

Mitos de brujería de Chiloé (estudio lingüístico-folklórico)¹

Myths of Witchcraft in Chiloé (A Linguistic and Folkloric Study)

CONSTANTINO CONTRERAS O.^a

^a Universidad Austral de Chile, Chile.
ccontcuraco@hotmail.com

NOTA PRELIMINAR. Este trabajo forma parte de un estudio más amplio, fruto de la aplicación del método geográfico-lingüístico en el área de Chiloé insular. En él hemos aprovechado las relaciones que nos presentan el Folklore y la Dialectología, ciencias que tienen métodos y tareas semejantes y un campo de acción común.

Cada unidad monográfica comprende la descripción de una manifestación folklórica, en este caso de un mito popular, conservando el lenguaje de los informadores, especialmente a nivel del léxico, a la par que se resuelve gran parte de la problemática que estos elementos lingüísticos plantean. También incluimos una interpretación de cada mito en que se pretende dilucidar su raigambre, ya sea en la tradición indígena o bien en la hispánica (o más ampliamente, europea). Llegamos a sorprender así notorios sincretismos.

Es previo, de otra parte, ofrecer la red de puntos que se visitaron para la encuesta en enero y febrero de 1964, puntos que se mencionan frecuentemente en este trabajo para localizar las variantes:

1 Compu, 2 Cucao, 3 Rauco, 4 Butalcura, 5 Quetalmahue, 6 Linao, 7 Cailín, 8 Huildad, 9 Puqueldón, 10 Achao, 11 Chaulinec, 12 Cheniao, 13 Quicaví.

Para la transcripción fonética se ha empleado en general la notación de la *Revista de Filología Española*. Sin embargo, por dificultades tipográficas, se ha tenido que recurrir a otros signos cuyo valor pasamos a indicar:

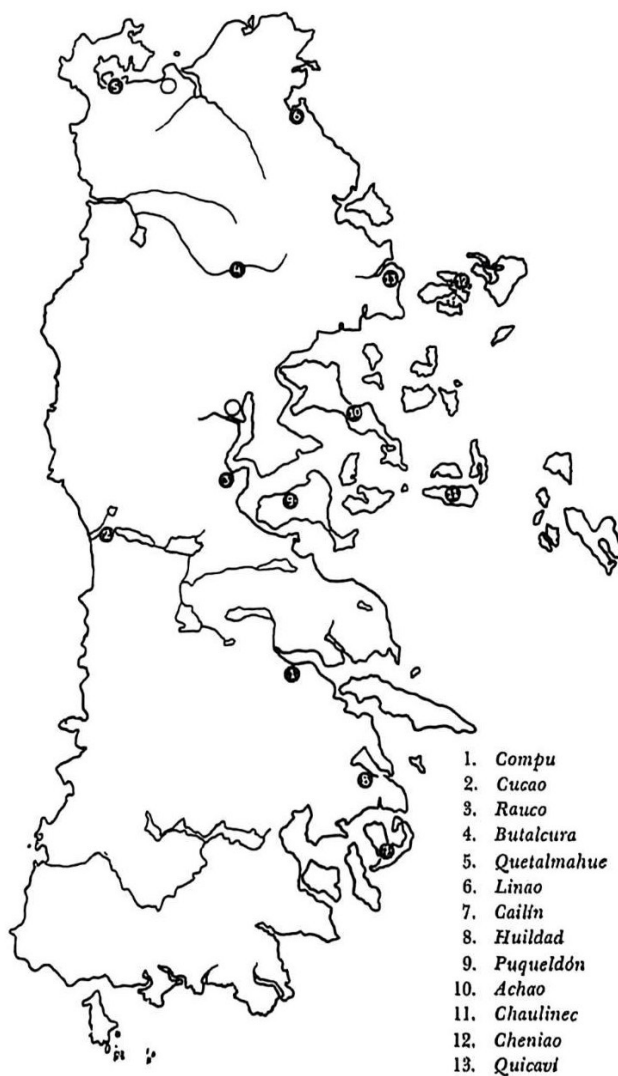
- ɲ = Nasal palatal
- β = bilabial fricativa sonora
- ð = postdental fricativa sonora
- ɣ = velar fricativa sonora
- ^b = fricativa sonora relajada
- ^d = fricativa sonora relajada

¹ Publicado originalmente en *Estudios Filológicos* 2, 1966: 161-198 (Nota del Editor).

- ɣ = fricativa sonora relajada
 tʃ = palatal africada áfona
 I = vocal anterior i abierta
 tɣ = grupo asibilado con t palatalizada

CHILE

LOCALIDADES ELEGIDAS PARA LA ENCUESTA



EL IMBUNCHE

A

1.1. Los informadores suelen comenzar la descripción de este individuo afirmando que es un *hombre* [ombre] ([báxo] o [tʃiko], [féo], en algunas localidades), pero inmediatamente le agregan alguna cualidad monstruosa o bestial. Así se dice que tiene una *pierna pegada al espinazo* [pjérna peyá-l ehpináso], o bien una [páta aroyá-l ehpináso], o simplemente una [páta aroya]. En Butalcura se registró la variante [pjérna en la-hpálda]; en Huiladad, la variante [páta tʃóka], que indica la falta de una de sus extremidades; se restringe el significado del adjetivo *choco*, pues se aplica, no al individuo, sino a un miembro del mismo (RAE, *Dicc.* 417, ac. 4).

Para caminar, el Imbunche tiene que darse fuertes impulsos; por eso se dice que anda *a brincos* [a brínkoh, a sálto], [a saltítoh], etc.

Es lanudo [lanú^do], rasgo que acentúa su bestialidad. En Cucao se dice que es *linudo* [linúo], seguramente por atribuírsele lana gruesa y larga semejante a las fibras del lino; en Quicaví, que tiene *linas* [línah], palabra creada sobre el masculino lino. Se le califica también de *pelón* [pelón] (Puqueldón y Compu). Esta palabra como forma castiza significa ‘que no tiene pelo o tiene muy poco’ (RAE, *Dicc.* 1001, ac. 1); en cambio aquí se usa para indicar que tiene ‘mucho pelo’. La significación totalmente opuesta se explica claramente, porque en el sistema de nuestra lengua es general que el sufijo *-ón*, añadido a sustantivos que designen una parte del cuerpo de persona o animal, forma adjetivos de significación aumentativa y equivalentes a los en *-udo* (RAE, *Gram.* § 182) decir pelón es por eso, para el pueblo, tan legítimo como decir peludo.

El Imbunche se caracteriza también por su grito bestial, llamado *balido* [balíðo], o bien, con desplazamiento ac acentual, [báliðo] (Cheniao y Chaulinec). En Cheniao se dice que el balido es *contaminante* [kontraminánte], forma proveniente de contaminar, posiblemente con la acepción de ‘contagiar’ (RAE, *Dicc.* 355, ac. 2), ya que se sostiene que dicho grito tiene influencia nociva en las personas.

Al animal que más se parece es al *chivo* [tʃiʃáto]. Esta palabra, que castizamente significa ‘chivo que pasa de seis meses y no llega al año’ (RAE, *Dicc.* 416), en Chiloé se ha especializado para designar a otro ser mítico; por eso el informador de Butalcura habla de *chivo brujo* [tʃiʃo ßrúxoo].

1.2. En la mayoría de las localidades se considera que el Imbunche no necesita vestimenta por el hecho de ser lanudo; sólo en Butalcura y Quicaví se cree que anda *vestido* [behti^do]. En Achao, por ejemplo, se dice que *no quiere ropa* [no kére rópah]; en Cailín, *no necesita ropa* [nw_enesíta rópah], etc. El informador de Puqueldón afirma que el Imbunche anda cubierto *con la misma pelusa* [kon la méhma pelúsa]².

² Mesmo es un arcaísmo; antiguamente coexistió con el mismo, forma proveniente de la misma base latina (lat. V. Medipsimus cast. Ant. Meísmo y m(e)smo), pero ya en el siglo XVI estaba en decadencia (Corominas vol. III, p. 387 y s., s.v. mismo). En Chiloé todavía usan la forma *mesmo* algunos ancianos.

1.3. Dicen los informadores que el Imbunche es originariamente un niño normal, nace de una *mujer limpia* [muxér límpja], es decir participa de la brujería (Álvarez 116); en Achao se dice que nace de una *persona noble* [persóna nóyle]; en Cailín, de una persona *decente* [desénte]. Se cree que los brujos raptan al niño cuando recién nace y lo llevan a su escondite. Luego le hacen la operación mágica de adherirle una extremidad a la espalda para que no pueda movilizarse. El informador de Quicaví nos contó que, si el niño ha sido bautizado, tienen que *rasparle el óleo* [rahpále-el-óljo].

1.4. El Imbunche se alimenta sólo con carne de *niños muertos* [nínoh mwértoh]; variantes: *carne de cristiano* [kárnje_e krihtjáno] (Compu), [kárne dj_anxelíto] (Butalcura), [kárne_e xwáxwa] (Puqueldon), [kárne_e tʃíko nwéʒo] (Chaulinec). Algunos sujetos agregan que el Imbunche también se sirve el *milcao sin sal* [milkáo sin sál] (Chaulinec). *Milcao* es el nombre de un alimento muy común en Chiloé, descrito a menudo como ‘pan de papa’; la voz es seguramente de origen mapuche, según Lenz, pero este autor no reconoce una base etimológica clara (Lenz, *Dicc.* N° 882).

1.5. Una vez convertido el niño en Imbunche, éste debe permanecer casi toda su vida en el lugar donde los brujos hacen sus conciliábulos, esto es en la *cueva* [kwéʒa], llamada también *subterráneo* [suteřánjo], *guarda* [gwaría] o *túnel* [túne:] (Cucao); otras formas registradas son: casas [kásah], [kásah brúxah], [kaserón] y [kása gránde]. La expresión *casa grande*, que alude a la ‘cueva de brujos’ (Álvarez 155), fue registrada en Linao y Quicaví; tal denominación es analógica, puesto que en Chiloé primariamente la casa grande es la ‘construcción mayor de la vivienda familiar’.

Las cuevas están ubicadas generalmente *debajo de tierra* [deʒáxo_e tjeřa]; en Cucao y Cailín se dice que están en el *monte* [mónte]. Estas cuevas están repartidas estratégicamente a través de muchos puntos de la provincia y, según la tradición, la más importante está ubicada en Quicaví [kikaʒí].

1.6. El Imbunche custodia la cueva de los brujos, desempeña la función de *portero* [portéro], cargo que no demanda mucho movimiento. La variante [pwertéro] fue registrada en Cailín, Huilad y Quicaví. También se afirma que es el *dueño de la cueva* [dwéno de la kwéʒa], [el malór] o [xéfe e la kwéʒa], [el presidente], el [kwiðaór^{de} la kwéʒa], el [řei^{de} la kása gránde], el [řei^{de} la kwéʒal], el kapatáh^{de} la kása], etc.

Además, los brujos utilizan a este ser monstruoso como vehículo de sus maleficios; la presencia del Imbunche y su balido aterrador bastan *para asustar* [pa_asuhtár] y *hacer el mal* [asér-el mál] a las personas.

Se cree que el Imbunche necesita atención especial de parte de los brujos; todo individuo que *entra* [déntra] en la cueva, según se dice en Chaulinec, debe *hacerle la venia* [aséle la ʒénja], es decir tiene que saludarlo con reverencias, para que consienta a sus peticiones; los brujos acostumbran, además, besarle las posaderas, las cuales son llamadas, análogamente, *sentaderas* [senta^derah].

1.7. A los brujos se les suele llamar *malos cristianos* [máloh krihtjánoh]; pero porque determinan en cierto modo la vida del Imbunche se les llama también *dueños* [dwénoh]. Cuando estos dueños necesitan hacer algún maleficio sacan de la cueva, como ya se ha dicho, a este ser monstruoso, pero si éste se niega a obedecer, debido a la dificultad que tiene para caminar, es necesario recurrir al castigo: *lo castigan* [kahtíʕan], según el informador de Achao; en Huildad se registró la variante fónica [kahtían]. Pero en la mayoría de las localidades se dice que lo *guasquean* [kwashkéan], o que lo sacan [gwahkjándo]. Este verbo *guasquear* se ha formado sobre la base de la palabra guasca, voz de origen quichua, registrada por la Academia como usual en América Meridional y Antillas (RAE, *Dicc.* 685).

Según el informador de Linao, son dos brujos los que lo hacen *pasear* [pasjár], éstos son los *cuidadores* [kwiðaóreh]; según el de Cheniao, los *asistentes* [asihténteh], uno de los cuales lo anda *trayendo* [traéndo] con un cordel y el otro lo va maltratando *para que bale* [pa ke: ʔále].

