

**CONTRIBUCIÓN A LA ELABORACIÓN DEL
ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE LAS
COMUNIDADES HUILICHE DE CHILOÉ
PRIMERA FASE**

CEDER – UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS

Presentación:

El Consejo Mayor de Caciques y Comunidades Wulliche de Chiloé en el año 2017, solicitó al Ministerio de Desarrollo Social recursos para levantar un estudio en el territorio insular que diera cuenta de la historia y desarrollo de las sociedades indígenas del archipiélago. Originalmente el Ministerio de Desarrollo Social (MDS) propuso que la Universidad de la Frontera se hiciera cargo de la investigación, institución que fue objetada por el mismo Consejo Mayor, quienes se acercaron a nuestra Universidad de Los Lagos, mediante la Rectoría, para que asumiera la responsabilidad de dicha tarea.

Fue así como la ULagos, desde el Centro de Estudios del Desarrollo Regional y Políticas Públicas con la colaboración de otras unidades de la institución, elaboró una propuesta que consideraba, inicialmente, estudios jurídicos, lingüísticos, históricos, geo-referenciales de sitios arqueológicos, entre otros aspectos pertinentes a abordar y, como correspondía, se planteó desde una perspectiva académica e investigativa con seriedad, como es el principio fundamental de la Universidad de Los Lagos.

Desde un comienzo se dejó claro en las tratativas al respecto del Convenio entre la Universidad y el Ministerio -tanto a miembros del Consejo Mayor como a contrapartes del Ministerio- que este estudio NO se plantearía el objetivo de carácter político de fundamentar un reconocimiento de un nuevo pueblo en la Ley Indígena, sino que se realizaba un estudio de carácter académico, para levantar información antropológica, social, cultural e histórica, sobre el desarrollo de las comunidades en el archipiélago. Subrayamos que este reconocimiento es más bien una decisión política, más que académica y que ese NO sería el enfoque de dicho estudio. Ambos, tanto el Consejo como el MDS, aceptaron esta postura de nuestra institución.

El convenio del estudio fue otorgado a la Universidad de Los Lagos por el Ministerio de Desarrollo Social, pero la propuesta inicial tuvo que ser profundamente reformulada, puesto que el monto de financiamiento finalmente aprobado fue mucho menor al que originalmente se había considerado.

El nombre del proyecto da cuenta de la envergadura del estudio: "Contribución a la elaboración del estudio antropológico de las comunidades huilliches de Chiloé-Primera Fase".

Los objetivos específicos fueron:

- Generar un levantamiento de información bibliográfica, caracterizando los procesos socio-histórico-culturales, que han vivido las comunidades huilliches de Chiloé.
- Ejecutar talleres de levantamiento de información con diferentes actores territoriales indígenas de Chiloé, territorialmente representativas de la provincia.
- Sistematizar la información levantada y entregar 2 informes, uno de carácter prospectivo al inicio y el segundo de tipo evaluativo al final.

El estudio fue presentado al Ministerio de Desarrollo Social y fue aprobado en todas sus partes durante el año 2018. Es necesario reiterar que este estudio no concluye nada respecto a la existencia o no de un pueblo distinto en Chiloé, puesto que este no fue el objetivo planteado. El estudio no valida ni una ni otra postura, ya que para llegar a resultados más concluyentes se necesitaría profundizar aún más con investigaciones en áreas que no fueron abordadas por falta de recursos y de tiempo. Una eventual Segunda Fase, nunca fue aprobada. Adicionalmente, como se planteó al inicio, no es la Universidad la que determina o no determina un reconocimiento; esta es una decisión política del Estado.

Respecto a un documento que circuló al inicio del proceso, que nombraba a comunidades, organizaciones e individuos recomendables y no recomendables para participar en el proyecto, es necesario aclarar que efectivamente los investigadores recibieron el documento, pero que se desestimó desde el principio, y prueba

de ello son las evidencias con que cuenta la ULagos de personas que, aún estando en dicho listado, sí participaron. La Universidad de Los Lagos ante todo vela por la seriedad de sus estudios sin ejercer discriminaciones de ninguna índole.

También se hace necesario recalcar que no hubo ningún despido de profesionales, y que quienes dejaron el proyecto lo hicieron, única y exclusivamente, por motivos personales.

La Universidad de Los Lagos es enfática al recalcar que no trabajó, ni trabaja para favorecer el proyecto de ley que actualmente circula en el Senado. Por lo anterior, pedimos encarecidamente a las comunidades de Chiloé a volver a confiar en la seriedad de su Universidad, y leer el Informe que el Ministerio de Desarrollo Social liberó, finalmente, para conocimiento público, a fines del 2020. El hecho que no se liberara el Informe antes, impidió que se realizaran las actividades de socialización planificadas originalmente por las restricciones provocadas por la Pandemia del COVID-19.

Esperamos que el conocimiento de los contenidos del Informe y la disposición de recomponer lazos de colaboración, reciprocidad y confianza en el archipiélago, entre comunidades y su Universidad, sea en beneficio para todos y todas quienes han sido afectadas/os por las repercusiones de este estudio.

Agradecemos, de antemano, su disposición para leer el Informe y compartirlo con quienes crean pertinente.

Saludos,

CEDER/ULAGOS

**CONTRIBUCIÓN A LA ELABORACIÓN DEL
ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE LAS
COMUNIDADES HUILICHE DE CHILOÉ
PRIMERA FASE**

INFORME FINAL

21 de Noviembre, 2018

**Centro de Estudios del Desarrollo Regional y Políticas Públicas
Universidad de Los Lagos, Osorno**

Informe elaborado por:

**James Park, Bernardo Colipán, Marisela Pilquimán, Ramón Munson,
Miguel Cea, Gabriel Cárdenas, Sandra Villanueva, Gonzalo Ulloa**

TABLA DE CONTENIDOS:

Introducción

Presentación y contexto histórico de la investigación

Objetivos

Marco Conceptual

Enfoque Metodológico

Informe Historiográfico de la butawapichilwe

Informe Consultas Ciudadanas en la butawapichilwe

Informe Grupos Focales y Entrevistas en Profundidad en la butawapichilwe

Conclusiones y Sugerencias

Referencias Bibliográficas

Introducción

El presente estudio, solicitado a la Universidad por el Ministerio de Desarrollo Social de Chile, ha sido efectuado por la Universidad de Los Lagos, mediante un equipo de profesionales adscritos al Centro de Estudios del Desarrollo Regional y Políticas Públicas.

Se enmarca dentro del Convenio D.E. N° 0143, del 25 de septiembre del 2017, firmado por los representantes institucionales, Sr. Oscar Garrido Álvarez, Rector de la Universidad de Los Lagos, y el Sr. Marcos Barraza Gómez, Ministro de Desarrollo Social.

El trabajo desarrollado por el equipo del proyecto, fue diseñado y elaborado con miras a ofrecer una mirada crítica desde una perspectiva histórica y del tiempo presente, de la conformación, continuidad, mutación y renovación de procesos identitarios de las comunidades indígenas en el archipiélago de Chiloé.

No tiene, en su composición teórica-metodológica, ni entre sus objetivos, una intención de apoyar una u otra decisión de reconocimiento del Estado, sino más bien busca elucidar los procesos identitarios transcurridos en Chiloé a través de los últimos 200 años, aproximadamente.

Es de nuestro interés, como equipo científico, exponer ante los que lean este informe que se tomaron los resguardos adecuados, en todo momento, para efectuar el estudio con un alto nivel de objetividad y de compromiso profesional, buscando la representatividad por medio de un estudio cualitativo como éste, que dé luces sobre cómo se han compuesto y cómo se desarrollan en la actualidad las identidades indígenas del archipiélago de Chiloé.

Presentación y contexto histórico del estudio

La provincia de Chiloé, cuenta con una población de 154.766 personas (GORE Los Lagos, 2016), de la cual 48.671 se auto identifica como Mapuche Huilliche¹ y Huilliche (CASEN, 2011), representando un 31,44% del total poblacional. Desde el punto de vista político administrativo del Estado de Chile, Chiloé es una de las cuatro provincias de la Región de Los Lagos y está conformada por 10 comunas. Forma parte del territorio mapuche conocido como Fütawillimapu y es uno de los referentes políticos culturales más conocidos de Chile, no solo por sus condiciones geográficas y paisajísticas sino que por sus particularidades culturales donde destaca la influencia indígena, particularmente Williche. Es este el grupo indígena prevalente en Chiloé, aunque se señala la existencia previa de otros grupos pero no hay evidencia de reivindicaciones étnicas de su presencia en la actualidad.

La población indígena de Chiloé, en el marco de los procesos de ocupación de las islas (incluyendo su anexión a Chile), ha sido objeto de la acción colonizadora, desplazamiento territorial, despojo y empobrecimiento, y del influjo cultural de los procesos migratorios y contacto, lo que ha ido configurando su especificidad cultural, implicando procesos de construcción de una subjetividad colectiva que pueden llevar a la configuración de una identidad común y, a juicio de actores políticos indígenas, los diferencia de otros grupos indígenas como los Mapuches, en el que se suele incluirles.

Los Williches, como grupo específico, en la ley 19.253, Art 1, no se mencionan, sin embargo, por efecto del artículo N° 60, se identifican por Mapuche-Huilliche, señalando, “Son mapuches huilliches las comunidades indígenas ubicadas principalmente en la X Región y los indígenas provenientes de ella”. Sin embargo, este reconocimiento parcial, no resuelve las expectativas de importantes referentes organizacionales Williche.

El aislamiento geográfico por su condición insular, las limitaciones políticas de acceso a los beneficios del desarrollo social para satisfacer sus necesidades, el impacto negativo de las políticas públicas de fomento económico y productivo en sus modos de vida y en el medio ambiente, la omisión del Estado en la defensa y garantía del ejercicio de sus derechos políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales y la postergación política sostenida para acceder a recursos públicos para su revitalización lingüística, cultural e histórica ante los intereses de otros grupos que los sitúan en riesgo de asimilación y aculturación, configuran la convicción de ser objeto de procesos de exclusión política manifiesta.

¹ Se usa, en el presente documento, dos ortografías del concepto, siendo una usada por instrumentos del Estado (Huilliche), y otra por las mismas comunidades, en su mayoría (Williche). También existe la escritura, Veliche, denominación utilizada entre comunidades del archipiélago de Chiloé. En los casos pertinentes, se usa la nomenclatura del documento de la fuente de origen.

La experiencia histórica, individual y colectiva, Williche de Chiloé releva esta reivindicación etno diferenciadora por efectos de la exclusión política en el campo de la toma de decisiones estratégicas locales en torno a la definición de las prioridades y lógicas de desarrollo y, del acceso a los beneficios, bienes y servicios del desarrollo nacional generados por los propios recursos naturales del archipiélago. Las condiciones de exclusión, la dramática experiencia histórica, la memoria y las lógicas de significación configuran dinámicas de construcción de sentidos que les lleva a construir perspectivas de cohesión sostenida en una identidad diferenciada.

La aspiración etno diferenciadora ha movilizó al “Consejatu Yumenguey Apol Ghulmen mo Polcavi Williche Chilwe - Consejo Mayor de Caciques y Comunidades de Williche de Chiloé, a presentar esta Demanda a la Presidencia de la República, con el objeto de ser reconocido como el Pueblo (etnia) N° 11, incorporando su parcialidad en el artículo N° 1 de la Ley 19.253 (1993, en similares condiciones que los demás pueblos allí reconocidos y por un proceso similar al del reconocimiento del Pueblo Diaguitas (ley 20.117/2006). El Consejo Mayor define como uno de los ejes de su misión “**...lograr el reconocimiento del Pueblo Williche de Chiloé, Wiliche o Veliche ante el Estado de Chile, como un pueblo distinto al Mapuche**”.

El Consejo Mayor en su argumentación (cfr. Compendio Solicitud de Reconocimiento, 2015, pp. 5-9) pone en tensión las obligaciones contraídas por Estado chileno en el Convenio N° 169 de la OIT, a la vez que lo interpela, para que garantice el pleno ejercicio de los derechos de identidad (Arts. 1 y 2), integridad (Art. 5), decisión de sus propias prioridades de desarrollo (Art. 7), a mantener sus costumbres e instituciones propias (Art. 8) y su vínculo espiritual y cultural con su territorio (Art. 14). Estos derechos forman parte de aquellos reconocidos en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016), instrumentos ratificados por el Estado a través de sus gobiernos en ejercicio, encabezados -al momento de firma del convenio que rige este estudio- por la Presidenta Señora Michel Bachelet.

