonial*. Valparaíso, Ediciones universitarias de Valparaíso, 1998.

Urbina Burgos, Rodolfo, *La periferia meridional indiana: Chiloé en el siglo XVIII*, 1983. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8154.html>. Accedido en 24/10/2019.

Urbina Carasco, María Ximena, “El espacio misional en los orígenes de las aldeas de Chiloé”, En *Metodología y nuevas líneas de investigación de la Historia de América*, compilado por Martín, E., C. Parceró, y A. Sagarra, pp. 313-324. Burgos, Universidad de Burgos: AEA, 2001.

Urbina Carrasco, María Ximena, *De la conquista a la república*, Aldunate, Carlos (Eds.), Santiago, Chiloé: Museo Chileno de Arte Precolombino, 2016.

Urbina Carrasco, Ximena, “Interacciones entre españoles de Chiloé y Chonos en los siglos XVII y XVIII: Pedro y Francisco Delco, Ignacio y Cristóbal Talcapillán y Martín Olleta”, *Chungará*, N-48(1), 2016, pp. 103-114. Epub 22 de agosto de 2015. Disponible en <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562015005000036>.

Valenzuela, Fernando A, La enfermedad de todos en el cuerpo propio: brujería y performatividad del tribunal de la raza indígena en Chiloé. *Universum*, 29(1), 2014, pp. 35-55. Disponible en <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762014000100003>.

Vázquez de Acuña, Isidoro, *Costumbres religiosas de Chiloé y su raigambre hispana*, 1956. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8159.html>. Accedido en 2/11/2019.

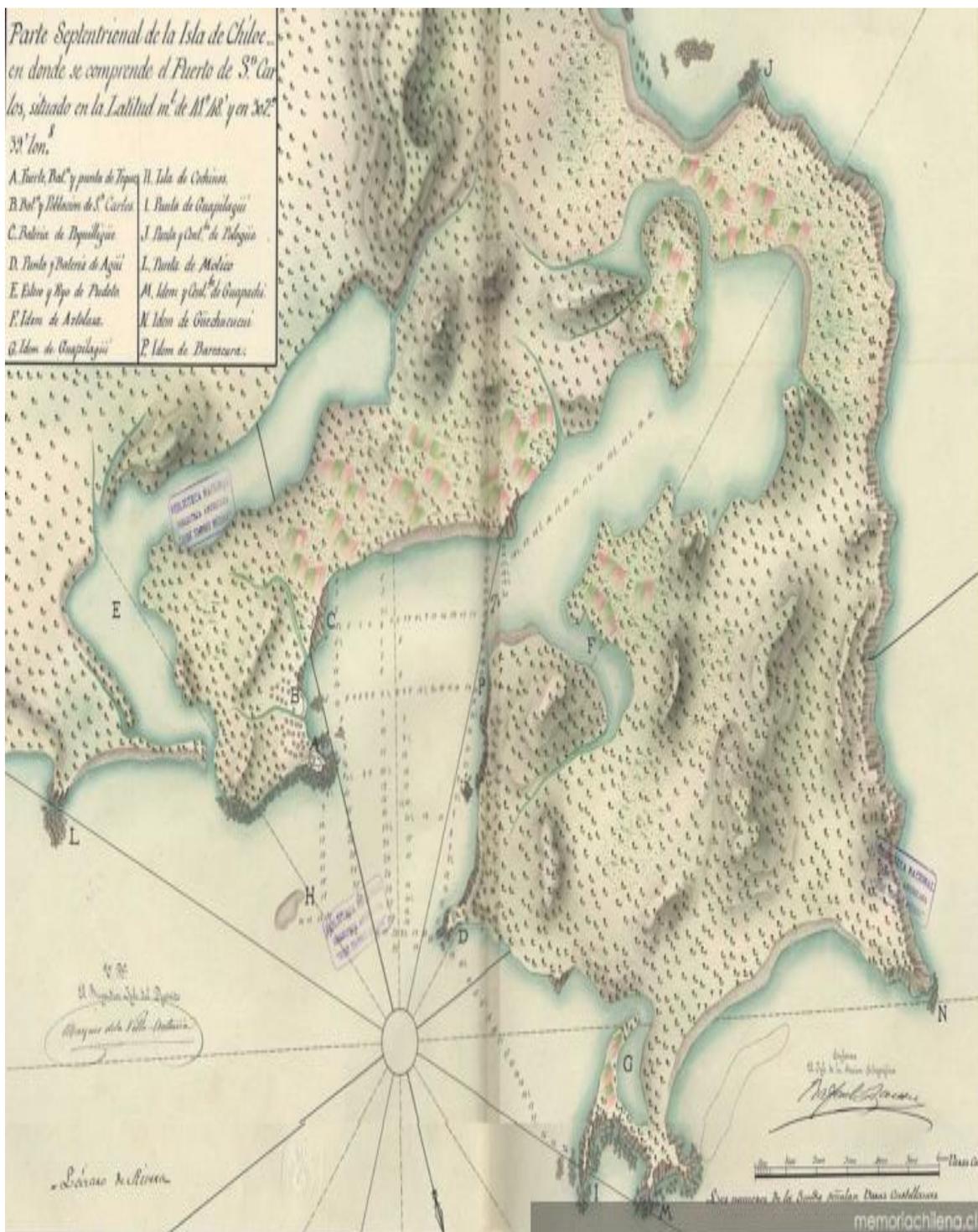
Weber, David, “Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos”, *Anuario IEHS: Instituto de Estudios histórico-sociales*, ISSN 0326-9671, N-13, 1998, pp. 147-171.

Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, Serie Historia Americana, Colección Paradigma Inicia, 2009.

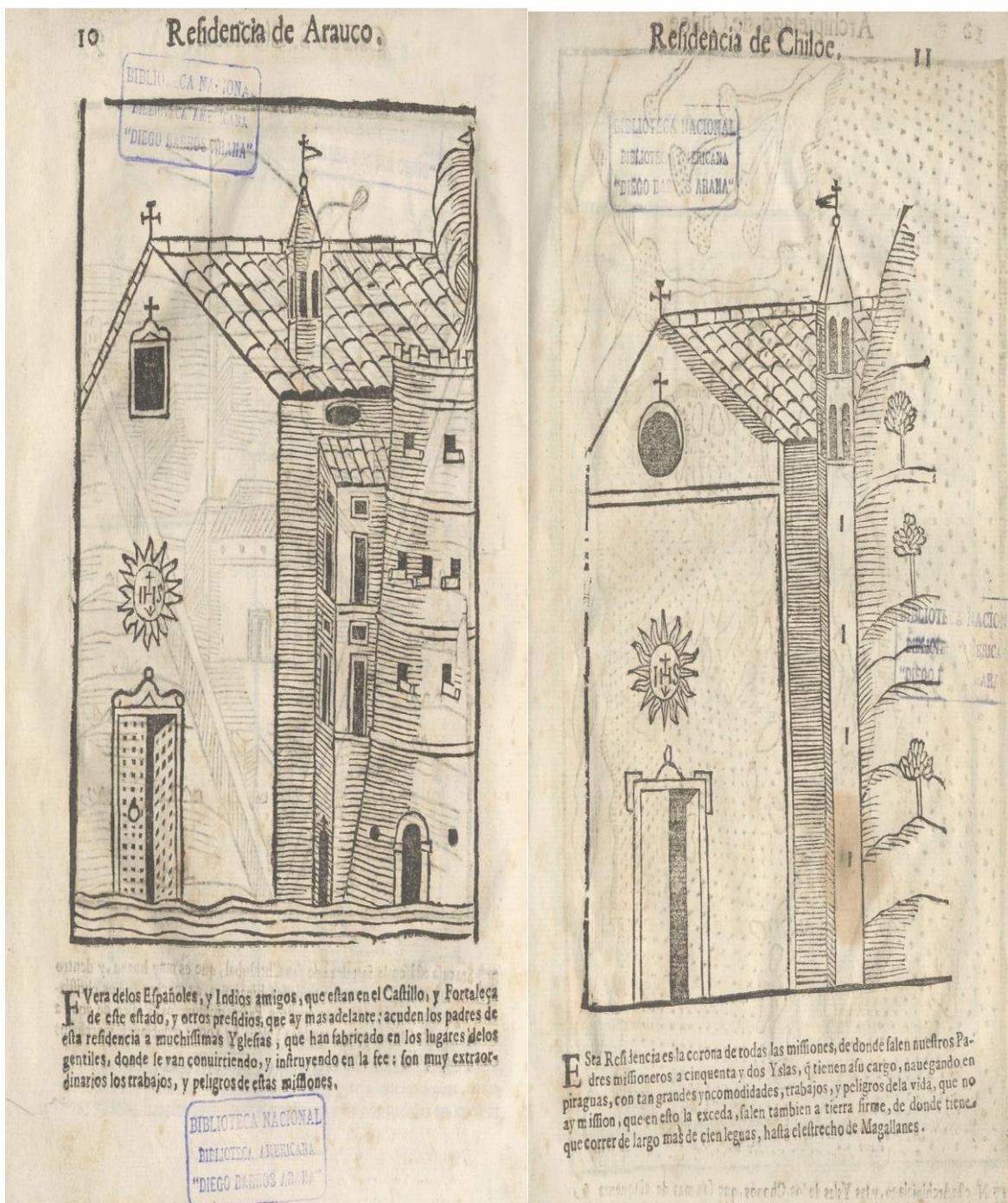
Anexos

1. Ribera, Lázaro de, Parte septentrional de la Isla de Chiloé, en la que se comprende el puerto de San Carlos, hacia 1770. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-68538.html> .
Accedido en 25/11/2019.
2. González de Agueros, Pedro, s. XVIII. Mapa del Archipiélago y la Provincia de Chiloé. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile. Accedido en 25/11/2019. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles-68535_thumbnail.jpg
3. Ovalle, Alonso, *Histórica relación del Reyno de Chile*. Santiago de Chile: Empresa El Mercurio: Banco Santander Chile, 2012. Lamina 10-11: Residencia de Arauco y Residencia de Chiloé.
4. Ovalle, Alonso, *Histórica relación del Reyno de Chile*. Santiago de Chile: Empresa El Mercurio: Banco Santander Chile, 2012. Lamina 12: Archipiélago de Chiloé.
5. Ribera, Lázaro de, Mapa de la isla y archipiélago de Chiloé, diseñado en 1787 por Juan José de Moraleda. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-68541.html>. Accedido en 25/11/2019.

Anexo N-1



Anexo N-3



A diferencia de la residencia de Arauco, la de Chiloé no tiene a su lado la torre defensiva que aparece a la derecha de la primera ilustración, ya que era innecesaria.



Anexo N-5