1.8. Generalmente lo sacan de noche [de noʔʕe]; en Compu, Cucao y Chaulinec se registró la variante [de nʷótʕe]; aparece repentinamente por los *caminos* [kamínoh], *donde va hacer el mal* [ónde ʔa sér-el mál], etc. El informador de Linao manifiesta que lo cambian de una cueva a otra la noche de San Juan; en Achao se dice que sale cuando quiere morir una *persona noble* [persóna noule]; en Cheniao se afirma que también lo sacan a *divertirse* [liʔsertírse].

1.9. Las respuestas para referirse a los maleficios son algo variadas. Para unos, simplemente el Imbunche *asusta* [asúhta]; para otros, la persona que lo ve puede enfermar de *susto* [súhto], mal llamado también *espanto* [ehpánto] (RAE, *Dicc.* 571, ac. 3).

A la persona que lo ve se le *empaña la vista* [empapa la Bihta]; en Achao se dice que *hace niebla los ojos* [...néula...]; también se dice que a la víctima *le sacan el juicio* [le sákan-el xwísjo]; o, en el peor de los casos, ésta *se muere pronto* [se mwére pronto]. A veces, según el informador de Cheniao, el Imbunche olfatea *de lejos* [de léxo] a su víctima, *según* [seún] la dirección del viento; entonces *aúlla* [áuya] y se retira. Los informadores dicen que este ser puede actuar sobre *cualquier* [kwalkér] persona; en Cucao se afirma que afecta de preferencia a las *buenas* [gwénah].

Las causas de los maleficios no siempre se reconocen; en Compu y Rauco los informadores se limitaron a decir *por envidia* [por-embíðja]; en Cailín, [por sohphétʔa]; y en Chaulinec, [pórke le tjénen-iðéa].

1.10. Las enfermedades recibidas de los brujos, por intermedio del Imbunche, suelen ser consideradas incurables; se dice que no hay *remedios* [řméðjoh] —o *medicinas* [meðesínah] (Compu)— eficaces. El curandero, llamado *machi* [mátʔi], nada puede hacer en tales casos; sólo le queda al enfermo reclamar justicia al tribunal de los brujos, el que decidirá por su vida o por su muerte.

La voz *machi* que los informadores emplean para referirse al ‘curandero’ es de origen araucano, pero incorporada a nuestra lengua (RAE, *Dicc.* 571, ac. 3). Otra voz que alterna con *machi* es *curioso* [kurjóso], palabra común en América (RAE, *Dicc.* 404, ac. 5).

1.11. Para evitar los maleficios se dice que se usa el *escapulario* [ehkapulárjo] o cualquier *cosa bendita* [kósa ßendíta]. Se recomienda también rociarse el cuerpo con el *agua bendita* [l-awwa ßendíta], o bien hacer la señal de la cruz: se registró sólo *hacer la cruz* [asér la krúh]. El informador de Linao manifiesta que a él nunca le ha pasado nada, porque no descuida el *boca negra* [bóka néwra] con *bala bendita* [bála ßendíta]. *Boca negra* es una forma eufemística de nombrar al ‘revólver’.

1.12. El nombre más generalizado de este personaje mítico es el de *imbunche* [imbúntʃe], con muchas variantes fónicas; con pérdida del fonema nasal se recogió [iʃúntʃe] (en Cailín, Puqueldón y Quicaví). La voz es de origen mapuche; Lenz, al respecto, cita las palabras de Febrés: “ivum o ivun -animales pequeños cuadrupedos o monstruos; ivumche -los que consultan los brujos en sus cuevas, donde los crían desde chiquititos para sus hechicerías o encantos: a éstos llaman las indias ivum coñi” (Lenz § 667). El sust. “che” significa ‘ser humano, gente (en general)’³. La etimología aparece también en Moesbach (Moesbach 110) y en el P. Armengol Valenzuela (Armengol § 4.187). La palabra aparece registrada, además, por Malaret (Malaret 478), aunque no con la aceptación que nos interesa; por su parte el Diccionario de la Academia da cuatro acepciones, la primera de las cuales dice: ‘brujo o ser maléfico que, según la creencia vulgar de los araucanos, roba los niños de seis meses y se los lleva a su cueva para convertirlos en monstruos’ (RAE, *Dicc.* 734). Aunque esta acepción parece estar cerca de nuestro personaje, las versiones que hemos recogido y el estudio de la tradición nos dicen otra cosa.

Otra palabra bastante extendida para designar a este personaje es *buta* [búta], del map. “vuta”, ‘cosa grande en general’; ‘el marido’, según Febrés⁴. Lenz dice que el significado de tal palabra, aplicado al mito, será simplemente ‘el grande’ = ‘el jefe y principal’ (Lenz § 1.467). Como variante fónica de esta palabra hemos registrado la forma [gúta]; la voz aparece a veces en aposición con *macho* [mátʃo]: [butamátʃo], [gutamátʃo]. Se le da este nombre seguramente por la semejanza que se le atribuye con un macho cabrío.

En los lugares donde este ser mítico y el *Chivato* [tʃiʃáto], como ser mítico también, se asimilan se produce la equivalencia de nombres. Allí el Imbunche pasa a llamarse también *machucho* [matʃútʃo], [matʃútʃo_e la kwéʃa], o bien [tʃiʃáto]. Pero en la mayoría de los puntos se hace la distinción entre ambos, por eso conviene tratarlos separadamente.

En Butalcura se registró el curioso nombre *chinchinroca* [tʃintʃin-róka], el cual quizás haga alusión a una posible relación del Imbunche con el “chiñchín”, ‘arbusto de

³ Erize, *Dicc.* 109. Se refiere también al mito en pp. 206-207.

⁴ Andrés Febrés, autor de *Arte de la Lengua general del reino de Chile con un vocabulario hispano- chileno y un calepino chileno*. Lima, 1765; es una de las fuentes más utilizadas por Lenz, *Dicc.* § 1.467.

uso mágico que, aplicado en la cuna de los niños, anula brujerías' (Bot. Azara microphylla) (Erize 116; chinchin es sinónimo). La componente roca haría alusión al lugar donde el monstruo tiene su aposento, o a su condición de permanecer generalmente sin movimiento.

En Chaulinec se le llama también el *chacha grande* [tʃátʃa ɣránde], o sólo [el tʃátʃa]. Según Lenz y Armengol, esta voz en Chiloé significa 'padre'; provendría del map. "chachay" que es el 'saludo y llamado de las mujeres a los hombres' (Lenz § 309; Armengol § 2.201), pero es notoria su proximidad a la antigua voz infantil "tata" 'padre', común a muchas lenguas (Corominas vol. IV: 345).

En Linao se le da otro nombre más: *trabutre* [tɾabútɾe]. Esta voz no aparece registrada en los diccionarios de voces indígenas: lo más probable es que provenga, según creemos, de las voces mapuches "chrapüm" 'unido' (Erize 128) y "chreuün" 'estar firme' (Erize 138). En efecto, se dice que el Imbunche permanece firmemente apegado al aposento y que los brujos tienen que forzarlo duramente para que salga cuando así lo requieren. También podría pensarse en la extremidad que tiene fuertemente unida a la espalda. La palabra *batuco* [batúko], registrada en el mismo lugar, contiene el elemento "buta", ya explicado, pero el elemento *-co* no está muy claro; lo más probable es que se refiera al "coo", o "coa", nombres mapuches de la 'lechusa' (Zool. Strix flamea) (Erize 75). Ahora bien, la tradición cree que una de las aves en que se transforman los brujos es precisamente ésta; tendríamos entonces la explicación de la palabra: *batuco* sería 'el jefe de las lechuzas', que es lo mismo que decir 'el jefe de los brujos', lo cual reafirma las consideraciones anteriores.

B

1.13. En las creencias del pueblo araucano podemos encontrar alguna base para comprender muchos aspectos de este mito. Ricardo E. Latcham encuentra alusiones ya en los cronistas, aunque a menudo advierte confusiones; encuentra menciones incluso en el canto II del *Arauco Domado*, de Pedro de Oña, pero con evidentes equívocos (Latcham, *La organización...* 540-543). Luego sienta una hipótesis; advierte que entre los araucanos la creencia en los poderes sobrenaturales de los brujos, a quienes llamaban "calcu", era muy extendida; según la creencia, los brujos más expertos y de mayor grado, jefes de reuniones, tenían una bestia aliada, un "nagual", que llamaban "huitrancùll" o "huitrancullín", que era "protector especial y coadyuvador del brujo con quien estaba aliado por transfusión de sangre y ritos mágicos y por lo mismo del grupo que éste presidía" (Latcham, *La organización...* 538)⁵. Sostiene Latcham que "en su origen la voz ivumche debe haberse referido al nagual, o animal aliado de los brujos, que tenía la facultad de transformarse en la figura de gente. Posteriormente trocó su figura en aquella de un niño deforme y contrahecho" (Latcham, *La organización...* 539).

⁵ Latcham emplea la palabra "nagual" en varias oportunidades. Esta voz la emplean los indígenas de Guatemala y Honduras para referirse a su bestia aliada, según Frazer (770). El "nagual" es distinto del tótem y del fetiche (Latcham, *La organización...* 214-217).

Conjuntamente con esta transformación de carácter se efectuó la conversión de ivumche, que era la denominación más antigua, en ivunche, que significa gente hinchada -ivún, hincharse- ivü, hinchazón, -ivülen, estar hinchado. La imaginación ha sido responsable de los demás detalles, Las palabras tan parecidas y tan diversas en sentido, confundiendo han dado lugar a la creación de un ser monstruoso que todavía vive en las supersticiones del pueblo chileno, con el nombre más conocido de ‘imbunche’ (Latcham, *La organización...* 539-540).

El mito, tal como hoy se conserva en la tradición chilota, presenta notorios detalles de ascendencia europea. Ya Lenz observó, con duda, lo siguiente: “Parece que la figura mítica mapuche se ha mezclado con el ogro español” (Lenz § 667). Hoy se pueden encontrar también ciertas semejanzas, pero si nos fijamos en algunos detalles encontraremos el entronque con lo europeo por otra vía, que nos parece más legítima. En las creencias de los araucanos ya el mito está íntimamente relacionado con el mal; el sacrificio de los niños de tierna edad se menciona también constantemente en sus tradiciones (Latcham, *La organización...* 543). Pero fijémonos ante todo en los siguientes aspectos: el Imbunche actual posee rasgos caprinos; dentro de la brujería desempeña un papel jerárquico de rey o jefe de reuniones (aunque se le suele considerar también portero); los brujos le tienen gran respeto y lo reverencian (aunque para algunos también lo castigan); está desprovisto de todo signo de bautismo y, finalmente, en su alimentación, por magia contaminante, no interviene la sal. Estos rasgos nos hacen pensar inmediatamente en la tradición del macho cabrío europeo que preside los conciliábulos nocturnos de la brujería (Caro Baroja 543).

La figura del macho cabrío aparece unida a lo demoníaco; y la teoría historicista que trata de explicar los orígenes de la brujería europea de las grandes persecuciones a partir de la idea del diablo cristiano, encuentra su explicación allí: en la Demoniolatría medieval (Caro Baroja, Caps. V y VI: 109-148 y *passim*). Caro Baroja, quien se hace eco de esta teoría, rechaza las conexiones que se han querido ver entre el macho cabrío de las brujas y un misterioso dios cornudo de antecedentes prehistóricos, o entre los brujos y los adoradores de Baco u otra divinidad pagana (Caro Baroja 111 y *passim*), aun cuando acepta el influjo de la vieja doctrina dualista (Caro Baroja 120). Los artistas habrían contribuido a fijar la imagen plástica del Diablo dándole atributos definidos: auxiliado bajo la forma de los genios secundarios de la Antigüedad (harpías, sirenas, centauros, sátiros, silvanos, faunos, etc.) (Caro Baroja 112-134). El culto brujeril al Demonio en forma de macho cabrío aparece en los procesos inquisitoriales “por vez primera” —atestigua Caro Baroja— entre 1330 y 1340 en la zona de Carcassonne, Toulouse. Se le comienza a llamar “Sabbat” al conciliábulo de brujas y luego “sinagoga”, palabras hebraicas, que reflejan el desprecio a los ritos y creencias de los judíos, quienes eran considerados decididamente perversos. El “Sabbat” hubo de extenderse rápidamente por los demás países europeos (Caro Baroja, Cap. VI: 123-145). Caro Baroja transcribe algunas de las declaraciones de las brujas tolosanas del siglo XIV, y las conexiones que podemos hacer con nuestro mito, por vía comparativa, son bastante decidoras. Bastaría con dar a conocer algunas líneas: “...Allí adoraban al macho

cabrió y se daban a él, así como a todos los presentes en aquella fiesta infame. Se comían en ella cadáveres de niños recién nacidos, quitados así a sus nodrizas durante la noche; se bebía toda clase de licores desagradables y la sal faltaba a todos los alimentos ...” (Caro Baroja 131). Y he aquí parte del juicio de un inquisidor: “...Allí se encuentran los unos con los otros, con mesas cargadas de vinos y manjares y allí encuentran también al Diablo en forma de macho cabrió, de perro, de mono y nunca con figura humana. Hacen oblación y homenaje al dicho Diablo y le adoran dándole muchos sus almas y por lo menos algo de sus cuerpos. Después besan al Diablo en forma de chivo en el trasero, con candelas en sus manos” (Caro Baroja 137).