El Consejo Mayor presentó, en octubre de 2015, en el “Compendio de Solicitud de Reconocimiento”, a la entonces Presidenta de la República, Sra. Michel Bachelet, sus argumentos que sostienen no solo las razones de su reconocimiento jurídico como un pueblo diferente, sino que también en él esbozan los elementos de su proceso de re-etnicización. La diferenciación identitaria reclamada, contiene similares características a los procesos de construcción étnica vivida por otros grupos, los que argumentan “razones históricas y culturales, que ha establecido una forma de cohesión especial que da cuenta de una estructura política, también diferenciada. Esto es el reconocimiento de una identidad común, que los diferencia de otros, que se debe a las formas de relacionarse en su interior y fuera de él... [Esta construcción de] etnicidad se caracteriza

entonces por la diferenciación cultural, donde ésta es producto de una relación dialéctica entre la semejanza y diferencia focalizada culturalmente como significado compartido y se enraíza en la interacción social” (Arias y Carrera, 2014, pp. 51-52).

En esta demanda, las dinámicas re-etnizadoras se expresan en materializaciones políticas discursivas y prácticas orientadas a la adhesión cultural y de autoafirmación identitaria ancladas en la historia compartida y la construcción de subjetividades y sentidos articulados en saberes, conocimientos, prácticas y lógicas de relación que definen los componentes históricos, lingüísticos y culturales propios como grupo, Huilliche de Chiloé (Veliche).

En este sentido, el estudio requerido debe apuntar a responder las preguntas, ¿de qué manera los procesos socio-culturales, históricos y políticos que han vivido las personas y comunidades williche de Chiloé configuran subjetividades, dinámicas y estructuras etnodiferenciadas de los demás grupos que conforman el pueblo mapuche?

Objetivos

Objetivo general:

Caracterizar los procesos socio-culturales, históricos y políticos que han vivido las personas y comunidades Williche de Chiloé que configuran subjetividades, dinámicas y estructuras etnodiferenciadas de los demás grupos que conforman el pueblo mapuche.

Objetivos específicos:

1. Generar un levantamiento de información bibliográfica, caracterizando los procesos socio-histórico-culturales, que han vivido las Comunidades Williche de la Provincia de Chiloé.
2. Ejecutar talleres de levantamiento de información con diferentes actores territoriales indígenas de la Provincia de Chiloé, territorialmente representativas de la provincia.
3. Sistematizar la información levantada, y entregar 2 informes, uno de carácter prospectivo, y el segundo de tipo evaluativo del proceso.

Marco Conceptual

Elaboración de marco teórico para ejecutar una investigación aplicada en trabajo de campo, orientada a comunidades indígenas.

Memoria y testimonios: Aproximaciones metodológicas.

Se puede señalar que existe una relación dinámica, entre la memoria suelta y la memoria emblemática, ya que el sentido y su vinculación entre ambas, define una memoria colectiva. Y para precisar, podemos decir que se construyen puentes interactivos entre las memorias individuales y las emblemáticas a partir de coyunturas o hechos históricos significativos.

Existe un tránsito entre los recuerdos personales, los recuerdos colectivos, la memoria colectiva y la memoria emblemática. Una metodología de trabajo sobre la memoria, nos permite localizar los conectores que hay entre cada proceso o etapa. Los instrumentos nos deben permitir ordenar, trazar, analizar e interpretar la memoria y el olvido, sus usos y sus propuestas de sentidos.

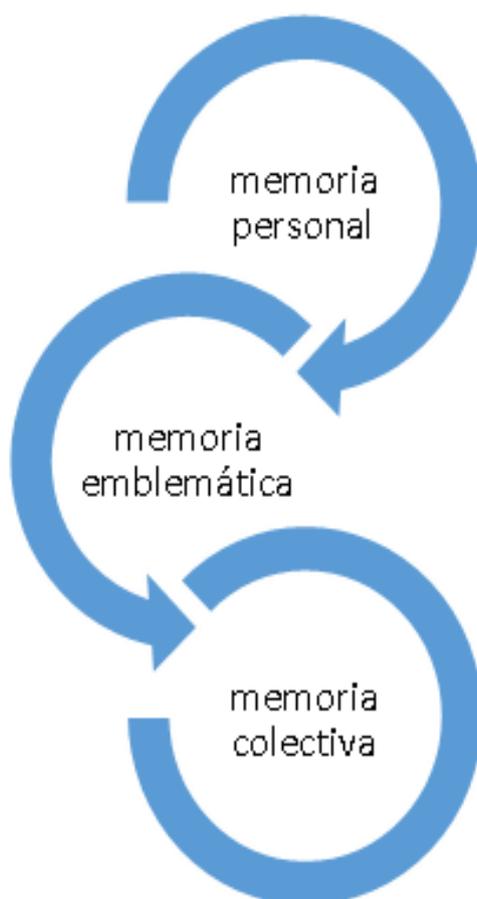


Fig 1. Sistema Recursivo: Memoria Personal, Emblemática y Colectiva

La memoria emblemática, no es sólo una memoria concreta, vacía de contenido, sino más bien es una especie de marco, que nos permite ordenar y organizar las memorias y sus sentidos. La memoria emblemática, otorga un sentido interpretativo y un criterio de selección a las memorias personales.²

En una dimensión compleja las memorias emblemáticas, le otorgan sentido a las experiencias humanas, a los procesos, traumas y momentos de historicidades interrumpidas.

En relación al orden de la memoria y su función colectiva, el autor Juan Pérez, señala que *“en la organización de una sociedad y en el subsiguiente correlato político, la memoria cumple funciones de cohesión colectiva y despliega comportamientos que necesariamente adquieren el carácter de políticos, porque afectan a las formas de convivencia de la polis, y se ajustan a las diferentes expectativas de futuro que cada grupo social propugna.”*³

Según Steve Stern⁴, existen seis criterios que influyen en la capacidad de convencer y otorgarle una densidad de contenidos a la memoria emblemática⁵, estos son los siguientes:

² El propósito de trabajar estos temas tiene relación, que en la construcción y diseño de una historia de vida o un relato biográfico, es necesario ver en qué momento se cruzan las memorias individuales con la memoria emblemática.

³ Pérez, Juan. “Los historiadores en la política española”. En Boyd, Carolyn. “El debate sobre la ‘nación’ en los libros de texto de historia de España, 1875 – 1936, pp 121.

⁴ Stern, Steve. “De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973 – 1998). Pp 8 - 11

⁵ Stern, señala que la “memoria emblemática es una gran carpa en que hay un show que se va incorporando y dando sentido y organizando varias memorias, articulándolas al sentido mayor. Este sentido mayor va definiendo cuáles son las memorias sueltas que recordar, dándoles la bienvenida a la carpa y su show, y cuáles son las cosas que mejor es olvidar o empujar hacia los márgenes”, op cit, pp 4.

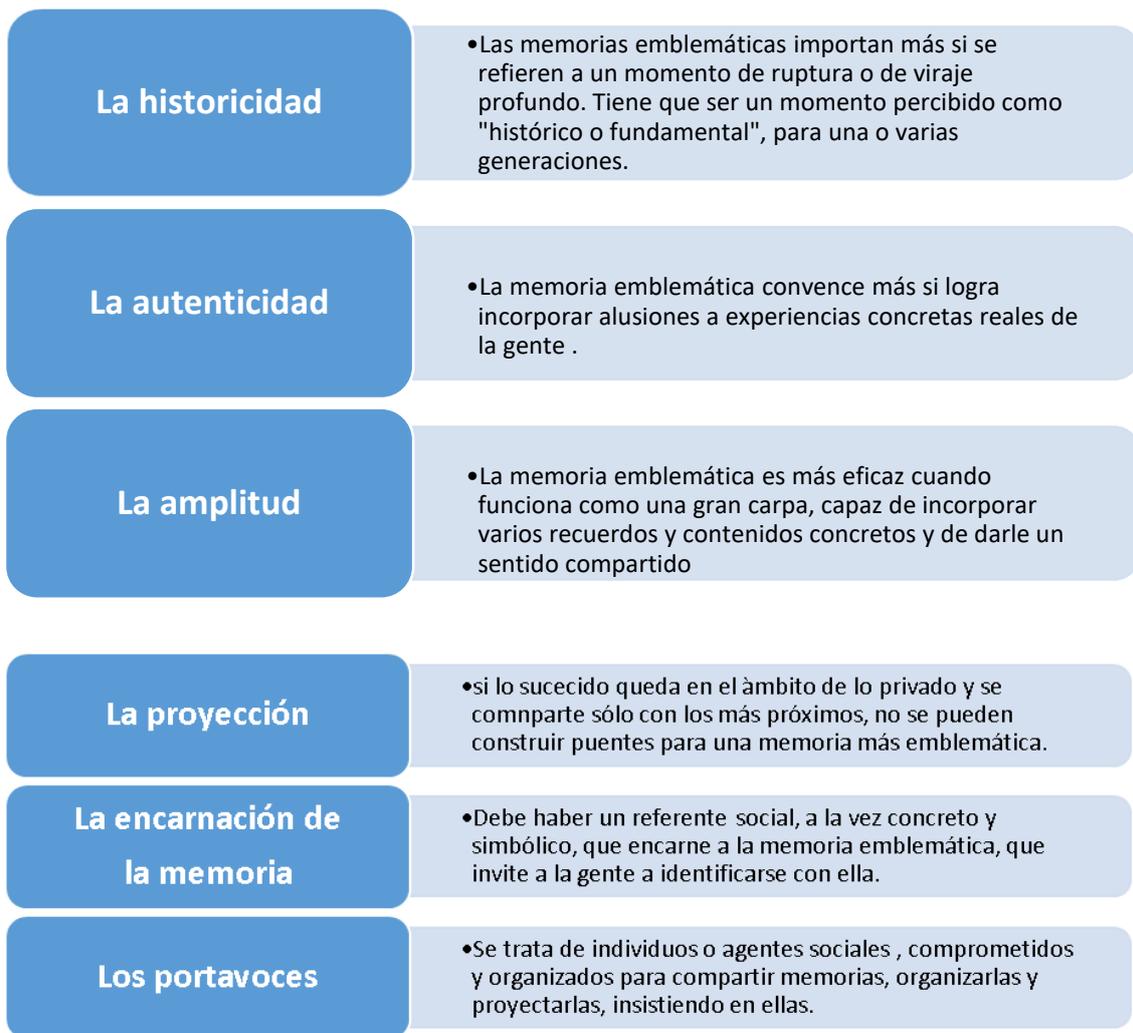


Fig 2. Criterios de Densidad de Contenidos, Memoria Emblemática (Stern)

En relación a nuestros ejercicios de rememoración, podemos recordar solamente con la condición de encontrar en los marcos sociales del recuerdo, el lugar exacto de los acontecimientos pasados que nos interesan. Un recuerdo se vuelve significativo, cuando aparece en puntos de convergencia donde los vértices de los marcos se entrecruzan entre ellos. El olvido se explica por la desaparición de esos marcos o de una sección de los mismos. La deformación de algunos recuerdos, se explica por el hecho de que esos marcos cambian de un periodo a otro. La sociedad al adaptarse a nuevas circunstancias y cambios, representa de diversas maneras el pasado y permanentemente va modificando sus convenciones y los miembros al vincularse a sus convenciones, modifican sus recuerdos en el mismo sentido que cambia la memoria colectiva. Todo recuerdo individual es sustentado y organizado por la memoria colectiva, es decir, por

un contexto social del que forman parte del lenguaje, las representaciones sociales del tiempo y el espacio.⁶

La memoria no se resiste a mostrarse como un anecdotario, por eso insiste desde el presente. Proporciona herramientas para pensar y analizar las presencias y sentidos del pasado. Los episodios que refieren a traumas, nunca dejan de suceder y se están repitiendo siempre. Hay presencias, hechos, experiencias y eventos que componen la historia de una persona y la manera como se interroga en el presente, es como le damos sentido nuestros hechos del pasado. Se trata de entender las memorias como procesos subjetivos, pero anclados en experiencias que dejan marcas simbólicas y materiales.

El pensamiento social, es básicamente una memoria y su contenido está hecho de recuerdos colectivos, pero los recuerdos sólo permanecen presentes si se sitúan trabajando en los marcos sociales de la memoria.