EL CHIVATO

A

2.1. Según varios informadores, es un ser distinto del Imbunche, aunque ambos tienen muchos rasgos comunes y desempeñan funciones semejantes. En algunos puntos no se hace la distinción; por eso, seguramente, Evaristo Molina en su *Mitología chilota* tampoco la hace (Molina 54-46).

Se le describe como un *chivo* [tʃiβo] o *cabro* [káʁo] —variante [káuro] (Compu)—; en Linao se dice que *es* (como) *ver una cabra* [eh βér-una kaʁa]. En Compu y Huildad se cree que tiene *tres patas* [tréh pátaʁ]; en Quicaví se le considera *manco* [mánko]; en Puqueldón, *chueco* [tʃwéko]. Según el informador de Chaulinec, posee una *guampa* [gwámpa] del grandor de un brazo. La voz *guampa* es un americanismo, significa ‘asta o cuerno del animal vacuno’ (RAE, *Dicc.* 682; Álvarez 162); en el ejemplo citado hay una extensión semántica de esta palabra; su origen seguramente se remonta al quichua “huampuru” ‘calabazo grande’ (Malaret 48; Lenz §570).

2.2. Las funciones que se le atribuyen al animal en cuestión dentro de la brujería son semejantes a las del Imbunche: se afirma que es *suboficial* [su ofisjál] de la cueva (Compu) o *compañero del Imbunche* [kompapéro ‘el imbúntfe] (Linao); en Chaulinec se cree que cuida la cueva cuando sale el “chacha grande”, ya mencionado, etc.

2.3. El informador de esta última localidad cuenta que una noche, cuando volvía a su casa un poco *abombado* [aβombáo], ‘aturdido’ (RAE, *Dicc.* 6, abombar, ac. 2), por el efecto del alcohol, fue sorprendido por este animal; quiso entonces hundirle el cuchillo hasta el *cabo* [káβo], esto es hasta el ‘mango’ (RAE, *Dicc.* 219, ac. 4); pero en venganza, su rival se apoderó del *hachón* [atfón] con el cual se alumbraba; luego, el camino se le tornó más pesado. El *hachón* no es más que una simple tizón que los campesinos utilizan, a falta de farol o linterna, para abrirse paso en las noches oscuras; la aplicación no está lejos de la significación castiza (RAE, *Dicc.* 695, ac. 1; Álvarez 162).

Aparte de estas jugadas que hace el Chivato, también es aliado de los brujos y como tal puede hacer maleficios. Para evitar estos males, en Achao se recomienda llevar un *santo cristo* [sánto krihto], es decir un ‘crucifijo’.

2.4. Uno de sus nombres es *machucho* [matʃútʃo]. Armengol Valenzuela dice que recibe tal nombre “en Chiloé un animal fabuloso que bala como cabro y viaja sólo de noche...” (Armengol § 5.404). Este autor, seguramente después de haber advertido que tal palabra no tiene conexiones semánticas con el adjetivo homónimo español (RAE, *Dicc.* 825, ac. 1), da una etimología mapuche que nos parece totalmente equivocada. Dice que proviene de “machium”, reflejo de “machin” ‘curarse’, y de “che” ‘hombre’ = ‘hombre embrujado’, y que esta palabra también se refiere al “niño que bautizan con sangre de culebra y crían en una cueva para brujo” (Armengol § 5.404). Si la base mapuche puede tener alguna relación con esto último, con lo primero no la tiene. Creemos, por el contrario, que la voz *machucho* aplicada al mito es una formación en base a elementos de la propia lengua castellana. Sin duda deriva de *macho* (cabrío); el sufijo *-ucho* se puede encontrar en muchos derivados y su significación es despectiva, a veces diminutiva (Alemany § 158).

Se le llama con más frecuencia *chivato* [tʃiʎáto] y también *chivo* [tʃiʎo]; ambas voces corresponden semánticamente a la caracterización que de él se hace como animal caprino joven (RAE 416).

En Chaulinec se le llama, además de Chivato, *el chacha chiño* [el tʃátʃa tʃíno]. De la voz “chacha” ya hemos hablado (vid. § 1.12), encierra la idea de paternidad. Parece que a la voz “chiño” se le da la significación de ‘chico’, puesto que “chacha chiño” se da en oposición a “chacha grande”, que es uno de los nombres del Imbunche. Pero también cabe pensar que tal vez primitivamente la voz de “chiño” haya encerrado una mostración hacia la procedencia del mito, puesto que, según Lenz, esta palabra es forma mapuchizada de ‘señor’ o ‘español’ (Lenz § 423).

B

2.5. Creemos que el Chivato es una supervivencia del macho cabrío europeo, del cual ya hemos hablado. Los colonizadores españoles habrían traído este mito con las características ya notadas y habría cundido no solo en Chiloé sino también por otros puntos del país y de América. En Valparaíso, por señalar un ejemplo, floreció la leyenda del Chivato, chivo monstruoso que se apoderaba de los transeúntes, especialmente de los niños, a quienes llevaba a su cueva para convertirlos en Imbunches; hoy día es popular esa cueva y se le llama Cueva del Chivato (Plath 124-126). Los españoles, especialmente en Chiloé, hubieron de verse cogidos por muchas creencias indígenas, entre ellas por la del Imbunche, que seguramente tenía gran popularidad, puesto que aún la conserva. Esto explicaría que el mito del macho cabrío fuera pasando a segundo plano. En efecto, al Chivato, que hemos considerado una prolongación o supervivencia de aquél, se le puede considerar decadente, como figura; se le considera de menor tamaño y se le atribuyen funciones secundarias en los asuntos brujescos; en cambio, el Imbunche se ha ido apropiando de los rasgos y funciones

que antes eran propios del cabrón. Sin embargo, ambos encierran la idea de jefatura en relación con la brujería, aunque en distinto grado, y, en última instancia, ambos son la plasmación de lo demoníaco.

LA VOLADORA

A

3.1. En Chiloé se habla mucho de brujos, pero poco de mujeres que se dediquen a tales prácticas; sin embargo, es popular una bruja que alcanza ribetes singulares y que es llamada *la Voladora* [la Bola^dóra] —variantes: [la Bolaóra], [la ʎ^wola óra], [la volaóra]—, o bien *mensajera* [mensaxéra]. Es descrita como una *mujer bruja* [muxér ßrúxa] que posee la facultad de transformarse en *pájaro* [páxaro], práctica que alcanza en ella gran perfección.

3.2. Esta mujer es hija de *padres brujos* [pá^dreh ßrúxoh], necesariamente, ya que se cree que la *magia* [maxía]⁶ se transmite *por herencia* [por-erémska]; pero el aprendizaje de las prácticas y el dominio de ellas necesitan un tiempo mayor que el que emplean los brujos corrientes; por eso se dice que los *padres* [paðreh], llamados también *mayores* [małóreh], tienen que ser *ricos* [říkoh].

La Voladora hace sus prácticas de aprendizaje y sus recorridos solamente de noche; en Rauco, sin embargo, se afirma que también ha sido vista durante el día, aunque en raras oportunidades.

3.3. Varios informadores advierten que esta mujer bruja se metamorfosea en *bauda* [báuða], variante: [gwáuða] (Butalcura y Chaulinec). Los zoólogos Goodall, Johnson y Philippi dicen que en Chiloé (y Llanquihue) se le da este nombre al huairavo común (Zool. *Nycticorax obscurus*), conocido también vulgarmente con el nombre de bruja; se trata de un ave de la familia Ardeidae, orden de las zancudas, de plumaje gris y grito semihumano, de costumbres nocturnas, etc. (Goodall et al. vol. 1 § 521). La Academia escribe guairabo (RAE, *Dicc.* 681). La voz bauda, dice Lenz, es probable que sea de origen mapuche (Lenz § 1.442). Álvarez Sotomayor reconoce que se trata de una voz onomatopéyica del graznido del ave en cuestión: “baud” “huac” “huac” (Álvarez 77, s.v. bauda y 112, s.v. huac).

En Huilad se dice que la Voladora adopta la forma de *garza* [gársa], además de bauda. El ave al que hacen referencia no es, desde luego, la garza común o garza real (Ardea cinera), ave europea de gran tamaño (Espasa vol. xxv: 915), sino una especie de

⁶ El desplazamiento acentual se explicaría por un fenómeno de analogía con las voces que se usan como sinónimas y que tienen final oxítono: brujería, hechicería.

la misma familia Ardeidae, llamada también garza cuca (Zool. Ardea Cocoi), de colorido y costumbres muy semejante a las del guairabo, y que es muy común en la región de los lagos y la isla de Chiloé (Goodall et al. vol. II § 248).

El informador de Chaulec manifiesta que la Voladora se metamorfosea en *cuervo* [kwérβo]. El ave a que se refiere no es, por cierto, el *Corvus corax* L., el cuervo propiamente tal, puesto que éste no se encuentra en América del Sur (Espasa vol. xvi: 1025), sino el cuervo de mar o cormorán negro (Zool. *Phalacrocorax olivaceus*), abundante en nuestro país (Goodall et al. vol. II § 242).

Según el informador de Compu, la Voladora adopta la forma de una cotuta [kutúta], ave llamada también, en la misma localidad, pilhuitra [pilywítra], nombre que es una forma onomatopéyica de su grito. En Chiloé se le llama *cotuta* al pidén común (Zool. *Ortygonax Rytirhynchos Landbecki*), ave de la familia Rallidae (Goodall et al. vol. II § 294; Lenz § 1.073). Armengol dice que la voz *cotuta* viene de “cututún”, un juego y baile llamado “cututún peuco”, porque el ave en cuestión reproduce en sus movimientos algunos gestos de ese juego (Armengol § 167).

También se dice que esta bruja puede transformarse en *gaviota* [gaβjóta]; otros informadores dan respuestas menos precisas: el de Quicaví, por ejemplo, habla simplemente de un *pájaro marino* [páxaro maríno] que grita como mujer *chilida* [tʃilíða]. La palabra *chilida*, -o; es bastante usada en Chiloé para clasificar a la persona ‘de voz aguda’; no aparece registrada en los glosarios; posiblemente guarde relación con el sustantivo chillido (RAE, *Dicc.* 413).

3.4. Es general la opinión de que la bruja, para alivianarse, *arroja* [ařóxa], o *vomita* [gomíta] —variante: [gumíta] (Compu)— las *tripas* [trípah]; en Rauco, Cailín y Chaulec se registró la variante [trípah]. En Cailín y Huilad se dice que las deja en una *fuelle* [xwénte]; en Rauco, en un *lavatorio* [laβatórjo]. En Achao y Quicaví se habla de la *chunga* [tʃúnga], ‘vasija parecida al balde, utilizada con fines semejantes, hecha de un solo madero cavado’ (Álvarez 11). Armengol circunscribe la voz al ‘recipiente de la sidra al salir de la prensa’; vendría de “chuncon”, ‘arrojar, apañar, tomar’ (Armengol § 2.868); Lenz da una acepción semejante, pero no reconoce origen preciso y claro (Lenz § 474). De otro lado, la palabra no tiene relación semántica con su homónima castellana (RAE, *Dicc.* 419).

En Chaulec se dice que la Voladora deja sus tripas en un *concheo* [kontféo] (objeto para tostar trigo) *lleno de plumas* [yéno de plúmah], para que no se estropeen. La palabra *concheo* se encuentra registrada en varias obras. Álvarez Sotomayor, por ejemplo, da el significado siguiente: ‘especie de batea usada en la tostadura de trigo, habas y arvejas, operación que se hace con arena calentada al fogón’ (Álvarez 89; Coluccio vol. 1: 320). Según Armengol, esta voz sería indígena, proveniente de “cochen” ‘tostar’ y de “hué” ‘instrumento’ (Armengol § 1.665).

En Cucao se habla de la *lapa* [lápa], ‘vasija de madera en forma de fuente y muy grande, que sirve para lavar servicio de cocina o para recibir comida’ (Álvarez 115; Lenz § 694, ac. 5). Armengol da una etimología poco convincente de esta palabra: vendría de la voz indígena “lapúmn”, ‘extender’ (Armengol § 4.342); Lenz, por su parte, acierta al

decir que se aplicaría a este ‘lavatorio de madera’ la voz lapa “por la semejanza de forma de la concha” del molusco conocido con ese nombre; pero dice que tal nombre es de origen probable que provenga mapuche (Lenz § 694)⁷. La Academia le reconoce origen latino; provendría de lepas, -ādis (RAE 788, art. 2º). Corominas afirma que es un vocablo propio del castellano y el portugués, de origen incierto, aunque es probable que provenga del antiguo lapa ‘lampazo’ (< lat. lappa íd.), porque las lapas se adhieren tan tenazmente a la roca como las escamas del lampazo a los vestidos (Corominas vol. III: 31, art. 1).

En relación con estas vasijas de madera, como la chungu y el concheo, se ha hablado bastante, se les ha encontrado afinidad con objetos polinésicos, en el afán de indagar las raíces de nuestros aborígenes (Canals Frau 525-538).

3.5. Pero volvamos al mito que nos preocupa. Es un hecho, según la tradición, que la Voladora muere si alguien descubre sus secretos y daña las partes de las cuales se ha desprendido. El informador de Achao cuenta que cierta mujer del lugar que tenía unos *hijos hombres solteros* [íxoh ómbreh soltéroh] mantenía a éstos ajenos a sus prácticas; pero, como todas las noches se acostaba demasiado tarde, los hijos decidieron *observarla* [oserβálo]⁸; después que salió el pájaro destaparon la *chunga* [tjúnga] donde *había* [aβía] -con el sentido de ‘estar’ las *tripas de su mamá* [trípah ^{de} su mamá] y echaron el contenido al *fuego* [xwéol]. Al regresar, la bruja, como no encontró sus tripas, fatalmente tuvo que *ahorcarse* [orkáirse].

En Compu se registró una variante del mito: el cuerpo queda y *vuela* [gwéla] sólo la cabeza transformada en pájaro; de todos modos, si alguien mueve el cuerpo, que permanece exánime mientras la Voladora hace su excursión nocturna, irremediablemente tendrá que morir.

3.6. La función que la Voladora cumple es la de ser *mensajera* [mensaxéra] o *correo de los brujos* [koṛéo ^{de} loh βrúxo], y puede llegar a recorrer hasta doce cuevas en una hora, según el informador de Chaulinec. Tiene que repartir los mensajes que envía *la Mayoría* [la maIoría] a los brujos y los de éstos a ese tribunal, porque, como dice Álvarez Sotomayor, la Mayoría “es el alto tribunal de los brujos” que “tiene su asiento en Quicavi” (Álvarez 121). La Voladora debe conducir el *mensaje* [mensáxe], llamado también *carta* [kártal], en el sur; [kártal mensaxéra], en Chaulinec; *telegrama* [televráma], en Puqueldón. En las localidades sureñas de Cailín y Compu al mensaje de la Voladora se le llama también *duam* [duám]; variante: [du^ban], en Cucao. Parece dársele también a esta palabra el sentido de ‘petición o encargo’, según advertimos en Cailín. Armengol dice: “duam, en Chiloé, recado, comisión, servicio, de duam, negocio, pensamiento, vecindad, etc.” (Armengol § 3.024; Álvarez 103, escribe duhám; Erize 155; Lenz § 1.576, escribe duán). Con el sentido de ‘mensaje que conduce la Voladora’ ha sido registrada también por algunos autores, como Coluccio (Coluccio 414, escribe duán), Azócar (Azócar, vid. Glosario 314), etc.

⁷ Pero más adelante rectifica su error (Dicc., Suplemento II, § 694).

⁸ Es frecuente el empleo del acusativo *lo* en vez de *la*; podría hablarse, por lo tanto, de un fenómeno de loísmo.

3.7. La Voladora presagia acontecimientos funestos. Se dice que *anuncia muertes* [anúnsja mwérte], *pestes* [péhteh], que grita donde va a salir un *cuerpo* [kwérpo] o ‘difunto’, etc. En Rauco se cree que, además, anuncia *incendios* [inséndjo]. El informador manifiesta que un incendio ocurrido en Castro, hace muchos años, fue presagiado por la Voladora. Coincide esta tradición con la que cita Vicuña Cifuentes del libro de Cavada *Chiloé y los chilotes*: “La Voladora suele también anunciar desgracias. Antes del incendio de la iglesia de San Francisco, en Castro, se vio varias veces a las Voladoras ir a posarse sobre la torre, como anunciando la calamidad” (Vicuña 105).

Como fórmula práctica para contrariar la acción de la Voladora, cuando presagia una desgracia con su graznido fatídico, en Achao se recomienda poner una mesa en el patio de la casa, cubierta con un *pañó blanco* [pápo ßlángo]: el ave cae al suelo y la Voladora muere inevitablemente.

B

3.8. Podemos encontrar algunos antecedentes de este mito en creencias araucanas. La brujería araucana era practicada por hombres y mujeres. El “calcu”, equivalente del brujo, tenía varios procedimientos para salir por las noches a hacer sus maleficios: se creía que su espíritu se desprendía del cuerpo, o bien que el cuerpo mismo se trasladaba, etc., pero nunca la traslación se efectuaba en forma de ser humano, sino que siempre en la de animal, ave, insecto, generalmente de costumbres nocturnas. Ya hemos dicho en otro lugar que los brujos más versados tenían su “nagual” o bestia aliada: el “huitrancúll”. Latcham dice que la alianza entre el brujo y su “nagual” era muy estrecha, de tal modo que si uno enfermaba o moría igual cosa le sucedía al otro (Latcham, *La organización...* 528-563). Pensamos que de esta creencia deriva el mito chilote de la Voladora. La relación simpatética la advertimos también en este mito: si el ave muere, igual suerte correrá la bruja, y si a los órganos vitales, que ésta ha dejado ocultos, se les hace daño, la vida de la bruja y la del ave se acaban. Si el “huitrancúll” era un emisario del brujo o bruja, un coadyuvador, y si nos fijamos en que la Voladora es, para los chilotes, la mensajera, podremos encontrar también relación entre la creencia araucana y el mito que nos preocupa. Un dato que nos ayuda es el siguiente: Latcham dice que entre los brujos araucanos uno de los “naguales” más comunes era el guairabo (538). Ahora bien, ya se ha explicado que la “bauda”, ave en que se cree se transforma la bruja, corresponde en Chiloé al guairabo. Como se puede apreciar, la conexión es evidentemente estrecha. Por lo demás, otras aves como el cuervo de mar y la gaviota tampoco están ausentes de los mitos araucanos (609-613).

La variante registrada en Compu —el cuerpo de la bruja queda y la cabeza se transforma en pájaro— corresponde, sin duda, al mito araucano del “chonchón” (lechuga Noctea pumila, según Philippi). “La versión popular de esta creencia, hace que la cabeza del brujo se separe del cuerpo y que las orejas se vuelvan alas que le sirvan para volar de noche” (Latcham, *La organización...* 532 y ss.; también en *La prehistoria...*, 200; Vicuña 59-64).

Evidentemente, no podemos afirmar hasta donde pudo influir o puede seguir influyendo la tradición europea de la brujería. Ya nos manifiesta Latcham: “Cuando llegaron los españoles a América, eran tan supersticiosos y tan creyentes en la brujería como los indios” (Latcham, *La organización...* 550). Pero se trate de antecedentes o de elementos sincréticos, podemos señalar algunos datos de la tradición europea que permitan formarnos una visión más amplia de algunos aspectos. Cervantes, que escribe en una época en que la brujería tenía gran popularidad, nos deja en *El coloquio de los perros* la imagen de la bruja que se metamorfosea en ave, sea gallo, lechuza o cuervo. De las tres brujas que aparecen en la obra, la Camacha puede también convertir a los hombres en bestias. Según Cervantes, la bruja se metamorfosea de la siguiente manera: se desnuda frente a un candil, se unta todo el cuerpo con un ungüento de jugo de plantas que extrae de una olla vidriada, dice algunas palabras entre dientes y luego puede quedar el cuerpo en el aposento, sin sentido, o bien desaparecer. El ave sale, retorna al amanecer y la bruja recobra su forma humana (Cervantes 1957; vid. especialmente 93-108). La hechicera clásica greco-latina puede hacer lo mismo, incluso las operaciones son completamente semejantes. La literatura nos ha dejado valiosas muestras. Lucio Apuleyo, por ejemplo, en *La metamorfosis* o *el asno de oro* nos describe cómo la hechicera tiene ungüentos capaces de transformar al hombre en asno; pero también cómo ella misma, en este caso Panfilia, la hechicera de Tesalia, se transforma por las noches en búho (Apuleyo 1955; vid. especialmente el libro III, Cap. IV: 56).

Si bien es cierto que en estos mitos de la tradición europea aparece la idea de la metamorfosis de la bruja, no está presente el desprendimiento de las vísceras; allí aparece el ungüento como elemento metamorfoseador. Ahora bien, pensamos que lo más probable es que la creencia en el desprendimiento de los intestinos, a que hace referencia el mito de la Voladora, arranque de la misma creencia en la bestia aliada a que nos hemos referido. Vomitar los intestinos será, en verdad, desprenderse de la propia alma para recibir el espíritu del pájaro. Por lo demás ésta es una idea que se encuentra en muchos pueblos primitivos, es frecuente en los rituales de muerte y resurrección de los que nos habla Frazer en *La rama dorada* (Frazer, Cap. LXVII: 761-785, El alma externada en la costumbre popular; vid. especialmente 775-785, El ritual de muerte y resurrección).

Pero no todo se le puede atribuir a la tradición. Si se mantiene tal o cual creencia es porque hay hombres en quienes el pensamiento mágico sigue operando. Como dice Caro Baroja:

La realidad es que las nociones de identidad y participación corresponden a dos sistemas distintos de pensar, pero que pueden coexistir y de hecho han coexistido en muchas mentes de ayer y de hoy. Por lo mismo por lo que en la esfera de lo natural rige la ley de identidad (A es A) es por lo que en la esfera de lo numinoso puede regir la de participación (A es B) (Caro Baroja 62).

De acuerdo con esta idea, es plenamente explicable que se siga creyendo que el ser humano puede transformarse en animal. Además, siguen operando los principios femeninos

noche, muerte, mal, relacionados simpatéticamente y opuestos a los principios de día, vida, bien, que configuran una cosmovisión propia del pensamiento mágico. Dice Cirlot, de la noche: “Como estado previo, no es aún el día, pero lo promete y prepara. Tiene el mismo sentido que el color negro y la muerte, en la doctrina tradicional” (Cirlot 310; Caro Baroja 29-36). La propia distinción entre magia negra o maléfica y magia blanca o benéfica tiene, sin duda, el mismo sentido. En el caso del mito que estamos tratando, recordemos que la Voladora puede morir si oportunamente se deja un paño blanco en el patio de la casa. Está claro que tal práctica conlleva valores cristianos, ya que la mesa, sobre la cual ha de ir colocado dicho paño, nos da la imagen del altar.

Ocioso sería insistir también en el color de las aves nocturnas y en el sentido ominoso del graznido de muchas de ellas. Más importante es preguntarnos ahora: ¿qué sentido tiene la metamorfosis?... Puede que arranque de un deseo de asegurar la vida. Frazer sería de esta opinión: “Si se preguntara por qué los hombres desean depositar su vida fuera de sus cuerpos, la respuesta solo podría ser que, como el gigante en el cuento de hadas, piensan que es más seguro hacerlo así que llevara consigo, de igual manera que la gente prefiere depositar su dinero en un banco mejor que llevarlo sobre su persona” (Frazer 784-785). Pero preguntémonos ¿Por qué elige el pájaro ante otro animal? Es indudable que el hombre siempre ha sentido la aspiración de volar, y, ante el pájaro, el no poder hacerlo significa una limitación. Por lo demás, la conciencia técnico-científica del adelanto de la aviación y la astronáutica no es propia de los estratos culturales en que la magia y la brujería (la superstición, en definitiva) ocupan sitio preponderante. Además de este deseo del vuelo, la idea de la metamorfosis en ave tiene su fundamento psicológico en los sueños. Cuando el cuerpo yace dormido, el que sueña puede contemplarse a sí mismo; se produce una suerte de desdoblamiento. Esta especie de alter ego puede recorrer países lejanos; sin embargo, la persona permanece en el mismo lugar.