El pensamiento social no es abstracto, porque las ideas y los recuerdos, toman cuerpo en personas o en grupos. Detrás de una virtud de una persona, es posible percibir la cualidad de su cultura. Grupos y personas viven en el tiempo y dejan su trazado en la memoria. Toda persona o hecho histórico, en la medida que penetra en esa memoria, se transforma en una experiencia de enseñanza, en una noción, en un símbolo que le atribuye sentido a ese marco social del cual proviene.

11

De esta manera y entendiendo la memoria como acción reflexiva sobre los hechos y también como proceso de elaboración colectiva. La existencia de un lenguaje y la elaboración de un sentido común a los miembros de un grupo, hacen que estos vuelvan a su pasado de manera colectiva, es decir dotando de un sentido compartido a los eventos que los han constituido como una entidad.

La memoria histórica es una y se cierra sobre los límites que un proceso de decantación social le ha impuesto. La memoria colectiva es múltiple y se transforma a medida que es actualizada por los grupos que participan de ella, es por eso que el pasado nunca es el mismo, para todos.

El concepto de Memoria Colectiva es original del sociólogo francés Maurice Halbwachs⁷. El autor plantea en su obra que la memoria es el proceso social de reconstrucción del

⁶ Debido a esta razón, es que resulta difícil poder recordar algunos episodios de nuestra infancia más temprana, ya que todavía, no éramos seres sociables. "Los recuerdos que tenemos son más bien del dominio común. Recordar significa, por tanto, evocar mediante la interacción social las representaciones colectivas. Mediante ese fondo común de recuerdos, la memoria colectiva contribuye a la cohesión y la identidad social". Arriarán, Samuel. *Filosofía de la memoria y el olvido*. Editorial Itaca, México D.F., 200. Pp 125.

⁷ M. Halbwachs nació en Reims, Alemania, en marzo de 1877 y es detenido por la Gestapo en julio de 1944, luego de ser nombrado profesor en el College de Francia, es deportado al campo de

pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad. Este pasado vivido es distinto a la historia, la cual se refiere más bien a la serie de fechas y eventos registrados, como datos y hechos. Mientras que la historia pretende dar una lectura de las transformaciones, cambios y eventos que acontecen en la sociedad, la memoria colectiva procura generar anclajes en el tiempo y evidenciar encontrar los conectores que hay entre los procesos sociales y las experiencias subjetivas del recordar.

Los grupos y sujetos siempre tienen la necesidad de reconstruir permanentemente sus recuerdos por medio de sus conversaciones, contactos, rememoraciones, efemérides, usos y costumbres, conservación de sus objetos y pertenencias y permanencia en los lugares en donde se ha desarrollado su vida, porque la memoria es la única garantía de que el grupo sigue siendo el mismo, en medio de un mundo en perpetuo movimiento.⁸

Anclajes de la memoria

Los anclajes de la memoria, son aquellos eventos que el sujeto le otorga un mayor sentido reflexivo a un hecho o episodio en cuestión en particular. Y se debe porque la urgencia de trabajar sobre la memoria, no es una inquietud aislada de un contexto político y cultural específico. Para ello, hay que reconocer que existe una memoria contra memoria, es decir la disputa de sentido sobre un hecho particular, entre la memoria hegemónica con todo su libreto nacional y las memorias subalternas o de resistencias.

Así, de esta manera la memoria se convierte en un campo de disputa de los sujetos subalternos, quienes han sido vaciados sentido por una memoria oficial que opera con toda perversidad en el control de los marcos sociales, a partir de los cuales, se construyen programas de sentidos a la hora de recomponer procesos de identidad. A saber, existen dos tipos de marcos la memoria, por medio de los cuales se agencian los anclajes de rememoración, estos los marcos temporales y los marcos espaciales.

Los marcos temporales de la memoria colectiva, están constituidos con todas las fechas relacionadas con fiestas, nacimientos, muertes, matanzas y conmemoraciones como por ejemplo los We tripantu, que funcionan como puntos de referencia ontológica para el

concentración de Buchenwald, donde muere de inanición el 16 de marzo de 1945. La Memoria colectiva es una obra póstuma que el autor deja inconclusa. Aparece publicada en 1950 y su redacción data de 1941-1944. Para Halbwachs el concepto de memoria no se agota dentro de los límites de la subjetividad del individuo y considera que todo recuerdo individual es sustentado y organizado por la memoria colectiva.

⁸ “La memoria colectiva se entiende como el conjunto de representaciones del pasado que un grupo produce, conserva, elabora y transmite a través de la interacción entre sus miembros. No se trata sólo de las huellas que el pasado ha dejado en nuestro presente sino de lo que se ha producido precisamente para ser transmitido a generaciones sucesivas. Rosa, A.; Bellelli, G; Bakhurst, D. (Eds). “Memoria colectiva e identidad nacional “. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp 23.

pueblo mapuche. Luego, también se consideran hitos que se signan como significativos y que por medio de los cuales, es más accesible encontrar los recuerdos, las fechas y períodos que hagan sentido a la hora de recomponerse como sujetos, en un marco social que otorgue sentido. A lo anterior, se encuentran los momentos o hechos que son importantes a la hora de diseñar la biografía de un individuo o grupo. Los recuerdos se encuentran en los marcos, en los hitos, en las fechas. En el tiempo se deposita la memoria.

Los marcos espaciales de la memoria colectiva consisten en los lugares, las construcciones y los objetos, en los cuales donde se ha ido depositando la memoria de las personas y los grupos. Nos conectan con la vida social, los eventos históricos, los rituales que fueron vivida ahí y también la ausencia de ellos. Como resultado la pérdida o destrucción de los mismos, impide la reconstrucción de la memoria, con cada lugar de memoria que es despojado o enajenado, una parte de pensamiento colectivo se fractura y queda inconcluso. El espacio es fundamental en la memoria colectiva⁹, porque a diferencia del tiempo, que se encuentra tejido de convenciones, en los lugares que contienen una densidad de contenidos se puede mantener la memoria viva por más tiempo.

Para el caso mapuche, los lugares de memoria o espacios constructores de sentidos, se conocen como sitios de significación cultural, en ellos convergen los tiempos de vida, las prácticas rituales las dinámicas socio-políticas y se hace presente el sistema normativo mapuche, conocido como Az mapu. Ramón Curivil, señala que existe una vinculación muy próxima con el territorio: “Nuestro ser mapuche, tiene que ver con una mentalidad, con una filosofía, con una forma de relacionarnos y comprender el mapu (la tierra) en su dimensión material e inmaterial, hecho que se expresa claramente en las distintas formas como se entiende el mapu (tierra, territorio)”¹⁰; Entre los espacios y lugares de memoria, se cuentan. la ruka kura del abuelito Wenteyao en Pucatrihue, el cerro de Kaniyo en Choroy-traiguen, Kintuante (Maihue- Carimallín), el Nguillatún de Punotro, Los winkull (cerros sagrados), los menokos (fuentes de agua), etc.¹¹

⁹ Anna Pagés, señala: “Diseñar una cartografía, un recorrido de la memoria, significa haber ‘entrado en otra morad’ desde donde cabría construir un camino entre espacios, recuerdos e imaginaciones de lo que será. Los vestigios del presente constituyen las pistas, los elementos fundamentales para el dibujo de este mapa de experiencias vividas sede cuya pérdida se puede producir una semántica de lugares. La cartografía de la memoria es el resultado de la producción de un espacio significativo, una interpretación que une todos los cabos, probablemente no de una manera integral, absoluta o total” Pagés, Anna. “Sobre el olvido”. Herder Editorial, Barcelona, 2012. pp 55

¹⁰ Curivil, Ramón. “La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados”. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago, 2007, pp 35.

¹¹ En relación a la disputa por los lugares de memoria, Domingo Nahuelcoy de Cañete, dice “En el tiempo de Pinochet querían eliminar la Plaza Caupolicán, las autoridades de Gobierno querían hacer un liceo en esa parte. Nos organizamos, juntamos nuestra gente, fue muy difícil juntarse, hacer eso en ese tiempo estaba prohibido, pero lo logramos, nos juntamos y les dijimos que Caupolicán estaba en nuestra memoria, que era parte de nuestra historia, que él vivía en nuestros corazones.” En Lamilla,

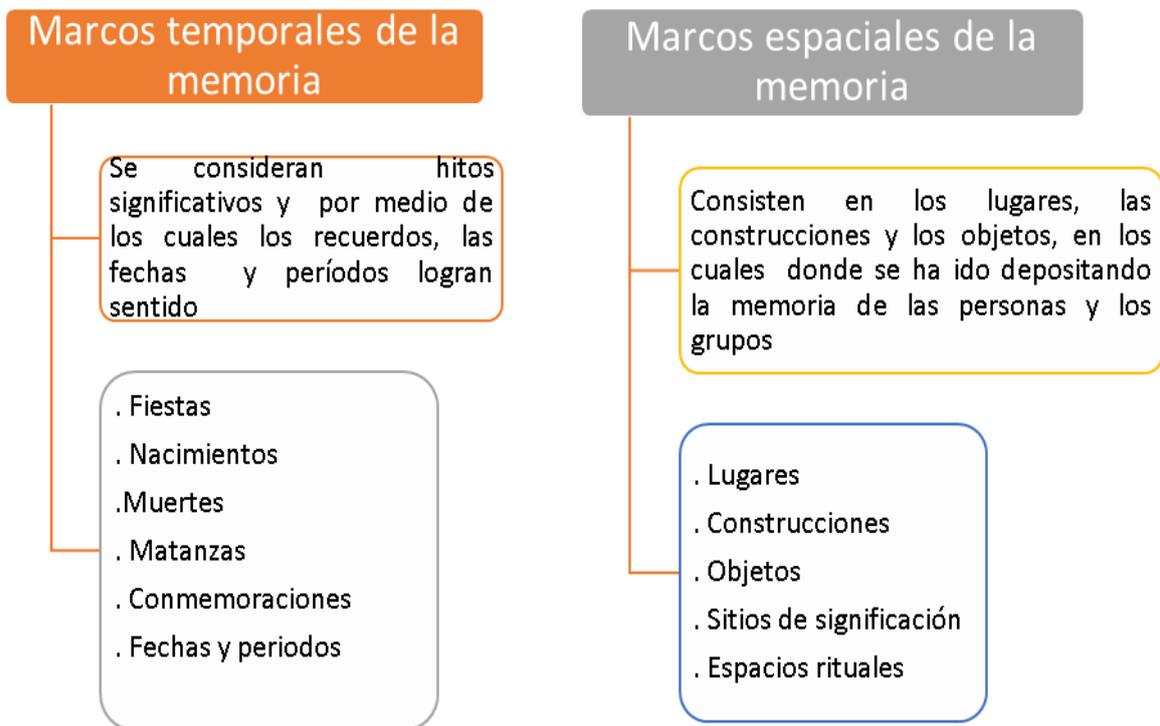


Fig.3 Marcos Temporales y Espaciales de la Memoria

Temporalidad compleja.

Se entiende como temporalidad compleja, el momento cuando convergen los procesos históricos con la subjetividad humana. Tanto los sujetos subalternos como los hegemónicos construyen temporalidad de modo distinto, ya que sus tiempos históricos, están vinculados a unidades políticas y sociales diferenciadas. Los acontecimientos suceden, pero las experiencias basadas en ellos pueden modificarse, ya que los sujetos desde sus distintos lugares sociales, tienen distintas formas de metabolizar el pasado.

Lo que aporta complejidad, es que el sujeto recuerda e incorpora vivencias propias, pero también la de otros que le han sido transmitidas.¹² Así, el pasado puede condensarse o expandirse, según sea el cruce de esas experiencias y es en los procesos de significación y resignificación donde los sujetos se mueven y orientan, se desorientan o se pierden.

Ramón. "Historias locales y sitios de significación cultural de la provincia de Arauco". Ediciones Facultad de Educación, Universidad de Concepción. 2008, pp 130.

¹² Consideramos la memoria como una facultad específicamente individual; es decir, que aparece en una conciencia limitada a sus únicos recursos, aislada de los demás, y capaz de evocar por voluntad propia, sin embargo, M. Halbwachs, señala "... muchas veces situamos nuestros recuerdos en un espacio y un tiempo, sobre cuyas divisiones nos ponemos de acuerdo con los demás, que los situamos también entre fechas que sólo tienen sentido en relación con los grupos de los que formamos parte".