LOS BRUJOS

A

4.1. Según la definición académica, brujo es el ‘hombre supersticioso y embaucador de quien se dice que tiene pacto con el diablo, como las brujas’ (RAE, *Dicc.* 207, ac. 1). Pero para la concepción popular de este personaje en nuestra tradición, las notas caracterizadoras son las siguientes: el brujo es a) un hombre a quien se le atribuye la facultad sobrenatural de volar, b) de hacer maleficios mediante ciertas prácticas mágicas, c) en virtud del poder que el diablo le ha conferido.

En Chiloé es general el uso del nombre *brujo* [brúxo]; en Compu y Cucao, [brúho]. Históricamente esta palabra es posterior a la forma fem. bruja, cuyo origen se remonta posiblemente al célt. “ver-ouxa” ‘la más alta’, según nos sugiere Corominas (vol. 1: 532).

La actividad del brujo es denominada *brujería* [bruxería]...; también es llamada *hechicería* [etfisería] (puntos: 2, 3, 4, 6, 10); *magia* [maxía] (puntos: 7, 8, 10, 13); *el arte* [el-árte] (puntos: 5, 10, 13). La palabra brujería tiene también valor de colectivo: sirve para designar a los brujos como grupo socializado.

El brujo recibe, además, otros nombres: *hechicero* [etfíséro], de uso en la mayoría de las localidades; *mal cristiano* [mál krihtjáno] (puntos: 7, 10, 11, 13); *artista* [artíhta], en Quetalmahue y Achao; en Linao se le llama también el *mágico* [máximo]; y en Cheniao y Quicaví, el *mentado* [mentáo]. Las palabras *mágico* y *mentado* pasan a habilitarse como sustantivos, seguramente por apuntar a cualidades relevantes del personaje y por hacer innecesaria la palabra a la cual calificaban: (hombre) mágico; (hombre) Mentado (como brujo) o (brujo) mentado, semánticamente brujo ‘de nombre, de fama’.

Algunos indígenas, los que conservan mayor cantidad de elementos de su lengua nativa, como sucede en Compu, llaman al brujo con el nombre de *calcu* [káلكu]. Si bien es cierto que esta palabra es una conservación del nombre mapuche del ‘brujo o practicante de la magia negra’ (Erize 68; Moesbach 32; Armengol § 83), también registramos las variantes [káلكu] y [ká’ko], seguramente por contaminación o cruce fónico, aunque no semántico, con la palabra castellana casco.

4.2. La actividad de *volar* se designa con este mismo verbo: [bolár]; variantes: [b^wolár] (puntos: 3, 8, 10), [g^wolár] (puntos: 1, 2, 4, 5, 6).

Al hecho de maleficar el brujo se le dice: *hacer el mal* [aser-el mál] (puntos: 1 y 12), [aser mál] (Huildad), [larvár-un mál] (Quicaví); *embrujar* [embruxár] (puntos: 3, 5, 11); *flechar* [fletsjár] (puntos: 2 y 10).

La forma metafórica *flechar* la podemos encontrar registrada también en la novela regionalista *Gente en la Isla*; el sentido con que aparece es el mismo que hemos recogido: ‘causar daño o enfermedades por arte de brujería’ (Azócar 314); el propio Armengol usa tal forma al explicar una palabra: “... hacer maleficio, flechar el brujo” (Armengol § 1.419, s.v. coihuai).

El verbo *enyerbar* [enyerβár], registrado en Linao, para referirse al mismo hecho de las formas anteriores, se corresponde con la acepción consignada por Malaret y que da como propia de Colombia, Chiloé y México: *enyerbar* ‘hechizar, idiotizar’ (Malaret 397, ac. 1).

Para el mismo efecto, en Butalcura se usa la expresión *largar un coihuai* [larvár-un kolwái]. Ya Lenz registra “coihuái” ‘una enfermedad’, tal vez derivado de la forma mapuche dada por Febrés: “collhuin” ‘cámaras, disenterías’ (Lenz § 189); más precisión hay en Armengol: “coihuai, en Chiloé, maleficio, brujería, de coghuey, hacer maleficio, flechar el brujo” (Armengol § 1.419).

4.3. Se dice que los brujos tienen una organización muy bien estructurada: poseen organismos superiores, especie de tribunales, con el objeto de dictaminar sobre la suerte que correrán los ofensores de sus leyes, ya sean éstos adeptos o profanos.

Cada tribunal de los brujos es una *Mayoría* [ma'loría] (Álvarez 121), nombre extendido a través de toda la provincia; otros nombres que recogimos son los siguientes: la *capital* [kapitál], en Butalcura y Cailín; el *juzgado* [xuxáo], Chaulec. en Cheniao y Huildad; la *corte* [kórte], en Cailín y Chaulec.

Como localidades sedes de estos organismos superiores se mencionan, dentro de la provincia, *Quicaví* [kika'βi], *Tenaún* [tenaún] y la isla *Apiao* [apjáo]; y, fuera de ella, en la provincia de Llanquihue, las localidades de *Alerce* [alérse] y *Puerto Montt* [pwérto món] -variante [pwérto mónte] (en Chaulec)-; de la provincia de Osorno, la localidad de *Río Negro* [ríó névro]. De todas estas sedes la que mayor nombradía ha tenido ha sido la de Quicaví (en el departamento de Ancud). Hasta la propia etimología del topónimo parece estar en relación con las juntas de brujos a que alude la tradición y que se celebrarían con frecuencia en ese lugar. Armengol dice lo siguiente de Quicaví: “lugar célebre por ser asiento de brujos, de quimn, conocer, saber y de cahuiñ, junta para beber = reunión para aprender o consultar” (Armengol § 8.335).

4.4. Dirige el alto tribunal de los brujos el *juez* [el xwéh] —variante: [xwɛ] (Compu, Cucao)—, llamado también el *mayor* [el ma'lor] (puntos: 1, 4, 10, 13), *el presidente* [el presidénte] (puntos: 1, 12, 13), *el rey* [el řei] (Cheniao Quicaví), *el supremo* [el suprémo] (Quicaví), *el jefe* [el xéfe] (Huildad, Achao); en Achao se habla también de [la xéfa] y se da el nombre de la bruja *Aurora Quintumán* [auróra kintumán], quien habría sido, hasta hace poco tiempo, la autoridad máxima del departamento de Quinchao, dirigente de la “Mayoría” *apiahuana* [apjaɣwána] (gentilicio de Apiao). En Cheniao y Quicaví se dice que el jefe provincial de los brujos, residente en esta última localidad, era *Felipe Muñoz* [felípe mupóh]; éste se habría trasladado a Puerto Montt.

El funcionario que secunda a la autoridad suprema es el *secretario* [sekretárjo], llamado castizamente *escribano* [ehkriβáno] en Rauco y Achao. Otros funcionarios que se mencionan son los *policías* [polisíah] y los *poetas* [poɣwétah], los unos para mantener el orden en las juntas, los otros para hacer las relaciones sobre los sucesos. Sólo en dos localidades (Huildad y Chaulec) nos hablaron de estos últimos funcionarios.

4.5. También se cree que la “Mayoría” tiene funcionarios destacados en diversos puntos de la provincia, con el objeto de controlar de más cerca la conducta de los militantes o de los profanos. Tales funcionarios son llamados *consejeros* [konsexéroh] o *representantes* [řepresentánte]. Cada localidad de la provincia estaría controlada por estas personas. Para efectuar las prácticas de venganza, los maleficios, están los *flecheros* [fletjéroh], los cuales pueden actuar sólo después que el tribunal ha aplicado la pena al culpable. La pena, según el grado de culpabilidad, puede ser una enfermedad temporal o bien permanente; la pena suprema es la muerte a corto plazo.

4.6. El aquelarre o conciliábulo nocturno de brujos es llamado *junta* [xúnta] o *reunión* [řeunión]; en las localidades de Compu y Linao se le da el nombre de *asamblea* [asambléa], aunque no se desconocen otros sinónimos.

Los brujos celebran sus conventículos en lugares estratégicos y ocultos, en cavidades subterráneas llamadas *cuevas* [kwéʃah]; a la cueva de brujos se le llama también *casa grande* [kása grande] (Álvarez 115); en general se usa indistintamente una u otra denominación.

4.7. Los días de la semana preferidos por los brujos para efectuar estas juntas son: los *martes* [márteh] y los *viernes* [bjérneh]. El aquelarre no sólo tiene por finalidad ventilar los asuntos judiciales, sino también efectuar retumbantes *fiestas* [fjéhtah]. Quien preside las reuniones es el juez supremo de los brujos, pero las dictaminaciones casi siempre están sujetas a las decisiones del patriarca de los brujos, el “Imbunche”, quien está privado del habla, pero que asiente con movimiento de cabeza, positiva o negativamente.

4.8. El reglamento interno por el cual se rigen los brujos es el *código* [kóðĩʷo]; variante: [kóðjo] (puntos: 4, 6, 10, 11). Sólo en Butalcura y Huiladad recogimos la palabra *reglamento* [řexlaménto].

4.9. Las personas que sufren algún maleficio, a su parecer injusto, pueden apelar al tribunal supremo. Se cuenta que estas personas tienen que asesorarse de un brujo, una especie de abogado defensor; tienen que llevar abundosos presentes para el juez, y a la entrada de la cueva hacer la consabida reverencia al “Imbunche”. El nombre que recibe el presente que el reclamante lleva al juez se denomina primicia [primísja], según datos obtenidos en Rauco, Achao y Quicaví, por analogía con la ‘prestación de frutos y ganados que además del diezmo se daba a la Iglesia’ (RAE, *Dicc.* 1.065, ac. 2).

4.10. El juez supremo dispone de un aparato revelador, que tiene la forma de espejo, según algunos informadores; según otros, es comparable a una piedra transparente, a una fuente de vidrio, a una bola de cristal. En tal objeto el litigante puede ver la imagen de su enemigo, el causante del maleficio; si es injusta la enfermedad, una sanción similar recibirá el propio brujo malhechor.

El nombre más popularizado para ese extraño instrumento es el *revisorio* [řeʃisórjo]; variante: [řeisórjo] (Huiladad). Despierta la atención el hecho de que no se emplee para tal caso la voz revisor sino que se cree una nueva palabra. Los hablantes han tenido presente que aquella terminación *-or* (en los sufijos *-dor*, *tor*, *sor*) se emplea en general para las personas; ejs.: defensor, precursor, cantor, director, etc.; en cambio la terminación *-orio* (- (t) orio < lat. *-torium*) designa ‘lugar’, como en adoratorio, laboratorio, lavatorio, etc. (Alemany § 154).

En Chaulec registramos la palabra *transmisorias* [trahmisórjah], para referirse al mismo objeto.

Otro nombre que recibe es *challanco* [tʃaláŋko], principalmente en la parte occidental de la Isla. La palabra aparece registrada con el mismo sentido por Álvarez Sotomayor (Álvarez 97) y Azócar (Azócar 314). Sin duda es de origen mapuche; para los araucanos, según Erize, el “challanco” es una ‘piedra cristalina que previene contra

muchas enfermedades'; agrega que es 'signo distintivo de los brujos' (Erize 107). La palabra *challanco* parece provenir de "challa" + "co", 'olla de barro + de agua' (Febrés), quizá por haber servido tal utensilio en las conjuraciones del machi, según la opinión de Lenz (Lenz § 331).

4.11 El oficio de brujo -según la tradición- se adquiere por mayorazgo: el brujo viejo lega su arte al mayor de sus hijos; pero no es privativo del primogénito el poder ingresar a la sociedad brujesca; los demás miembros del grupo familiar pueden también hacerlo y aprender el difícil arte, siempre que estén dispuestos a soportar duras pruebas de iniciación. Se cuenta que la prueba suprema es la de dar muerte, mediante un maleficio, al pariente más querido.

Al neófito en materia de brujerías se le llama *aprendiz* [aprendih], o [aprendih^d e ßrúxo] (Cailín, Achao); *el verde* [el ßérðe] (Chaulinec); *el recién entrante* [el řesjén-entránte] (Butalcura).

El aprendiz debe reunir algunas cualidades especiales, destreza y valor sobre todo; en caso contrario irá directo al fracaso. Por eso se dice que debe tener coraje [tenér koráxe] (Compu); *ser corajudo* [sér koraxú^do] (Quetalmahue); *tener valor* [tenér ßalór] (Rauco), etc.

El adjetivo *habiloso* [aßilóso], registrado en Achao, es de uso corriente en nuestro país con el mismo significado del castizo habilidoso (RAE, *Dicc.* 692).

El adjetivo *valoroso* [baloróso], registrado en Butalcura y Cheniao, se hace derivar de valor, que se sobrepone en el uso a valer.

En Chaulinec se dice que el neófito no debe ser *miolento* [mjolénto] ('miedoso'). Tal palabra ha sido creada, sin duda, sobre la base de mío, cambio a que suele llegar en Chile -según testimonio de Menéndez Pidal- la palabra miedo (Menéndez Pidal § 102). La terminación es explicable por un fenómeno de analogía con los adjetivos de origen latino en *-olento*: corpulento, violento, vinolento, etc., como friolento deriva de frío (RAE, *Gram.* § 183 y *Aleman* § 70).

4.12. Se cree que la persona que es bruja guarda con gran celo sus secretos y trata de aparecer ante los demás como ferviente cristiano; muchos llegarían a secundar las labores del párroco, lo que en el fondo sería una mascarada, pues se dice que todo individuo, al ser admitido como militante de la sociedad brujesca, debe abjurar de la religión cristiana. Para tal efecto se desarrollaría un verdadero ritual. Es frecuente oír decir que al novicio *le raspan el bautismo* [le řáhpan-el Bautíhmo], operación que se llevaría a cabo mediante un baño prolongado en una cascada; después de repetirse esta operación consecutivamente durante treinta y tres noches, número mágico que recuerda los años vividos por Cristo, el nuevo militante quedaría realmente iniciado.

El nombre que está más generalizado para designar el 'salto de agua en que se bautizan los neófitos para brujos' es *traigüén* [třaivén] (Armengol § 9.704), palabra de origen mapuche; en esa lengua -según Erize- significa 'catarata, cascada o chorrillo de agua que viene de arriba' (Erize 125); la forma más antigua aparece en Febrés: "thayghen" 'chorrillo de agua o arroyuelo'

(Cit. por Lenz § 1.362). En Quicaví registramos la forma redundante [tʁaivén dʲ_áɾwa] y en Butalcura *traitrai* [tʁai tʁái], voz que se remonta a la onomatopeya mapuche “trai” ‘hacer ruido’⁹. *Traitrai* es palabra de uso arcaico, según el informador; ha sido reemplazada por *manantial* [manantjál], que, por su parte, se aleja de la acepción castiza ‘nacimiento de las aguas’ (RAE, *Dicc.* 835, ac. 1), para pasar a ser sinónimo de ‘cascada’. La forma [tʁaitʁaén], registrada en Compu como dudosa seguramente es un cruce entre *traitrai* y *traiguén*.

En el norte de la Isla Grande (Quetalmahue y Linao) subsiste la voz indígena *picuta* [pikúta], la cual procede con seguridad de “picuntra” y ésta de “picum” ‘norte’ y “tha(yghen)” ‘catarata’ = ‘catarata del norte’, según Armengol (Armengol § 7.194).

En el centro de la Isla se ha impuesto la forma *salto de agua* [sálto dʲ_áɾwa] para designar cualquier cascada.

Después de cumplido el ritual de la cascada, los iniciados tienen que pactar con el Demonio y luego jurar no divulgar ningún dato relacionado con las prácticas internas de la sociedad brujesca, so pena de muerte.

4.13. Según la creencia de los chilotes, los brujos utilizan para volar y alumbrarse un objeto muy singular, si bien hay variantes entre los informadores para determinar su forma y el material de que está confeccionado. En la parte sur de la provincia (Compu, Huildad) cree que está hecho con *cuero de pescado* [kwéro_e pehkáo]; en la región central (Cucao, Cheniao) de *pecho de mujer* [pétʃo^de muxér]; de [téta^de muxér] se dice en Achao; en Chaulinec se cree que es de *pecho de indio viejo* [pétʃo^de índjo ßjéxo]; y en el norte, simplemente se menciona el cuero humano [kwéro umano] (Linao), el [kwéro_el pétʃo] (Butalcura), el *pecho humano* [pétʃo umáno] (Quetalmahue). En Achao, Cheniao y Linao se agrega que el combustible usado por los brujos es el *aceite humano* [aséite umáno].

Se observan variantes también al describir el color de la luz de tal aparato: blanco, amarillo, verde; y al describir la forma del mismo: para unos, es parecido a un espejo (Compu); para otros, a un chaleco (Butalcura, Huildad, Achao); sólo en Rauco se considera que es parecido a un mechero [metféro]¹⁰.

Los nombres más generalizados para designar tal ‘aparato utilizado por los brujos para volar y alumbrarse’ son: *chaleco* [tʃaléko] y *macuñ* [makúɲ]; variantes: [makún] (Quetalmahue), [makúɲi] (Rauco). La palabra macuñ es de origen mapuche; aparece ya documentada con el significado de ‘manta, poncho’ en Febrés (Lenz § 783; Erize 241; Armengol; Álvarez 118); sin embargo, a juzgar por lo que dice el padre Ovalle, el “macuñ” de los indígenas se parecía más bien a nuestra ‘camiseta’; a la manta, en cambio, le llamaban “choñi” (Ovalle 1961: 78-79).

⁹ Vid. trai, s.v. Traitraico, en Moesbach 232. Erize registra taitai ‘cascada, salto de agua’, en *Dicc.* 381 y en 232, Erize registra ‘taitai cascada, salto’.

¹⁰ Mechero es el nombre de una lámpara pequeña, confeccionada con hojalata, que funciona con parafina. La palabra ha ampliado su significado: de la ‘boquilla’ a la lámpara (vid. RAE, *Dicc.* 860, mechero, ac. 3 y 196, boquilla, ac. 9).

Otro nombre que recibe el instrumento en cuestión es *challanco* [tʃaɫáŋko], forma registrada en Cucao y Cheniao. Esta palabra tiene por lo tanto dos acepciones: una como sinónimo de revisorio y una segunda como sinónimo de macuñ. Según el informador de Compu, en sentido irónico se le llama también a tal objeto la *máquina voladora* [makina xʷolaóra]. Otro nombre que registramos es *el che* [el tʃé], del mapuche “che” ‘ser humano, gente (en general)’ (Erize 109), porque se cree que el instrumento en cuestión advierte a su dueño la presencia de gente mediante esta palabra indígena.

4.14. Para cubrir el “macuñ” en casos de necesidad, los brujos usan una *manta* [mánta] o *poncho* [póntʃo] confeccionado con *hilado* [iláo], según se dice en varias localidades; en Butalcura se dice que es de *cuero de lagartija* [kwéro_e laartixa]; Quetalmahue, de la piel del diablo [pjél ðel djáulo]; y en Chaúlinec, de cuero de cristiano [kwéro_e krihtjáno].

El brujo se ve obligado a ocultar el “macuñ” bajo la manta principalmente cuando una persona ajena a la brujería, un *limpio* [límpjo] (Álvarez 116) se interpone a su paso. El brujo se pone alerta del peligro mediante el aviso que le da el propio instrumento mágico: ¡gente!, ¡gente!; pero no, lo dice en mapuche: ¡che!, ¡che! [tʃé]... Sólo en , Cucao y Huildad se considera que el “macuñ” emite un *chiflido* [tʃifliðo].

4.15. El “macuñ” no basta para que el brujo pueda volar; éste necesita ayudarse de una fórmula mágica. En la mayoría de las fórmulas recogidas se menciona al diablo, con el cual el brujo llega a identificarse. Ejs.: *che diablo, che diablo* [tʃé ðjáulo]... (Compu); *encúmbtrate diablo* [enjkumbraté ðjáulo] (Rauco, Huildad); *más arriba diablo, más abajo diablo* [mah-aříʒa ðjáulo’ mah-aʒáxo ðjáulo] (Achao); una variante de esta fórmula es [mah-aříʒa tʃé’ mah-aʒáxo tʃé] (Butalcura, Chaúlinec); etc. El brujo tiene que olvidarse definitivamente de Dios y de la Virgen si quiere tener éxito; sólo debe ayudarse del Demonio. Circula en el folklore de la provincia, según los informadores de Rauco y Huildad, la anécdota de aquel brujo que se entusiasmó demasiado repitiendo la fórmula “encúmbtrate diablo” y que, cuando se vio sobre las nubes, gritó horrorizado: “¡Jesús, María y José!”, exclamación suficiente para que cayera como un rayo y se estrellara contra la tierra.

4.16. La obra en que se encuentra la ciencia de los brujos es el *libro Salamanca* [líʒro salamánka], denominación usada en la mayor parte de las localidades; en Cucao se recogió [líʒro de salamánka], y en Compu [la salamánka]. En Chiloé, por lo tanto, la palabra *salamanca* no se usa en el sentido que registra la Academia para Chile, ‘cueva natural que hay en algunos cerros’, sino en el ya anotado. Según Corominas, en el lenguaje rioplatense y en Chile, *Salamanca* es ‘cueva de hechiceros’, ‘hechicería’, ‘cueva’... (Corominas, vol. IV: 125-126); en sentido similar aparece registrada la palabra en Malaret (Malaret 784): mas no se ha recogido una acepción equivalente a la que hemos encontrado. En todo caso el empleo de la palabra *Salamanca* en asuntos de brujos arranca indudablemente de la creencia popular española de que se enseñaba magia en la famosa universidad de ese nombre (Corominas, vol. iv: 126).

En la parte norte de la Isla, en relación con el libro en que se encuentra la ciencia de los brujos, hay algunas variantes: en Quetalmahue se habla del *libro de la magia negra* [líßro ðe la maxía nérra]; y en Butalcura y Linao del *libro de San Cipriano* [líßro ðe san sipirjáno], el mago de la popular leyenda.

4.17. El nombre general que recibe el maleficio producido por el brujo es el de *mal malo* [mal málo], expresión usada en la mayoría de las localidades; en Chaulec recogimos *mal de brujo* [mál ðe ßrúxo]; en Cucao, *enfermedad* [emfermedá], aparte de otros nombres como *flechazo* [fletʃáso], recogido también en Achao, y *challancazo* [tʃaɫŋkáso], voz que derivaría de “challanco” (vid. supra, §§ 4.10 y 4.13), aunque no aparece clara la conexión semántica. Subsiste también la forma *llancazo* [yaŋkáso], reducción, por aféresis, de la anterior, especialmente en el centro del territorio (Rauco, Achao); el significado es congruente con el que aparece en Álvarez Sotomayor: ‘enfermedad lanzada por un brujo’ (Álvarez 117). Como sinónimo se usa, además, otra voz indígena: *coihuai* [kojɯwáe] (Huildad, Chaulec) -variante: [kolɯwái] (Butalcura) -, de la cual ya hemos hablado en otro párrafo (vid. supra, § 4.2). Derivada de ella aparece en Quicaví la palabra *coihuazo* [kojɯwáso].

Las derivaciones en *-azo*, incluso para palabras de origen indígena, prueban la gran vitalidad de este sufijo, en estos casos con el sentido de ‘golpe’ (RAE, *Gram.* § 182).

A juicio del informador de Chaulec, los maleficios se pueden clasificar, según el procedimiento empleado por el brujo para producirlos, de la siguiente manera: *mal tirado* [mal tiráo] (Álvarez 119) (producido a distancia), *bebedizo* [beβeríso]¹¹ y bocado [bokáo].

4.18. Las enfermedades atribuidas a causas sobrenaturales, concretamente a los brujos, son numerosas y algunas denominaciones de ellas, o en torno a ellas, tienen interés lingüístico:

a) Las pequeñas cortaduras en las carnes, o en la piel, son llamadas *saxadura* [saxaúra]; variantes: [saxjaúra] (Cucao), [el saxáo] (Compu), [saxaúra e ßrúxo] (Linao).

b) A las ulceraciones de la piel les llaman *cachín* [katʃín], palabra registrada en Compu y Chaulec. Cavada había registrado tal voz con la acepción de ‘escrófulas en el cuello’ (Cit. por Lenz § 84).