En la perspectiva de la memoria colectiva, nuevos procesos históricos, nuevas coyunturas y escenarios políticos, pueden producir modificaciones en los marcos interpretativos, los que a su vez, proporcionan parámetros para la comprensión de la experiencia pasada y construir futuras expectativas. Es por ello que multiplicidad de tiempos, multiplicidad de sentidos, multiplicidades de unidades de acción y políticas demuestran que es imposible una historia única.

Anclajes de una temporalidad compleja

Es necesario destacar que los anclajes, desde donde se otorga sentido a las acciones del recuerdo y que movilizan una memoria de mayor complejidad, vinculando marcos sociales con acciones subjetivas, están relacionados con los siguientes ámbitos, a saber:

| Ámbito socio-político | Ámbito usos del olvido | Ámbito saberes y narrativas |
|---|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • Los que refieren u omiten actores sociales . • -Su uso, abuso y ausencia, social y política. | <ul style="list-style-type: none"> • Recuerdos y olvidos • Silencios y gestos • Huecos y fracturas. | <ul style="list-style-type: none"> • Saberes y emociones • Narrativas y actos. • Conceptualizaciones y creencia del sentido común. |

Fig. 4. Anclajes de la temporalidad compleja

Las experiencias que viven lo sujetos y que dejan marcas en sus mundos de vida , que les permiten en un presente, vincular y encontrar conectores entre sus memorias individuales, comunitarias y emblemáticas, se asientan en nodos convocantes que construyen puentes en las circunstancias sociales y el imaginario personal del sujeto que rememora.

La memoria en su operación de dar sentido al pasado, circula en 3 niveles de activación, que ordenan los procesos y las experiencias de rememoración:

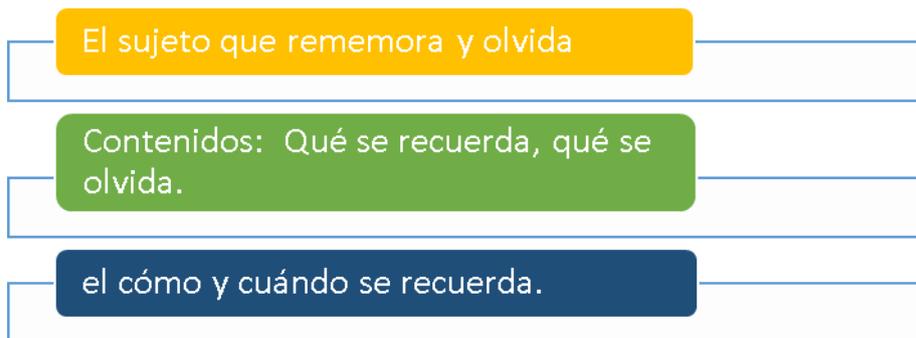


Fig. 5. Niveles de activación de la memoria

¿Qué tipos de experiencias marcan a un sujeto?

"La historia de mis hermanos y mi historia es la historia de mi pueblo"
Rigoberta Menchu.

Existen tres núcleos en donde se despliegan los mundos de vida del sujeto. En cada uno de ellos, se vivencia la memoria en sus distintos grados de complejidad. En los actos de memoria, el sujeto va seleccionando cada evento que encuentra significativo. La memoria en su ejercicio selectivo, releva en sus lugares centrales los hechos y procesos, a partir de los cuales va otorgando sentidos y activando anclajes, que le permiten construir proximidades y desarrollar procesos de autoidentificación y reconocimiento en los marcos sociales de sus respectivas memorias colectivas.

Nodos convocantes.

Los recuerdos son colectivos y los incorporamos cuando las otras personas, los vuelven próximos. Sobre todo cuando las cosas que han ocurrido, sólo son privativa de nosotros. La verdad, es que nunca estamos solos, siempre llevamos un nosotros.

Para recordar un evento sucedido, no es necesario que las personas se encuentren presentes de una manera sensible y material. Varias personas que reúnen sus recuerdos, pueden describir exactamente hechos u objetos, que nosotros hemos visto al mismo tiempo que ellos, e incluso reconstruir todos nuestros actos y nuestras palabras en circunstancias definidas, sin que necesariamente nos recordemos de ello.

Si se pierde un recuerdo y no es posible encontrarlo, quiere decir que hace mucho tiempo, no formamos parte del grupo en cuya memoria se conserva. Para que nuestra memoria se apoye en la de otros, no es suficiente, que los demás nos proporcionen sus testimonios. Es necesario, que los otros, no hayan cesado de relacionarse mutuamente con sus recuerdos. Un recuerdo, también puede ser evocado y construido bajo un techo

en común¹³. Es insuficiente reconstruir pieza por pieza la imagen de un suceso pasado para obtener un recuerdo. Hace falta que esta reconstrucción del pasado opere a partir de datos o de nociones comunes que se encuentran en nuestra conciencia espíritu, lo mismo que en la de otras.

Los siguientes son los nodos convocantes, a partir de los cuales, se recomponen procesos de memorias:

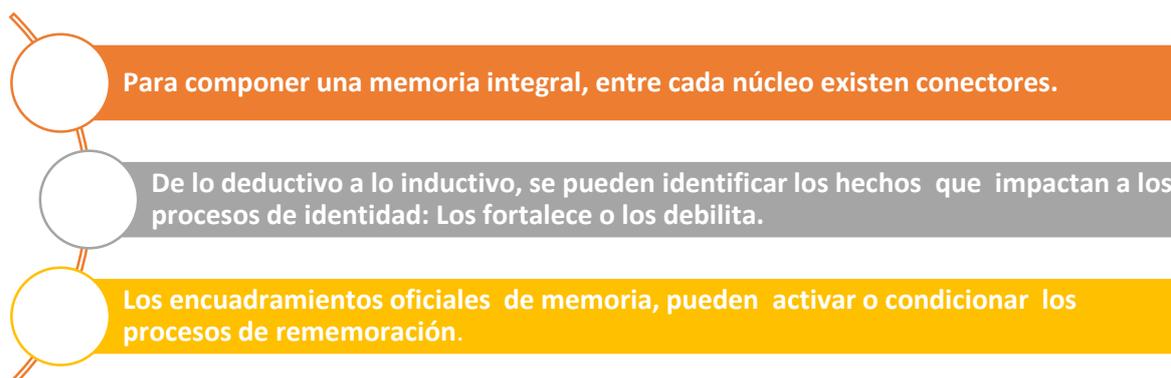


Fig.6. Nodos Convocantes

La memoria y los usos del olvido.

Las memorias narrativas se pueden encontrar o construir sentidos del pasado. Paul Ricoeur se distingue entre "las heridas de la memoria" y "las memorias heridas". De esta manera, en las memorias heridas, aparecen las dificultades de constituir los sentidos del pasado y de desplegar narrativas, pues las experiencias de represión, actúan como mecanismos que provocan interrupciones y huecos traumáticos en la memoria y generan nudos en los canales de expresión. Las repeticiones y dramatizaciones traumáticas son "trágicamente solitarias", mientras que las memorias narrativas son construcciones sociales, comunicables a otros.

Sin una memoria selectiva, no se puede construir una narrativa sobre el pasado. Como la memoria total es imposible, el olvido es necesario para la sobrevivencia y el funcionamiento del sujeto individual y de las comunidades.¹⁴ Luego, existe una

¹³ "La emergencia de la memoria como preocupación en los más diversos ámbitos geográficos, así como una constante exhortación a "recordar" y un permanente llamado a ejercitar el "saber de la memoria" se han colocado en nuestro horizonte cultural y político como tema de debate central. En contraposición con una modernidad que privilegiaba el desprendimiento del pasado como signo de renovación indispensable para el progreso, o de la cultura de vanguardia del período de entreguerras que celebraba la ruptura con el pasado y encomiaba la novedad, e incluso en contraposición con los planteamientos más recientes sobre el "fin de la historia" o "la muerte del sujeto", quizá nunca como ahora el presente había estado tan marcado por la voluntad social de recordar." En Waldman, Gilda. "La cultura de la memoria: problemas y reflexiones." Revista Política y cultura. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. núm. 26, otoño, 2006, pp. 11

¹⁴

multiplicidad de situaciones, en las cuales se manifiestan olvidos y silencios impuestos o activados de manera consciente. La memoria y el olvido se construyen, por medio del lenguaje y el silencio, respectivamente. La memoria necesita del lenguaje para evidenciarse y abrir un escenario de comunicación. Por otro lado el silencio es un fenómeno que nace por medio de la experiencia del olvido.

Los usos del Olvido.

Los acontecimientos traumáticos, portan grietas en la capacidad de narrar los hechos, en ellos acontece una imposibilidad de convocarlos al presente en su integridad y se manifiesta por medio de síntomas, que clausuran la oportunidad de capturarlo en su coherencia y su enlace con una memoria más emblemática. Tanto la memoria, como la historia y el olvido son aproximaciones y manera de metabolizar la memoria. Existen cinco usos, a partir de los cuales el olvido va contorneando la forma que tendrá la memoria:

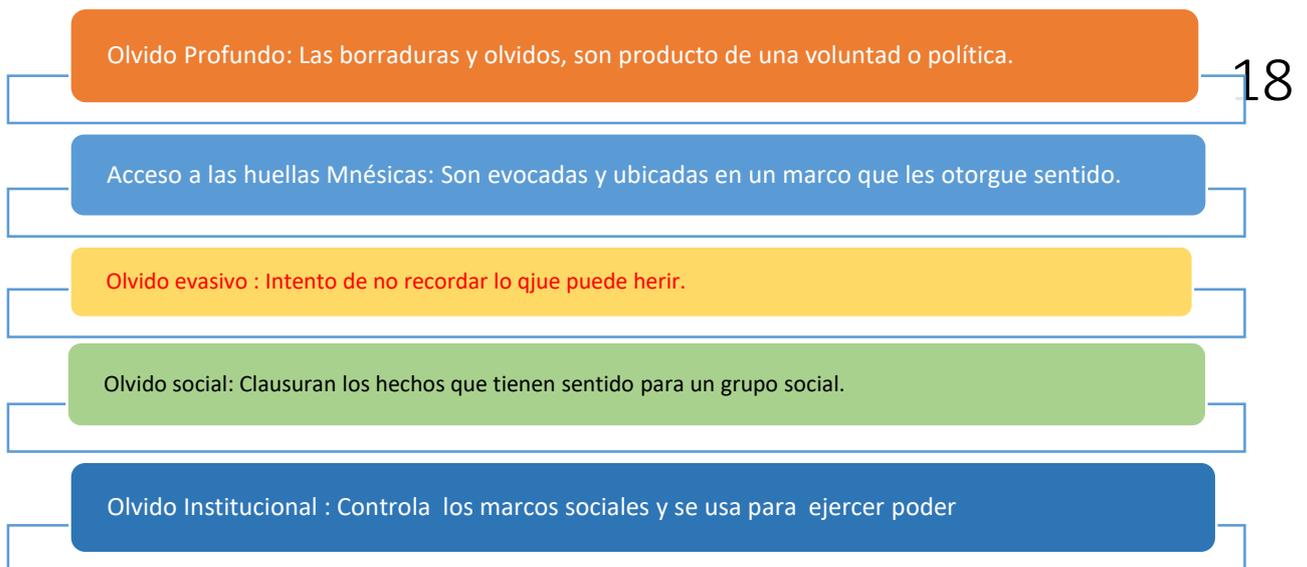


Fig. 7 Usos del Olvido

“Memoria y olvido forman parte del mismo proceso, pero viajan en sentidos opuestos y tienen fines distintos: ensanchar o estrechar la realidad social en tanto ambos constituyen en versiones sobre acontecimientos del pasado”. pp 311-312. Mendoza, Jorge. “Discursos y silencios en torno a la guerra sucia en México: entre memoria colectiva y olvido social”. En Aguiluz, Maya; Waldman, Gilda, coordinadoras. Memorias (in)cógnitas, contiendas en la historia. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México D.F, 2007.

1. Olvido profundo.¹⁵

El olvido profundo, responde a la borradura de hechos y procesos del pasado y son producidos en el devenir histórico. Aun cuando los borramientos nunca son tan exitosos, ya que pasados que parecían olvidados, reaparecen y cobran vigencia a partir de cambios en los marcos culturales y sociales, que impulsan a revisar y dar nuevo sentido a huellas y estos a los que no se había dado ningún significado durante años.¹⁶

Las borraduras y olvidos, pueden también ser producto de una voluntad o política de olvido y silencio por parte de actores que elaboran estrategias para ocultar y destruir pruebas y rastros para impedir recuperaciones de memorias en el futuro.

2. Acceso a las huellas mnésicas:

El pasado deja huellas mnésicas, es decir marcas simbólicas, materiales o psíquicas. Las huellas en sí mismas, no constituyen memorias a menos que sean evocadas y ubicadas en un marco que les otorgue sentido. El propósito de la acción de recordar, consiste en revelar, sacar a luz lo encubierto.

El problema es que nos enfrentamos a la escasez de huellas, al deterioro de las mismas o a su destrucción forzada y consciente (represión, etc), se trata que con las huellas que existen, provocar dinámicas de rememoración o activación de sentidos sobre el pasado.

3. Olvido evasivo:

Es aquel que refleja un intento de no recordar, lo que se puede herir. Aparece en períodos posteriores a crisis. Se acciona la voluntad de no querer saber, de evadirse de los recuerdos para seguir viviendo. Aquí la contracara del olvido es el silencio. Existen silencios impuestos por los regímenes dictatoriales. De ahí, que es necesario sobrevivir recuerdos dolorosos que esperan el momento de expresarse. Existen silencios impuestos que buscan la voluntad en el otro, a ser escuchados, pues el temor a ser incomprendido, también lleva a silencios.

En relación a narrativa y experiencia. La experiencia se refiere a las experiencias directas del sujeto que se accionan en el escenario de la realidad y que luego son internalizadas mediante un proceso subjetivo. La transmisión de la experiencia está mediatizada por

¹⁵ “El olvido se parece a lo intraducible como una experiencia que señala la dificultad de descifrar. Al olvidar, definimos una especie de ‘vacío en el discurso’ que no puede ser elaborado significativamente, detenemos la diseminación del discurso. Podemos vislumbrar algunos aspectos de lo ‘intraducible’ como parte nuclear de la pérdida y también, al mismo tiempo, situar la cuestión del verdadero olvido como un intento de dar nuevo sentido, alcanzar otras referencias posibles, para un mundo simbólico en disolución. Desde este punto de vista, cuanto más se cree comprender, más grande es la pérdida y mayor el olvido” Pagés, Anna. “Sobre el olvido”. Herder Editorial, Barcelona, 2012, pp 71.

¹⁶ Quiebre en la relación orgánica con el pasado significa mutación, resquebrajamiento o erosión de los cuadros sociales de la memoria : familiar, grupal, social

un marco social.¹⁷ La recomposición y sentido sobre el pasado, está mediatizada por una narrativa y ésta dispone de herramientas simbólicas (lenguaje, cultura), como condición para el proceso en el cual se construye la subjetividad.

4. Olvido social

El olvido social se entiende como aquellos procesos y prácticas, que clausuran los momentos que tuvieron interés y sentido para un grupo social o pueblo. Tiene como propósito el borrado de las memorias que han subalternizado, opera mediante la censura y la omisión de los hechos de estos grupos. Se elaboran sobre bases de poder y ejercen su dominio en la cotidianidad, ocupando todos los dispositivos de poder que tiene a sus alcances. Imponen solamente un tipo de versión sobre los acontecimientos y excluyen otros relatos de sentidos sobre los hechos procesos históricos.¹⁸

Para esta historia única, operan sus agentes los expertos¹⁹, que son los únicos capacitados para decir lo que sucedió, como aconteció, en definitiva lo que hay que recordar y lo que hay que echar al olvido. La función de estos expertos consiste en administrar la información sobre el pasado.

5. Olvido Institucional

Mediante el olvido institucional, es donde se agencia y se produce el olvido social. Este tipo de olvido ha sido un ejercicio recurrente en la historia de los países de América latina, y varios gobiernos lo han utilizado para mantenerse y legitimarse en el poder.²⁰

20

¹⁷ "Walter Benjamín decía que 'no existe un documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie' por eso el trabajo del historiador consiste en 'pasarle a la historia el cepillo a contrapelo', anunciando que 'sólo tiene el don de encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador que esté traspasado por la idea de que tampoco los muertos están a salvo del enemigo cuando éste vengza' es decir, que el historiador debe recuperar el pasado de los vencidos que los vencedores se aprestan a sepultar." Carreras, Juan; Forcadell, Carlos. (eds) "Usos públicos de la historia ". Marcial Pons, Ediciones de Historia S.A., Madrid, 2003. pp 45.

¹⁸ "la destrucción de un pasado, o más bien la destrucción de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de generaciones, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo XX. Habría que reconocer el impacto de una destrucción (cuando se trata de fracturas o de quiebres históricos importantes: guerras, migraciones), o una erosión (por cambios en las formas de vida) de los "cuadros sociales" de la memoria. "Rabotnikof, Nora. " ¿Una memoria presentista? (Acerca de una tesis de Francois Hartog). En Aguiluz, Maya; Waldman, Gilda, coordinadoras. .Memorias (in)cógnitas, contiendas en la historia. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México D.F, 2007. Pp 79.

¹⁹ "La Historia que leemos en los libros es una creación cultural, sin duda a partir de documentos y huellas dejadas por los hechos pretéritos, pero guiadas por prejuicios, conceptos y teorías subyacentes, más relacionados con el presente que con cualquier recuerdo material o mental dejado por el pasado". Álvarez, José. "Historia e identidades colectivas" en Carreras, Juan; Forcadell, Carlos. (eds) "Usos públicos de la historia". Marcial Pons, Ediciones de Historia S.A., Madrid, 2003. pp 53 -54.

²⁰ Las borraduras de la memoria constituyen técnicas de borrar eventos significativos del pasado, Schmidt-Welle, F. señala que: "Explícita, o implícitamente, un gobierno, una iglesia, un movimiento social, un partido político, una corporación, un grupo, si tiene suficiente poder, produce filtros bien precisos de la información: ordena omisiones activas de nombres propios, fechas, sucesos o aspectos de

Los grupos de poder o etnias hegemónicas que desean imponerse sobre grupos o culturas subalternas, recurren siempre a omisiones de ciertos acontecimientos que ocurrieron en el pasado e imponen un libreto único sobre una etapa o proceso anterior. En palabras de Yerushalmi, (2002) practican una cierta forma de olvido para mostrarse como los más viables, prefiguran ser los más adecuados y que provienen de un pasado más o menos dignificante. El tipo de olvido institucional, implica asumir que para llegar a éste es necesario pasar primero por la memoria colectiva y luego silenciarla incomunicarla, desbordarla, para luego vaciarla.

Memoria, testimonio.

Al recomponer los espacios de la memoria, por medio de los testimonios, hacemos frente a la valoración por lo efímero, al ritmo rápido y la transitoriedad de la vida. Se rescata las historias y los testimonios de vida, ante una membrana moderna que descansa en la materialidad de la huella, en la inmediatez del registro, en la visibilidad de la imagen.

En el caso de sujetos subalternos, la referencia y el diálogo con pasados más próximos y testimoniales, permite construir sentimientos de autovaloración y de mayor confianza. Los testimonios tiene la capacidad de movilizar actitudes y emociones por medios de las experiencias de rememoración.

A nivel discursivo el género testimonial, tiene su legitimidad epistémica al plantearse como un método para hacer visible el conocimiento y estudio de los sujetos subalternos y esto nos permite, desde el testimonio, reflexionar la importancia del contexto social y de la memoria que en su potencia subjetiva, siempre va dialogar con un marco social.

Los testimonio que se construyen desde los espacio hegemónicos, apuestan a una discursividad esencialista o quintaesenciada, ello trae como consecuencia, que los alejan de los escenario discursivos que son más coloquiales y los ubican en distancias con los mundos de vida, que modelan con mayor proximidad los sujetos subalternos.

El testimonio²¹, se instala frente al exceso de presentismo, que se refiere a los espacios baldíos que se instalan la mayoría de las veces de manera intencional, entre el presente

una situación para 'rectificar la historia'. Schmidt-Welle, Friedhelm (Coordinador) "Culturas de la memoria: teoría, historia y praxis simbólica". Siglo XXI editores, México, primera edición, 2012, pp 41.

²¹ "El testimonio es una forma de atención. La cultura de la memoria apunta a la atención, cultiva formas de sensibilidad que cristalizan el pasado en el presente, proyectando un prisma. En ese modo de atender, otros dolores, otros exterminios y sumisiones se producen; la distracción, la desatención los deja en la indiferencia. El cultivo de la atención como modo de detención, como forma, es capaz de sumergir el fondo de la memoria, advertir el contorno de la representación y vivenciar la descripción,

y el pasado y el momento presente en relación al futuro. Al provocar esta disociación temporal genera una actitud historicista, que clausura la posibilidad de enlace con las experiencias de generaciones anteriores, por ende trae como consecuencia el debilitamiento de la conciencia histórica y arrastra hasta el límite la lógica del acontecimiento contemporáneo.

Por medio de la acción reflexiva, que proporcionan los testimonios, nuestras experiencias, vinculan nuestras memorias más próximas con las memorias de mediana y larga duración. Insistir en un presente permanente sin generar un vínculo orgánico con el pasado, confina a la memoria a un espacio autocentrado.

Luego, existen 4 aspectos de la cultura oficial, en los cuales los mundos de acción narrativa, que generan los testimonios entran en disputa con una narrativa hegemónica. Motivos por los cuales los testimonios de vida, de sujetos subalternos entran en pugna y tensión con las historias oficiales:

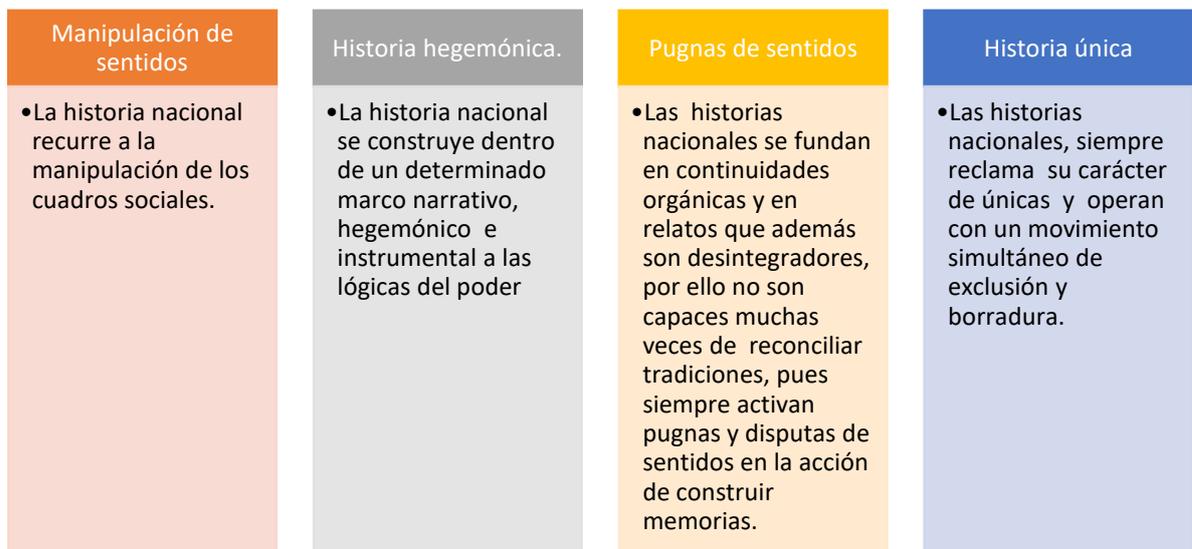


Fig. 8 Aspectos de la cultura oficial

Memoria, Testimonio y Lof domiciliado:

Es en el territorio donde reafirmamos la identidad de la sociedad, cada espacio que lo compone nos remite a una memoria particular. El despliegue de nuestra memoria en el territorio, permite que cada lugar observado, se convierta en un espacio situado, demarcado y necesario para reproducir simbólicamente y materialmente la continuidad de la sociedad. En un territorio situado, es posible encontrar una memoria con sentido de pertenencia y actualizar el necesario ejercicio de anclaje del pasado desde el presente.

encarnando y practicando la amistad y entrega”. Bergalli, R; Rivera, I. (Coords). “Memoria colectiva como debe social”, Anthropos Editorial, Barcelona, 2010, pp 65.