Algo similar aparece en Armengol (Armengol § 702). Etimológicamente, proviene del mapuche íd. “cachín” ‘llagas en el cuerpo, generalmente en las piernas’ (Erize 61) y ésta de “cathun” ‘impedir’; o del adjetivo “cachi” ‘insensible’ (Armengol § 702).

c) A la *gangrena* no se le da otro nombre, pero llama la atención la fonética de la palabra: se pronuncia [kaŋgrína] en todas las localidades donde se nos habló de tal enfermedad (puntos: 2, 10, 12, 13).

ch) El envenenamiento generalmente lo produce el brujo por medio de una bebida a base de plantas, venenosas por supuesto, llamada el *enyerbado* [enyerbáo] o *llapui* [yapúi]; la primera denominación se aplica también a la persona que ha ingerido tal bebida; la segunda, voz indígena, aparece en Álvarez Sotomayor con otra acepción: ‘conjunto de remedios para

¹¹ Beberizo (provenientes de beber) en vez de bebedizo.

atraer el cariño de una persona' (Álvarez 117); similarmente aparece en Cavada (Cit. por Lenz § 751). En mapuche, "llaghpuí" significaría '(esto) entra a formar parte' (de "llagh" 'parte, pedazo o mitad', forma dada por Febrés), según Lenz (Lenz § 751).

Una planta muy utilizada por el brujo para hacer el "llapui" sería el *huahuilque* [gwaywílke] (< map. "hua" 'maíz' y "hiulqui" 'zorzal' = 'maíz del zorzal' (Lenz § 550; Armengol § 3.533), nombre indígena de la 'valeriana' (Valeriana lapathifolia), planta de la familia Valerianáceas, según Baeza (Baeza 109; Lenz y Armengol (id.) y Erize 172, dan Valeriana cordata).

d) La enfermedad conocida popularmente con el nombre de *espanto* [ehpánto] (Huildad, Achao) es llamada también *enfermedad de susto* [emfermedá^de súhto] (Quetalmahue) o [súhto] (Achao, Cheniao).

e) El brujo recurre, según la creencia, a la culebra y la lagartija para provocar algunas enfermedades; el paciente sufre entonces una *ponzoña* [ponsóna] (Butalcura).

f) Se suele creer que también es producido por el brujo el *reumatismo* [romatíhmo] (Butalcura, Huildad, Achao), cuyo grado más avanzado es el *tullimiento* [tuyimjénto] (Quetalmahue, Quicaví).

g) Las ulceraciones internas son otros males que reconocen tal causa; ellas son llamadas *bulto* [búltó], según el informador de Achao.

h) Otra enfermedad que se menciona es la apendicitis, la cual es llamada, según el informador de Rauco, la *pende* [pénde], reducción de la expresión (enfermedad del) (a) pendi(ce).

i) La *hernia* [érnja] (Butalcura) es llamada también *hernia de barriga* [iérna^de ßañía] (Achao).

4.19. Los contramaleficios son llamados *la contra* [la kóntra]; variante: [kóntra] (Butalcura, Quetalmahue, Chaulec). Los más comunes son los siguientes:

- Para la sajadura se recomienda la *enjundia* [emfúndja] de gallina con saliva (Cucao). Se cree que al momento de aplicar el remedio a la herida el brujo sufre torturantes vómitos (íd.). También se recomienda el agua con sal (Cucao).
- Para las ulceraciones, los machis aplican polvo de *culebra* [kuléura] sobre las heridas (Compu, Chaulec).
- Para la gangrena, nada es mejor, según se dice en Achao, que la resina molida con mezcla de *chispén* [tíhpén]. Reciben este nombre los 'residuos finos y volátiles de los maderos quemados'; tal vez sea esta palabra un cruce o sincretismo entre chispa y la voz mapuche "pulchén" 'ceniza fina de leña, que se forma en las brasas al extinguirse el fuego' (Erize §1.172; Erize 56, apulchén).

Otro remedio, muy extraño, para la gangrena es el hueso de difunto con tierra *colorada* [kolorá] del cementerio (Cheniao); también recomiendan la cáscara y la espuma de

choro [tʃóro] quemado, siempre que sea de color negro (Huildad). *Choro* es el nombre con que en Chile se conoce al ‘mejillón’ (RAE, *Dicc.* 417) (Mutilus chorus, Gay (Cit. por Lenz § 452)), del quechua “churu” ‘caracol, concha’, según Lenz (Lenz § 459).

- Como vomitivo para prevenir envenenamientos se aconseja el agua de jabón con tabaco (Rauco).
- Para el espanto, el agua de *limpiaplata* [limpjapláta] y lampazo o *hualtata* [gwaltáta] (Quetalmahue). *Limpiaplata* es el nombre con que se conocen en nuestro país las plantas Equisetum bogotense y Equisetum pyramidade (Fam. Equisetáceas), vulgarmente también cola de caballo y hierba del platero (Baeza 126). Dicho nombre, limpiaplata, se debe a que “una pieza de plata frotada con esta planta se limpia, adquiere brillo, gracias a la incrustación de sílice de los tallos” (Baeza 126). El nombre *hualtata* para el lampazo (RAE, *Dicc.* 786) concuerda con la explicación dada por Baeza: hualtata, nombre mapuche de la planta Senecio hualtata (Fam. Compósitas), llamada también lampazo (Baeza 110). La palabra aparece ya en Febrés (Lenz § 566); según Armengol, proviene de “hual” ‘alrededor’ y “thautun” ‘cerrarse o juntarse los bordes de una llaga’ (Armengol § 3579).

Otro contramaleficio para el espanto es la bebida de toronjil, éter *canchalagua* [kaptʃaláɾwa], *piedra de bezar* [pjédra ɛ ʒesar] y raspadura de piedra de río (Huildad). La voz *canchalagua* aparece incorporada al Diccionario académico (RAE, *Dicc.* 244), es el nombre de una planta de la familia Gencianáceas, la Erythraea chilensis, según Gay (Cit. por Lenz § 77; Moesbach 29; Armengol § 683). Corominas dice que la voz proviene del arauc. kačanlawen íd., propiamente ‘hierba medicinal (lawen) del dolor de costado (kacan)’ (Corominas, vol. 1: 627). El *bezar* o *bezoar* es, según la Academia, una ‘concreción calcúlosa que suele encontrarse en las vías digestivas y en las urinarias de algunos mamíferos, y que se ha considerado como antídoto y medicamento’ (RAE, *Dicc.* 181, ac. 1).

Para el espanto también se menciona una bebida de éter, toronjil y una rosa que permanece en flor durante gran parte del año, la llamada *rosa de todo el año* [rósa ɔe toɫ-ajo] (Achao).

Según el informador de Huildad, para expulsar del cuerpo al espíritu maligno que produce el espanto se acostumbra hacer un frotamiento llamado *lepillin* [lepiyín] (< posiblemente del map. “lipum” ‘limpiar’ (Erize 222), o de “lepümn” íd. (Erize 318) y de “llimeñ”, cierto ‘veneno’ (Erize 236, s.v. llimeñcura)). Dicho frotamiento, que tiene carácter de conjuro, debe hacerse con *piedra del ara* [pjédra ɔel-ára]. Se usa la palabra *ara* aquí con el sentido de ‘piedra consagrada sobre la cual extiende el sacerdote los corporales para celebrar el santo sacrificio de la misa’, que es una de las acepciones que da la Academia (RAE, *Dicc.* 111, ac. 2).

- La ponzoña atribuida a la *lagartija* [laartíxa] o a la culebra [kuléɾa] se combate con una dosis de polvo de estos mismos animales, según se dice en Butalcura. Típica práctica de magia homeopática.

- Para el reumatismo, se dice que hay que *fletarse* [fletárse] con *amoníaco* [almonjáko] (Butalcura). La palabra *fletar*, con el sentido de ‘frotar, restregar’, según la Academia, es un arcaísmo usual en Guatemala (RAE, *Dicc.* 626). Malaret la registra para Antillas, Chile y Guatemala (Malaret 415, ac. 2). Corominas registra una geografía más amplia: Andalucía, Murcia, Centroamérica, Antillas, Venezuela, Colombia y Chile. La palabra procede del antiguo y dialectal “fretar” *íd.*, de origen incierto (Corominas, vol. II: 539).
- Como contramaleficio para la hernia se recurre a una práctica mágica; según los informadores de Butalcura y Achao, no hay nada mejor que dibujar el pie de la persona afectada sobre un árbol y extraer la corteza; a medida que cierre, cicatrizará la herida.

4.20. Las creencias sobre prácticas para atrapar brujos son poco numerosas. Se pueden reducir a tres:

- Ponerse la ropa al revés, creencia que permanece sobre todo en la Isla Grande.
- Vestir ropa blanca.
- Mencionar el nombre de Dios o el de la Virgen. Estas dos últimas creencias perduran sobre todo en las islas del departamento de Quinchao.

En los puntos 2, 8, 10, 13 se cree que el brujo que es *pillado* [piyáo] transporta sobre sus espaldas -a esto se le llama *hacer cheque* [asér tféke]- a su enemigo, por una cuadra, y después se entrega. La expresión *hacer cheque* es en buenas cuentas, como dice Alvarez Sotomayor, ‘llevar sobre las espaldas y a horcajadas a alguien’ (Álvarez 97). *Cheque* del map. “chùcùin” ‘cargar a las espaldas’, según Armengol (Armengol § 2.464); Lenz documenta “chiquin” *íd.* (Lenz § 377).

En los puntos 2, 4, 10, 12, se cree que el brujo que es atrapado muere en el curso del año, si se divulga el hecho.

En los puntos 3, 4, 10, se cree también que el brujo muere en el curso del año, siempre que se le chupe la sangre.

4.21. Las creencias sobre prácticas para reconocer si una persona es bruja pueden reducirse a las siguientes:

- Poner dos agujas sin uso, en forma de cruz, bajo el cojín donde se ha de sentar el presunto brujo; si lo es, no podrá moverse (puntos: 1, 3, 5, 11, 13).
- Poner tijeras sin uso detrás de la puerta: el brujo no podrá avanzar (puntos: 6, 10).

- Poner una escoba invertida detrás de la puerta: *íd.* (puntos: 4, 10, 12).
- Echar al fuego una o dos vainas de ají: sólo el brujo estornudará (punto 11).
- La persona que se calienta las manos por el dorso es bruja (puntos: 8, 10, 12).

Al registrar estas respuestas hicimos las siguientes observaciones del lenguaje:

En los puntos 1 y 11 (Compu y Chaulinec) se registró la forma aguja *imantada* [imantjá].

En Quetalmahue, las agujas sin uso son llamadas *agujas sin pecar* [sin pekár]; esta expresión, sin pecar, se aplica también a otros objetos nuevos, como las tijeras, por ejemplo (Liniao).

En Cheniao recogimos el verbo *calorar* [kalarár], neologismo analógico de ‘calentar’.

En Chaulinec y Quicaví registramos el verbo *costurar* [kohturár]¹² (‘coser’). Malaret reconoce la siguiente geografía de este verbo en América: Am. Central, Bolivia y Tabasco y Yucatán (México) (Malaret 264).

4.22. La creencia en la metamorfosis del brujo es muy popular: el brujo puede transformarse en perro, en gato, etc.; pero lo más común es que se transforme en lechuza o especies similares.

El nombre lechuza [letʃúsa] todavía no logra imponerse totalmente, puesto que alterna con la denominación mapuche *coo* [kóo] o [kó] (Erize 264).

El búho se conoce sólo con el nombre mapuche *raiquén* [řaikén]¹³.

En la región oriental de la Isla Grande e islas menores se menciona también al *deñ* [degn], voz onomatopéyica, como coo, de otra ave agorera; Armengol habla del “deñ” búho pequeño que no parece diverso del ‘chucho’ (Armengol § 2.957).

4.23. Todos los objetos empleados para impedir la acción de los brujos son elementos de la religión católica:

- Al *crucifijo* se le dice [krusifiko], por analogía con crucificar (Rauco, Quetalmahue); se le llama también *santo Cristo* [sánto kříhto] (Compu, Achao, Chaulinec).
- Se menciona también el *escapulario* [ehkapulárjo] (puntos: 1, 6, 10, 11, 12); variante: [ehkapolárjo] (Compu). Los escapularios más utilizados serían: el de la Virgen del *Carmen* [kármén] -variante: [kármé] (Liniao)-; y el de la Virgen de *Montserrat* [monseřáte] (*íd.*).

¹² Es una forma que se ha impuesto por la necesidad del hablante de distinguir claramente dos operaciones diferentes que se representan por signos de igual cuerpo sonoro: “cocer”, ‘someter a cocción algo crudo’ y “coser”, ‘unir con hilos telas u otros materiales’ (Wagner, *Memoria...*, p. 65). Sería un caso de “patología” y “terapéutica verbal”, según la terminología introducida en la lingüística por J. Gilliéron (Coseriu § 6.2).