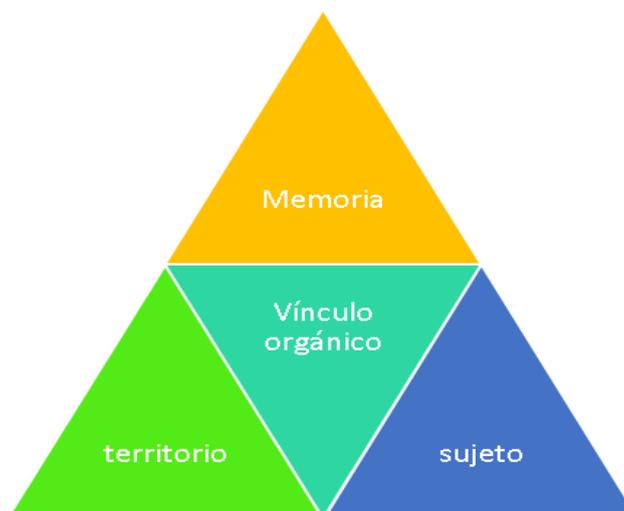
Un territorio que no posea una narrativa sobre él, es un espacio sin memoria, dependiendo de las lógicas del presente autocentradas, que se orientan a vaciarlos de sentido, para despojarlos de todo valor simbólico.

No hay memoria colectiva que no se desarrolle dentro de un marco espacial. No podríamos recuperar el pasado, si no lo conservase, el espacio y el medio social que lo rodea. Es en el espacio, en donde se fija nuestra atención, para que aparezcan los recuerdos.

En el pensamiento colectivo, algunas partes del espacio se distinguen de otras, porque constituyen el lugar habitual, donde se reúnen los grupos para acordarse y recordar.

En el marco espacial, constituidos por estos lugares, es donde evocamos las memorias del grupo. Maurice Halbwachs plantea en sus trabajos de investigación, una dimensión de la memoria que la vincula con el tiempo y el espacio social. En su teoría de la memoria, señala que la persona no puede estar descontextualizada de su espacio y medio social porque “Es en la sociedad donde normalmente el hombre adquiere sus recuerdos, es allí donde los evoca, los reconoce y los localiza. Reafirma, de esta manera, el carácter intrínsecamente social del ser humano y, asimismo, de sus operaciones mentales. Y así es cómo la experiencia del otro actúa en nuestra experiencia. Ella es quien aviva y hace aflorar los contenidos de nuestra memoria. El otro nos induce a recordar”²².

A saber, los siguientes aspectos relacionan las dimensiones entre memoria, territorio y sujeto:



²² Revista Anthropos. Maurice Halbwachs. La memoria colectiva, una categoría innovadora de la sociología actual". Barcelona, España, 2008, pp 8.

Fig. 9 Vínculo entre memoria, territorio y sujeto

Memoria y territorio

1. Espacio, territorio y vida se encuentran imbricados, porque es en el territorio, en donde se sustenta simbólicamente y materialmente la vida, también se desarrolla el actuar cotidiano y se genera un lazo orgánico con el pasado, desde el cual se puede reconocer un presente en común.

2. El territorio en su despliegue, va haciendo brotar lugares de la memoria, que permiten acciones de recuerdos. En cada sitio nos topamos con significados, en los cuales la memoria va reconstruyendo otros tantos.

3. Entramos al territorio con una visibilidad expuesta, dispuesta y recobrada y en nuestro transcurso vamos reconociendo el espacio, sus senderos, huellas, lejanía, proximidades, periferias y el centro no es lo que dejamos atrás, sino lo que está por ver. En el territorio nos volvemos inseparables e irrenunciables porque en él, encontramos la identidad y la diferencia con el otro.

4. Para la memoria el espacio adquiere una importancia, pues aunque una construcción material se destruya, siempre podrá decirse que ahí estuvo, porque el trazado, el emplazamiento es lo último que se borra.

5. Una vida afectiva va quedando en los lugares erigidos y sustentados por los sujetos. La evocación no sólo al recuerdo sino al sentimiento que se abrió en ese espacio. Esto es porque los recuerdos y los afectos trazan un vínculo orgánico con el territorio. El territorio es encuentro.

6. Conciencia, lenguaje y territorio articulan una relación inclusiva entre ellos, ya que un lugar es capaz de producir significados que son creados y compartidos y que se ansía recorrer nuevamente para que todo vuelva a comenzar. El espacio requiere para reconocerse de una complementariedad afectiva.

7. El espacio supone recorrido, senderos, huellas y rastros que también se van fijando en las conciencias y es también en la reflexividad del sujeto, en donde el espacio adquiere también su sentido.

Memoria, Territorio e Identidad – procesos de construcción y (re)construcción

Enfoque Metodológico

De los núcleos problemáticos:

Los núcleos problemáticos (o Ejes Transversales) se han determinado desde la lógica de la teoría del Control Cultural, desde donde se pueden develar las dinámicas y supuestos que definen cómo se construyen las identidades locales, en relación con su entorno (territorio) y el imaginario colectivo (memoria).

En cada actividad y en cada documento, estos ejes serán los de interés al equipo de elucidar; su frecuencia, su preponderancia, su enunciación y su forma de articulación con otros ejes culturales, históricos, políticos y sociales. Nos darán el insumo para ponderar, por medio del análisis y evaluación conjunta, el lugar y el sentido que cada uno tiene para los textos, los grupos e individuos que la investigación aborda.

| Núcleos | Puntos de problematización |
|-----------------|---|
| 1. Memoria: | -Memoria Individual -Memoria Colectiva -Memoria Emblemática |
| 2. Territorio: | - Proyecto de colonización del Territorio. - Proyecto político y ocupación desde el Siglo XIX. - Construcción del imaginario territorial actual. |
| 3. Identidades: | - Estado, sociedad y pueblo mapuche. - Perspectivas de construcción del Estado – Nación: Identidad nacional y pueblo mapuche, Identidades territoriales de Chiloé. - Procesos actuales de construcción identitaria en la dinámica de la globalización |

25

Actividades y Metodología del Proyecto:

Gestión:

Desde Osorno (CEDER), se constituye un equipo administrativo que, en coordinación directa con el Coordinador General y el Coordinador Operativo, se establece el cronograma y el funcionamiento de la ejecución del proyecto.

Como coordinadora administrativa, la Sra. Margarita Oyarce, se encarga de solicitar la documentación y gestionar los procesos internos que resguardan el buen funcionamiento del proyecto: solicitudes de recursos para convenios de honorarios, salidas a terreno, órdenes de compra, reservas, etc., y es la encargada del envío y recepción de correspondencia entre el Ministerio y la Universidad.

Los administrativos, Darío Escobar y Diego Rivas, se encargan de velar por que las gestiones requeridas sean ejecutadas debidamente; el primero, en términos de los convenios a honorarios y las comisiones de servicio del equipo, y el segundo, en términos de la compra de bienes y su cuidado, registro y uso adecuado de los mismos.

Reuniones de coordinación:

Iniciándose con la firma del Convenio entre las partes, las reuniones de coordinación serán convocadas por los Coordinadores (General y Operativa), entre los distintos equipos de trabajo: Administrativos, Terreno, Historiografía y Consultas. Estas reuniones comenzarán estableciendo pautas y ejes transversales para los 3 equipos, así proporcionando al proyecto un solo enfoque, para lograr los objetivos propuestos.

Además, se desarrollarán reuniones de coordinación posterior a las Salidas a Terreno, las Revisiones de Archivos y la Revisión de Consultas, para evaluar el proceso y para profundizar – durante el proceso – en la elaboración del análisis en conjunto y en complementariedad con los tres equipos de Terreno, Historiografía y Consultas.

Trabajo de Gabinete:

El trabajo de gabinete será la de revisión previa de los avances de cada equipo, así como la revisión en conjunto, con miembros de cada equipo, de los resultados de avance intermedios, para la continua sistematización de los mismos. Además, se trabajará en gabinete para la síntesis y elaboración de los avances de los informes a presentar al Ministerio y a las Comunidades de Chiloé una vez finalizado. En este trabajo y en el de sistematización, nos apoyará una Dra. en Geografía Humana (UA Madrid).

Trabajo de Historiografía:

Esta labor la desarrollarán tres Profesores de Historia y Geografía, con experiencia en la revisión de archivos historiográficos y documentos hemerográficos, los tres con Magister en Ciencias Humanas, mención Historia, y conocimiento de los procesos históricos y actuales relativo, en especial, al desarrollo de las comunidades del archipiélago.

Se revisarán documentos, en distintos archivos (así como varios accesibles en línea), desde mediados del Siglo XIX (estudios sobre y del archipiélago y sus pobladores), constatando y develando las marcas presentes en los textos de los ejes transversales propuestos por el Proyecto.

Trabajo de Campo:

Las actividades en terreno comprenden la mayoría del despliegue territorial del proyecto y por ello, se plantea la implementación de seis Grupos Focales y doce Entrevistas en Profundidad, con actores territoriales que, bajo criterios etéreos (personas mayores de 60 años y personas entre los 35-60 son nuestros actores objetivos), geográficos (distribuidos a lo largo y ancho del territorio de Chiloé, desde Ancud a Quellón, y desde el pacífico hasta el mar interior) y organizacionales (comunidades autónomas, agrupaciones creadas bajo la Ley 19.253 y organizaciones territoriales históricas), representan (mediante la memoria personal y colectiva) una variada gama de procesos de desarrollo identitario en el archipiélago desde al menos inicios del Siglo XIX.

Así, se pretende indagar en las convergencias y divergencias de los procesos vividos por actores actuales y de sus antepasados. Este trabajo lo desarrollarán una antropóloga, un sociólogo, un profesor de Historia y Geografía, con Magister en Estudios Americanos de la UNAM.

Trabajo de Revisión Consultas Indígenas:

Como complemento al proyecto de fondo, se levantará, desde las Consultas Indígenas (Actas Territoriales), los elementos que puedan ser vinculados a los ejes transversales de la propuesta, para evidenciar que, en distintos discursos territoriales, se elevan similares aspectos de las comunidades del archipiélago, ya expresados previamente ante el Estado y, que emergen como argumentación de fondo de la diferenciación territorial de Chiloé, fuera del contexto de la indagación de esta investigación en particular. Este trabajo lo desarrollarán un Trabajador Social, con Magister en Estudios Culturales y Literarios, y una Profesora de Lenguaje, Magister en Ciencias Sociales y candidata a Doctor en Ciencias Sociales.

Sistematización, análisis y evaluación:

Se trabajará, junto con los 3 equipos (Terreno, Historiográfico, Consultas) en la sistematización de los resultados, su análisis y evaluación y, finalmente, su sintetización, generando, a la par de los informes por equipo, un informe consolidando los ejes en las tres diferentes áreas del estudio.

Redacción de informes:

La redacción de los informes financieros (mensuales) será una responsabilidad del Coordinador General y la Coordinadora Administrativa, mientras que el informe final, siendo un trabajo elaborado en conjunto con el equipo completo, será responsabilidad de los Coordinadores General y el Coordinador Operativo, y éste se entregará por escrito y en digital con los respaldos requeridos por el Ministerio.

Equipo Técnico Profesional proyecto
“Contribución a la Elaboración del Estudio Antropológico
de las Comunidades Huilliche de Chiloé – Primera Fase”

| Nombre | CI | Estudios | Labor en proyecto |
|----------------------------|--------------|--|--|
| James Park Key | 07.655.202-9 | Profesor de Lengua Castellana; Magister en Literaturas Hispanoamericanas y Españolas; Dr. of Philosophy | Coordinador General |
| Bernardo Colipán Filgueira | 10.329.854-7 | Profesor de Estado en Historia y Geografía; Licenciado en Educación; Maestro Egresado en Estudios Latinoamericanos | Coordinador Operacional |
| Marisela Pilquimán Vera | 12.993.980-k | Administración Empresas Turismo; Magister en Desarrollo Rural; Dra. en Geografía Humana. | Coordinadora Alterna + Supervisión de sub-equipos de trabajo |
| Luz Saldivia Iturriaga | 16.842.099-4 | Antropóloga | Operadora Territorial |
| Víctor Riquelme Meneses | 12.432.051-8 | Sociólogo; Licenciado en Sociología | Metodólogo + Operador Territorial |
| Gonzalo Ulloa Ojeda | 17.360.962-0 | Licenciado en Trabajo Social mención Trabajo Social Comunitario | Apoyo territorial + Revisor Consultas |
| Sandra Villanueva Gallardo | 10.013.226-5 | Profesora de Estado en Castellano y Comunicación; Magister en Ciencias Sociales; Doctorante de Ciencias Sociales | Apoyo territorial + Revisora Consultas |
| Gabriel Cárdenas Carrasco | 15.275.271-7 | Profesor de Educación Media con mención en Historia y Geografía; Magister en Ciencias Humanas, mención Historia; Doctorante de Ciencias Sociales | Revisor Archivística e Historiográfica |
| Ramón Munson Vera | 14225316-k | Profesor de Historia Geografía y Ciencias Sociales; Licenciado en Educación; Magister en Ciencias Humanas, mención Historia; Doctorante de Ciencias Sociales | Revisor Archivística e Historiográfica |
| Miguel Angel Cea Reyes | 17.357.059-7 | Profesor de Historia Geografía y Ciencias Sociales; Licenciado en Educación; Magister en Ciencias Humanas, mención Historia | Revisor Archivística e Historiográfica |

Apoyo administrativo

| Nombre | Cédula identidad | Estudios | Labor en proyecto |
|-------------------------|------------------|---------------------------------------|---|
| Darío Escobar Sepúlveda | 15.895.866-k | Técnico Nivel Medio en Administración | Apoyo administrativo |
| Diego Rivas Arteaga | 15.828.155-4 | Ingeniero Informático | Apoyo informático y administrativo |
| Margarita Oyarce Igor | 06.663.974-6 | Administrador Público | Coordinadora Administrativa y logística |

Informe Historiográfico de la butawapichilwe

INTRODUCCIÓN. COLONIALISMO, VIOLENCIA Y SOCIEDAD WILICHE EN LA FUTXA WAPI CHILWE

Comprender los procesos de transformación de la sociedad indígena de Chiloé en los últimos 190 años, y su relación con las continuidades neocoloniales impuestos por la “modernización” del Estado y la conformación de una nueva idea de sociedad moderna, es una tarea no menos compleja. Primero, porque es imposible hacer tabula rasa de los impactos de la conquista y el colonialismo hispano en el territorio insular, que contrajo profundas transformaciones en la población Williche producto de dos siglos de esclavitud, conquista espiritual, mestizaje y occidentalización de los imaginarios²³. La violencia desatada de la “conquista” en Chiloé, estuvo muy lejos del encuentro como algunos quieren demostrar. De la invasión y el saqueo, devino la reducción en las encomiendas y los pueblos de indios, desestructurando los antiguos cavíes o ayllarehues propias de la estructuras socio-política Williche (Urbina; 2004). El impacto más profundo, producto del mercado esclavista, las enfermedades, y el trabajo forzado, fue la violenta reducción de la población. La mayoría de los cronistas que se refieren a la población original de Chiloé destacan la presencia de entre 50 y 70.000 indígenas según, por ejemplo, los cronistas Miguel de Olivares (Olivares, Miguel; 1864) y Diego de Rosales. Lo cierto es que a fines del siglo XVI la población indígena se había reducido a 15 mil individuos en un lapso de sólo treinta años, y para fines del siglo XVII de sólo 5 mil, uno de los genocidios sólo comparables con lo ocurrido en México y el Perú (Urbina; 2004).

Junto con lo anterior y como segunda dimensión de la complejidad que significa estudiar la sociedad indígena de Chiloé posterior a la incorporación del territorio a la República el año 1826, son las escasas fuentes oficiales presentes en los archivos nacionales. Ello es debido principalmente al esfuerzo de la elite nacional y local, por borrar las diferencias con las que hasta los años de dominación hispana se realizaba en los documentos oficiales como españoles, indios y mestizos, por la categoría moderna de ciudadanos. Esta nueva realidad, generó toda una nueva manera de ocultar las diversas identidades indígenas del territorio de Chiloé. A su vez se masifica el gentilicio de “Chilote”, lo que, junto con ser una manera de diferenciación local frente a otras identidades de los territorios australes, generó una suerte de sentimiento identitario aglutinador en la sociedad insular. El gentilicio de chilote²⁴, toma fuerza como sinónimo de mestizaje, lo que sin duda deja fuera a las otras identidades presentes en el territorio.

En tercer nivel de complejidad, son los escasos trabajos historiográficos que aborden la pregunta ¿qué ocurrió con la población indígena de Chiloé, posterior a la anexión forzada a la República?

23

²⁴ Desde fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el concepto de Chilote toma fuerza definición del habitante de Chiloé, entregando al gentilicio ciertas características que los diferenciaban del resto de los habitantes del continente. Son clarificadores el texto denominado “Chiloé” editado el año 1893 en la imprenta “El austral”, por el autor de siglas N.N.N, quien desarrolla una detallada definición de las características del Chilote. También es interesante el trabajo de Francisco Cavada, “Apuntes del vocabulario Provinciano de Chiloé”, editado el año 1910 y del mismo autor, Chiloé y los Chilotes, editado el año 1914. En estos tres trabajos se exaltan una serie de características del habitante de Chiloé, lo que lo definiría como un grupo social compacto, con características propias. Es interesante como estos trabajos, así como los aportes de los periódicos como el “Chilote”, exaltaron una idea de provincianismo homogenizador, ocultando las diferencias culturales, étnicas y territoriales existentes en el archipiélago.

Uno de los trabajos más profundos son los desarrollados por Ricardo Molina, quien analiza los procesos de usurpación territorial en Chiloé, y las acciones reivindicativas por parte de las organizaciones indígenas a partir del primer cuarto del siglo XX (Molina, Ricardo).

El informe histórico que presentamos aborda principalmente los cambios en la sociedad indígena de Chiloé, a partir de la incorporación de la República hasta nuestros días. Si bien no es un esfuerzo sistemático, y quedan muchas aristas que profundizar, sí aborda aspectos claves para comprender la continuidad y persistencia de la cultura indígena en el siglo XXI, de sus resistencias, acomodados y formas de organización, como respuesta a los agentes del colonialismo económico, político, cultural y estatal. Una mirada general del siglo XIX, abre las puertas para comprender las formas en que las elites locales, motores del esfuerzo modernizador en Chiloé, implementaron la nueva administración del Estado en un territorio prácticamente desconocido por los grupos de poder del centro. Los esfuerzos por modificar las conductas, y crear al nuevo ciudadano moderno en Chiloé, significaron un proceso de homogenización cultural que estuvo lejos de borrar todos los aspectos de la sociedad que se había conformado durante la colonia. Las instituciones republicanas como la escuela y el ejército, fueron dispositivos importantes para llevar adelante la ideología liberal y republicana, generar profundos impactos en la pérdida de la lengua y la cultura indígena. A ello se suma la pérdida acelerada de las tierras, que las leyes “proteccionistas” no lograron frenar.

A fines del siglo XIX la organización de los brujos, la Recta Provincia, recordaría a la administración estatal lo lejos que estaban de extirpar las prácticas y formas de organización de la “raza india”. El famoso juicio a la Recta Provincia, deja en evidencia aquello que por años se había ocultado, la capacidad de la sociedad indígena de constituir -en forma paralela al Estado- una organización que ejercía justicia, controlaba el territorio y la población. La persecución y procesamiento de la brujería, en apariencia, derrotó definitivamente la organización, aunque quedaba en claro que no eran suficientes los esfuerzos realizados anteriormente por extirpar la “barbarie” de suelo insultar.

Hacia la década de 1930, la organización de caciques de Chiloé comienza una serie de acciones reivindicativas para la recuperación y defensa del territorio, vinculándose a organizaciones de la Araucanía y de la Junta General de Caciques de la Futahuillimapu que era integrada por los caciques de las provincias de Valdivia, Llanquihue y Chiloé. Son fundamentales las figuras de Pedro Huenteo Raín, José Santos Lincoman, Carlos Lincoman, quienes demostraron que a pesar de todos los esfuerzos de la maquinaria colonial, no existían formas de borrar la herencia indígena de Chiloé.

Metodológicamente el trabajo abordó la revisión bibliográfica de textos vinculados a la temática indígena en Chiloé, así como informes científicos de extranjeros como Charles Darwin y Robert Fitz-Roy, y los estudios hidrográficos de la armada de Roberto Maldonado y Francisco Vidal Gormáz. Se realizaron revisiones y análisis de periódicos de Chiloé como el Chilote, El Católico, El Imparcial, La Probidad, La voz de Ancud y el Archipiélago. Junto con ello, se realizaron trabajos tendientes a la revisión de archivos documentales tanto en el Archivo Histórico de la Araucanía, como en el Archivo Nacional de Santiago. En este último se revisaron los fondos de la Intendencia de Chiloé, Intendencia de Llanquihue, Ministerio del Interior, Gobernación de

Quinchao, Ministerio de Guerra y Marina, y Ministerio de Tierra y Colonización. El análisis de las fuentes documentales permitió tener una mirada sobre los procesos de transformación de la sociedad indígena de Chiloé entre los siglos XIX y XX.

2.- BASES TEÓRICAS DEL INFORME: COLONIALISMO, COLONIALISMO INTERNO Y CONTINUIDAD COLONIAL.

Uno de los aspectos que más se replican en la historiografía Chilena decimonónica y sus herederas, es la narrativa que yuxtapone conceptos como barbarie, civilización y progreso, con la clara idea de la existencia de etapas históricas “superadas” una tras otra a modo de estructuras estables que las sociedades tradicionales deben sortear para llegar definitivamente a lo que podemos llamar sociedades modernas. Esta idea va de la mano con aquello que identifica al colonialismo como una etapa “superada” en la medida que las Independencias Latinoamericanas logran liberarse de las ataduras de la Monarquía Española, dando paso así, a la conformación de nuevos Estados Modernos habitados por ciudadanos en el contexto de la modernidad liberal, donde las elites nacionales y locales serían las principales ejes de articulación de un procesos de transformación de las sociedades a imagen de Europa. Sin embargo, lejos de esta máscara de modernización, las elites europeizantes del siglo XIX, reproducen procesos de recolonización en los territorios indígenas, rompiendo con las bases de organización social, la cultura, la lengua, la autonomía y la soberanía territorial.

Es cierto que dentro de las nuevas repúblicas se impone la idea de una cierta igualdad de todos quienes componen la nación, la problemática radica en que se siguen reproduciendo estructuras jerárquicas que afectan sobre todo a la población indígena de los nuevos Estados-nación. De este modo la historia republicana, como menciona Hopenhayn (2010), resulta ser de carácter espurio, que genera ciudadanos de primer y segundo orden al interior de la nueva conformación socio-política, este análisis pone un manto de duda sobre los tradicionales discursos épicos de la emancipación porque refunda un orden cuya marca es la negación y exclusión del otro, en especial el mundo indígena.

Estos ciudadanos de segundo orden, usualmente se encontrarán alejados de los centros de poder y abajo en la jerarquía de valoración social nacional. Despunta una nueva forma de dominación al alero de los ideales republicanos y liberales en toda América Latina. A pesar de los discursos independentistas, la independencia no llega para todos, se reconfiguran espacios y clases sociales, pero una parte de la población sigue viviendo una nueva forma de colonialismo, uno que ha sido definido como colonialismo interno.

Pablo González Casanova (2006) menciona que cuando se habla del colonialismo interno, siempre se requiere de precisar varias cosas, “la primera, que se da en diversos terrenos o en diversas dimensiones, como son las dimensiones política, social y cultural y económica. Segundo, no debe entenderse como fenómeno estático o anacrónico, precisa que este evoluciona a lo largo de la historia del Estado-nación y el capitalismo” (Casanova, 2006, p. 409). El aspecto que genera esta condición tiene que ver con lo que ocurre al interior de los Estados-nación luego de las guerras de independencias, es notoria una nueva dominación heredera de las condiciones coloniales pero asumida por nuevos grupos sociales en desmedro de los pueblos

dominados y minorías, estos grupos dominados “sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional” (Casanova, 2006, p. 409).