¹³ Of. Erize 361; Armengol dice que el nombre *raiquén* corresponde al *Certhilauda cunicularis* (§ 2.957); Erize dice que el nombre *deñ* corresponde en mapuche al chimango nocturno (152).

- Recurso menos empleado es el de la *sal bendita* [sál ßendíta]; se menciona sólo en dos puntos (Compu y Rauco).

Para impedir la acción de los brujos se recomienda también el rezo católico:

- *Rezar el trisagio* [řesár-el trisáxjo] (puntos: 1, 12, 13).
- *Hacer la señal* (de la cruz) [asér la sepál] (puntos: 5, 13).
- *Rezar cualquier oración* [řesár kwalker-orasjón] (puntos: 8, 11).
- *Rezar el rosario* [řesár-el řosárjo] (Achao).

4.24. En la localidad de Voigue (isla Cheniao) hemos recogido de la tradición oral un romance que retrata con pocos trazos lo que son los brujos para los chilotos. Viene a corroborar y a servir de síntesis de lo que se ha dicho acerca de estos personajes. La versión es la siguiente:

Los brujos

Silencio, niños, que es martes,
que esta noche van volando
por todas partes los brujos,
enemigos que hacen daño.
¿Qué no sabéis que son hombres,
pero unos hombres muy malos?
Venid todos a la lumbre
y quietecillos sentaos.
En Quicaví hay una cueva,
la que tienen por palacio;
de aquí salen y recorren
todo Ancud, Castro y Quinchao.
El más fiero de los brujos
es el Imbunche, de brazos
retorcidos y una pierna
que se pega en su espinazo.
Es bizco, de nariz curva,
y camina a grandes saltos
y a veces muestra una cola
de unas tres varas de largo.
Los brujos dan los venenos

en el agua, en los cigarros,
 en el aire que se aspira
 y hasta en las flores del campo.
 Ellos dan los bebedizos,
 ellos ponen enamorados,
 son manzana de discordia,
 todo mentira y engaño.
 Y por su causa se encuentran
 muchos hombres desgraciados.

OBSERVACIONES:

Verso 1:	[ké-h]
Verso 4:	[kj_ásen]
Verso 8:	[ketesíyoh sentá ^d o]
Verso 14:	[imbúptʃe]
Verso 25:	[beβeríso]
Verso 28:	[tóða]
Verso 30:	[dehʁrasjáoh].

(La versión fue recitada por Candelaria C. De Ulloa, 34 años).

B

4.25. La creencia en la brujería es una de las más dilatadas, espacial y temporalmente. Ya hemos adelantado algunas ideas relacionadas con ella, pero cabe insistir en algunos aspectos. Está de más insistir en que la brujería pertenece a la magia maléfica; sin embargo cabe dejar en claro la siguiente distinción, basándonos en la hecha por Caro Baroja en su obra *Las Brujas y su mundo* (Caro Baroja 126):

Magia maléfica

- con caracteres *individuales* (Hechicería)
- con caracteres *colectivos*, asociada a un *culto* (Brujería).

El verdadero florecimiento de la brujería, así entendida, aunque tenga antecedentes en la hechicería femenina de los pueblos paganos, se produce en Europa durante la Edad Media, como consecuencia del auge del Cristianismo y la idea de la Demoniolatría. Dice Caro Baroja que el mundo cristiano medieval se ordenó, desde el punto de vista moral, en dos partes claramente definidas y antagónicas, como son los vicios y las virtudes: los servidores de Dios (Bien); los servidores del Demonio (Mal). La ordenación que primero fue horizontal, luego se hizo jerárquicamente vertical: hubo creencias superiores (las cristianas) y creencias inferiores (las consideradas paganas) (Caro Baroja 11 y ss). Así ordenado el mundo, todos los que son cristianos pasarán a un plano superior, los que no, pasarán a ser considerados servidores del Demonio. Por eso los procesos inquisitoriales contra la brujería se multiplicarán por los países europeos, principalmente entre los siglos XIV y XVII; gobernantes y papas se vieron cogidos por la creencia tanto como el pueblo; primero fueron las brujas juzgadas; después los brujos: hombres y mujeres en gran número serán condenados a la hoguera.

La creencia pasó a América con los conquistadores y aquí hubo de sufrir inevitables contaminaciones con creencias indígenas. En Chile, ya los araucanos creían en individuos maléficos que mediante ciertas prácticas mágicas obraban contra los intereses de los demás; eran los “calcu”, equivalentes en cierta medida a los brujos europeos (Latcham, *La organización...*, cap. xv, Sacerdotes y Hechiceros: la Brujería y los brujos, 528-563). Ya Ercilla dice de los araucanos que “usan el falso oficio de hechiceros” (Ercilla, canto I). También en Chile, como en Europa, y especialmente durante la Colonia, eran comunes los procesos contra los brujos y contra la hechicería. Todavía a fines del siglo pasado, en 1880, se procesaron varios hombres acusados de brujos en Chiloé. Dice Oreste Plath que en esa fecha fue allanada la cueva de Quicaví, la cual había sido refugio de los nativos, durante la Independencia, y rodeada más tarde de profundo misterio (Plath 120-126).

De entre los elementos más relevantes de la tradición indígena que subsisten en las creencias de los chilotes podemos mencionar:

- el “Imbunche”, que se ha fusionado con el macho cabrío, plasmación del Demonio medieval europeo;
- el “macuñ”, que sustituye a la escoba, vehículo de las brujas de la tradición europea;
- la concepción del maleficio como flechazo o “mal tirado”, de raíces indígenas (Latcham, *La organización...*, 537) ha suplantado, aunque parcialmente, a los ungüentos y polvos maléficos (Caro Baroja 255).

Más interesante es señalar la oposición Cristianismo-Demoniolatría que subyace en estas creencias sobre brujos, como herencia de la tradición europea. Caro Baroja, quien ha estudiado sobre todo la brujería vasca, encuentra una especie de inversión de los valores cristianos en tales creencias. “Hay en el código hechiceril -dice- siempre como una inversión de los valores y símbolos del cristianismo” (Caro Baroja 216). Esta idea fundamental tiene amplia significación también en nuestra tradición y se puede demostrar con varios ejemplos:

El día favorito para las juntas es el viernes, o mejor la noche del viernes al sábado (aunque también la noche del martes). Recuerda esto que Cristo fue crucificado un día viernes.

El agua bautismal sirve paradójicamente para borrar el bautismo cristiano; el brujo reniega de Cristo durante treinta y tres noches consecutivas, número que recuerda la cantidad de años vividos por Jesús.

El brujo asciende con cuerpo (y alma) al espacio; pero en virtud del poder demoníaco.

De otra parte, casi todos los elementos utilizados para contrarrestar la acción de los brujos pertenecen a la religión católica: el crucifijo, el escapulario, la sal bendita, etc. Las agujas y tijeras sin uso, puras por lo tanto, y que por su acero recuerdan los clavos de Cristo, colocadas en cruz, actúan también contra los brujos. El mismo sentido tiene la ropa blanca: lo puro, lo inmaculado, como antítesis de lo pecaminoso y demoníaco.

Una variante interesante es la concepción del aquelarre como tribunal. En Europa es concebido generalmente como corte real (Caro Baroja 233 y ss.), o como Iglesia, más bien como anti-Iglesia, con su celebración de la misa negra (Caro Baroja 239 y ss). En todo caso en nuestra tradición, el aquelarre como tribunal del cual depende la vida o la muerte de muchas personas viene a ser una parodia del mito cristiano del Dios justiciero.

OBRAS CITADAS

- Alemany Bolufer, José. 1920. *Tratado de la formación de palabras en la lengua castellana. La derivación y la composición. Estudio de los sufijos y prefijos empleados en una y otra*. Librería General de Victoriano Suárez. Madrid.
- Álvarez Sotomayor, Agustín. 1949. "Vocablos y modismos del lenguaje de Chiloé". *Anales de la Universidad de Chile* N° 65 y 66. Prensas de la Univ. de Chile, 65-171.
- Apuleyo, Lucio. 1955. *La metamorfosis o el asno de oro*. Obras maestras. Trad. de Diego López de Cortegana. Edit. Iberia. Barcelona.
- Armengol Valenzuela, Pedro. 1918. *Glosario Etimológico de nombres de hombres, animales, plantas, ríos y lugares y de vocablos incorporados en el lenguaje vulgar, aborígenes de Chile, y de algún otro país americano*. 2 vols. Imprenta Universitaria. Santiago de Chile.
- Azócar, Rubén. 1956. *Gente en la Isla* (segunda edición). Empresa Editora Zig-Zag, S. A. Santiago de Chile.
- Baeza R., Víctor Manuel. 1930. *Los nombres vulgares de las plantas silvestres de Chile y su concordancia con los nombres científicos*. Segunda edición aumentada. Imprenta El Globo. Santiago de Chile.
- Canals Frau, Salvador. 1945. *Las civilizaciones prehispánicas de América*. Edit. Sudamericana. Buenos Aires.
- Caro Baroja, Julio. 1961. *Las Brujas y su mundo*. Primera edición. Revista de Occidente. Madrid.

- Cervantes, Miguel De. 1957. *El Licenciado Vidriera y El coloquio de los perros*. Quinta edición. Edit. Ebro. Zaragoza.
- Cirlot, Juan Eduardo. 1958. *Diccionario de símbolos tradicionales*. Primera edición. Luis Miracle, editor. Barcelona.
- Coluccio, Félix. 1954. *Diccionario del Folklore Americano* (Contribución). Tomo I A-D. Librería El Ateneo Editorial. Buenos Aires.
- Corominas, Joan. 1954. *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*. BRH. v. Dictionarios Etimológicos. 4 vols. Edit. Gredos. Madrid.
- Coseriu, Eugenio. 1955. "La geografía lingüística". *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, N° 14. Montevideo.
- Ercilla y Zúñiga, Alonso De. 1956. *La Araucana*. Edit. del Pacífico S. A., Santiago de Chile.
- Erize, Esteban. 1960. *Diccionario comentado mapuche-español*. Araucano, pehuenche, pampa, picunche, rancülche, huilliche. Editorial Yepun - Bahía Blanca. Buenos Aires.
- Espasa Calpe, S. A. 1930. *Enciclopedia Universal Ilustrada*. Europeo americana. Tomos xvi y xxv. Madrid.
- Frazer, Sir James George. 1956. *La rama dorada*. Magia y religión. Tercera edición en español. FCE. México - Buenos Aires. Versión española de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano.
- Goodall, Jack D., Alfredo William Johnson y Rodolfo Amando Philippi. 1951. *Las aves de Chile. Su conocimiento y sus costumbres*. Tomo segundo. Buenos Aires.
- Latcham, Ricardo E. 1924. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Extracto de "Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile". Tomo III, pp. 245 a 868. Imp. Cervantes. Santiago de Chile.
- _____. 1928. *La prehistoria chilena*. Soc. Imp. y Lit. Universo. Santiago de Chile.
- Lenz, Rodolfo. 1904. *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Santiago.
- Malaret, Augusto. 1946. *Diccionario de americanismos*. Tercera edición. Emecé Editores, S. A. Buenos Aires.
- Menéndez Pidal, Ramón. 1958. *Manual de Gramática Histórica Española*. Décima edición. Espasa-Calpe, S. A. Madrid.
- Moesbach, Ernesto Wilhem De. 1944. *Voz de Arauco*. Imprenta San Francisco. Padre Las Casas.
- Molina Herrera, Evaristo. 1950. "Mitología chilota". *Anales de la Universidad de Chile* N° 79. Edit. Universitaria. Santiago de Chile, 37-68.
- Ovalle, Alonso De. 1961. *Histórica relación del Reino de Chile*. Antología y prólogo de Raúl Silva Castro. Biblioteca Cultural, Zig-Zag. Santiago de Chile.
- Plath, Oreste. 1962. *Folklore Chileno*. Segunda edición. Ediciones Pla Tur. Santiago de Chile.
- Real Academia Española (RAE). 1956. *Diccionario de la Lengua Española*. Decimoctava edición. Edit. Espasa-Calpe, S. A. Madrid.
- _____. 1959. *Gramática de la Lengua Española*. Nueva edición, reformada, de 1931. Espasa-Calpe, S. A. Madrid.

- Vicuña Cifuentes, Julio. 1947. *Mitos y supersticiones* (estudios del folklore chileno) recogidos de la tradición oral. Tercera edición revisada por el autor. Edit. Nascimento. Santiago de Chile.
- Wagner Rosas, Claudio. 1963. *Geografía léxica valdiviana: el campo y la costa*. Memoria de prueba presentada a la Universidad Austral de Chile, Valdivia.