El colonialismo interno destaca por la negación a los grupos no dominantes, donde la administración y el gobierno propio es igualmente negado en desmedro de la organización político jurídico de las clases dominantes. Esta dominación usualmente es articulada desde las burguesías y oligarquías del gobierno central, pero también es posible encontrar en élites regionales una negación a diversos grupos, de manera que las burguesías centralistas y regionales establecen estrategias de subordinación impidiendo la participación en altos cargos a quienes demandan un reconocimiento distinto a la lógica nacionalista unitaria.

El telón de fondo que cubre a este colonialismo interno es la conformación de una lógica de la explotación y dominación que se acentúa en los Estado-nación. De esa manera el componente indígena de la sociedad se ve subsumido ante los criollos y ocupan la misma condición colonial que siempre ocuparon en el mundo pre republicano. Es más, “el problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno” (Casanova, 2015, p. 96), transformándose en la población dominada y replicando la formación colonial. La nueva sociedad de la nueva república, en términos generales, sigue replicando las lógicas de dominación y clasificación racial antes impuesta. La noción de estructura se torna central en este tipo de colonialismo, ello porque el fenómeno antes transnacional se vuelve hacia las propias fronteras políticas, se vuelve un fenómeno cuyo valor explicativo permite desmentir el ideal de una nueva sociedad libre y diversa. Ello quiere decir, que la nueva estructura social republicana se sigue arrastrando lo que podríamos denominar diversos legados coloniales.

Los legados coloniales resultan ser la primera explicación de la supuesta nueva reconfiguración social ocurrida al interior de las nuevas repúblicas. Esta reconfiguración surge de una forma tutelada y atravesada ampliamente por el colonialismo y los tratos con respecto del otro. Los supuestos nuevos escenarios sociales y jurídicos al interior de las nuevas naciones, no están exentos de discriminaciones y oposiciones entre los diversos grupos que la componen. Existiendo discriminación entre estamentos o hacia los grupos dominados. De esa manera, el colonialismo interno es asociado y entendido como forma de dominación de los nuevos estados de origen colonial. En el proceso de consolidación de las sociedades nacionales ocurre que “clases dominantes rehacen y conservan las relaciones coloniales con las minorías y las etnias colonizadas que se encuentran en el interior de sus fronteras políticas” (Casanova, 2015, p. 416).

El concepto goza de un rico significado, no solamente porque se ocupa de ciertas relaciones de dominación al interior del capitalismo y de la modernidad, sino también porque conecta la dominación propia del pasado colonial con la dominación que ocurre al interior de las nuevas repúblicas en la conformación de la sociedad nacional unitaria. Además, como concepto y categoría de análisis no deja de lado la temática del territorio como potencial explicativo. Sobre esto, en el tratamiento explicativo donde hay una cierta lógica de relación entre clases dominantes y las nuevas anexiones de territorios, los despojos de territorios, la conformación de propiedades agrarias, y la constatación que esas nuevas formas de propiedad quedan en

manos de una oligarquía terrateniente antagónica de una clase o zonas subyugadas y desprotegidas.

Lo anterior es lo que provoca un debilitamiento de las clases sociales o étnicas que no tienen acceso al capital o territorio. De esa forma se ahondan las divisiones de clases y las divisiones sociales. En definitiva, este concepto denota la conciencia de la real existencia de sujetos periféricos y subyugados al interior de las nuevas naciones, en contraparte con el clásico discursos de derechos universales e igualdad que se asocia a los movimientos independentistas y a las nuevas naciones latinoamericanas.

Con la idea de exponer una nueva forma y propia de epistemología sobre la conflictividad y sometimiento al interior de mundo Mapuche nace en el año 2013 -Ta Iñ Fijke Xipa Rakizuameluwün – Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche-, de la Comunidad de Historia Mapuche (CHM).

Los propios autores mencionan que la idea de comunicar esto surge “como una forma de ejercer la autodeterminación en el territorio de la cultura impresa” (Nahuelpan et al., 2013, p. 16). En este texto se pone énfasis en la necesidad de articular una lógica epistémica alejada del pensamiento colonial, que ha configurado gran parte de los relatos historiográficos externos en gran parte de lo que se ha dicho sobre la historia del pueblo Mapuche.

Según Maldonado y Del Valle (2016) podríamos catalogar este texto y otros como estas nuevas epistemes que “explicitan nuevas tramas de sentido acerca de la historia, los procesos de subjetivación, la dominación y explotación sufrida por el colonizado, pero también respecto de los horizontes de futuro que buscan habitar” (p. 6).

Los autores de este texto, todos Mapuche, mencionan la evidente y necesaria confrontación a lógicas de conocimiento occidental. Denuncian el vacío en la explicación y narrativa histórica y la notable falta de una obra histórica en la propia voz del Mapuche. Los historiadores de la CHM reconocen que se han enfrentado a una historia de colonialismo que abarca luchas sociales, políticas religiosas y culturales. Particularmente se reconoce que el colonialismo ha sido un proceso tensionado desde las relaciones hispano Mapuche, incluso se advierte como una producción cultural resultante del fenómeno colonial que genera conductas y valoraciones externas sobre lo propio del mundo indígena, pero cargado de un racismo y tradición de subvaloración (Nahuelpan et al., 2013).

Reconociendo el enorme aporte de una tradición en su oral derivada del mundo de vida de los Mapuche y sus diversidades, reconocen que este Rakizuameluwün (formas de pensarnos), encuentra en prácticas cotidianas en espacios públicos y privados, esferas culturales, religiosas, lingüísticas, literarias y hasta ontológicas, razón de ser y comunicar la carga histórica colonial del pueblo Mapuche.

El pasado colonial se torna central en el análisis porque como queda explicado en el texto, las nuevas formaciones nacionales o Estados-nación, no cortan todos los lazos y mucho menos se despegan de las herencias pasadas ante la nueva organización política, por el contrario, “habitar históricamente el Estado y la nación que habría desmantelado las relaciones coloniales, no

significa lo mismo para toda todas las personas, más aun para aquellos grupos que fueron incorporados forzosamente” (Nahuelpan et al., 2013, p. 120) como fue para el caso de los Mapuche. Lo anterior porque no existe una eliminación de la violencia hacia el mundo indígena y perdura la clasificación socio-racial antes impuesta.

En un tiempo más reciente, el libro también centra su mirada por la difícil condición que viven los Mapuche en el siglo XX, especialmente la asociatividad y alrededor del trabajo en el espacio urbano luego de migrar desde el campo. Describe al menos inicialmente dos tipos de migraciones del mundo indígena Mapuche en el siglo XIX, una de tipo “escalonada”, “es decir, primero migrar cerca de la comunidad a algún fundo para trabajar en él como peón y asegurar la sobrevivencia; posteriormente, la migración a un centro urbano próximo” (Nahuelpan et al., 2013, p. 165).

Luego de las mencionadas migraciones y ya establecidos en la capital de Chile, se esgrime como principal argumento que las condiciones coloniales siguen hasta el día de hoy y que durante el neoliberalismo se ha profundizado debido a las condiciones de racismo como condiciones centrales de valoración social y relacional hacia el mundo Mapuche. Este argumento no es solo una visión que venga desde la CHM, la socióloga norteamericana Patricia Richards (2016) menciona que “el racismo sistémico se instala en la cotidianidad de los sujetos, incluso en personas que trabajan en procesos de desarrollo del mundo mapuche, en las entidades públicas, en los políticos y en las élites locales. Pese a que puedan existir diferencias políticas de izquierda o derecha, este racismo se presenta de manera transversal a las definiciones ideológicas partidistas; incluso de clase” (p. 14). [SEP]

El libro AWÜKAN KA KUXANKAN ZUGU WAJMAPU MEW, Violencias coloniales en Wajmapu (Antileo, Cárcamo-Huechante y Calfío, 2015) resulta ser una profundización de los razonamientos expuestos en el libro anterior de la CHM, con aportes e ideas que profundizan su condición e ilustran sobre la violencia colonial que se va a imponer a la sociedad Mapuche y del origen de las formas de violencias cotidianas a las que se ven sometidos.

Al igual que el libro anterior, pone de manifiesto que la situación colonial es el origen de la problemática y dificultosa vida que les ha tocado enfrentar a los Mapuche y sus descendientes tanto en la Araucanía como en sus diversas migraciones a centros poblados, en particular la situación que ocurre en Santiago.

De forma igual de notoria se hace hincapié en que “de modo intensivo y prolongado, sobre la tierra es donde los agentes han desplegado acciones y prácticas masivas de invasión y extracción” (Antileo, Cárcamo-Huechante y Calfío, 2015, p. 16). También aparece en la discusión el grupo de los colonos que llegan a la Araucanía y desatan la conflictividad en el mundo rural. Al alero del modelo de explotación colonial como lo mencionan estos historiadores, los colonizadores o un grupo reducidos, gozan de la explotación, acumulación y privilegios asociados al capital extractivo. Pero destaca la visión e inclusión de que dicho proceso no se habría perpetuado hasta lo que hoy conocemos sin la administración a través de instituciones estatales que han participado de este círculo vicioso que permite la explotación y despojo de los Mapuche y sus tierras.

La sólida y más que interesante discusión de las categorías típicas destinadas al mundo Mapuche, resulta ser la declaración de la intención historiadora del grupo, la idea de representar el pasado definiendo su memoria evocativa como central y sobre todo explican su proyecto cognitivo y práctico (Ricoeur, 2000). Este mismo proyecto histórico se posa en una variable de gran riqueza, aparece en esta forma de contar la historia, la memoria, entendida esta como “ Destaca la visión de los diversos autores en torno al tema de la educación como dispositivo de modificación de la cultura tradicional e imposición de una nueva forma de pensar. Al respecto se menciona “en lo referente a la educación, el conocimiento hoy está en manos de ciertos grupos definidos. Un grupo de personas, grupos de conglomerados son dueños de la educación, por ende, son ellos quienes deciden qué enseñar, cómo enseñar, qué tipo de personas formar”. Esta crítica es centrada en la noción que la construcción de las relaciones sociales y la visión del mundo indígena se construye desde esta dimensión que según la CHM “la institución llamada escuela ha sido por tradición violenta, sacrificial hacia los mapuche y los otros mapuche (Antileo, Cárcamo-Huechante y Calfío, 2015, p.51).

Las conclusiones sobre el desplazamiento del pensamiento mapuche de la escuela son muy interesantes y arrojan luz sobre la dificultad vivencial al interior del mundo indígena. El desplazamiento de su forma de pensar en desmedro de lo que denominan como pensamiento wingka, se convierte en la explicación genérica de la sumisión de sus creencias y prácticas culturales. Junto a lo anterior, el impedimento de utilizar su lengua en muchos espacios de la sociedad chilena, demuestra la todavía existencia del desprecio que viven.

Una suerte de explicación es dada en el texto por Jimena Pichinao, la autora menciona que la situación mapuche se debe a la existencia de una confrontación de horizontes civilizatorios, en esta más que interesante hipótesis, explica que los elementos en juego no son cuestiones insignificantes sino que se enfrentan a una disímil base ético-moral. Que al interior del mundo indígena existe una concepción de concebir la vida humana en relación con los demás seres de pensamiento y sentido amplio de una filosofía propia (Rakizuam). En el lado contrario el mercantilismo quiebra dicha relación y sentido e impone como punto de partida la relación extractivista con la naturaleza donde el ser humano somete a esta misma por debajo de él y sus intereses.

Por último, luego de un tránsito por temas que reflejan la situación de imaginarios urbanos, la situación de los niñas y niños mapuche, más ejemplos de violencias coloniales asociados a la escuela, como el caso de la comunidad José Porma en el siglo XX, experiencias mapuche en la dictadura militar chilena, etc.,. El artículo final del libro el historiador Fernando Pairican, explica el retorno de un nuevo actor político (weichafe) en la historia contemporánea resurge en torno a las demandas del pueblo Mapuche y la relación con el Estado chileno. Destacando la continuidad de un proceso de resistencia que definirá políticas de respuestas distintas al interior del mundo indígena, algunas de ellas persiguen la autodeterminación incluso por la vía de la violencia política como el caso de la Coordinadora Arauco Malleco.

En conclusión, el mensaje de la CHM se puede entender como uno que describe las diversas dimensiones de la colonialidad y sometimiento histórico del pueblo Mapuche. Es interesante como diversas voces de distintas áreas y con conocimientos y reflexiones originales confluyen

en la idea de la reducción, despojo, violencia y discriminación. Quisiéramos destacar este pensamiento como una epistemología y relato histórico que representa una situación de violencia y dominación mantenida desde la época colonial hasta hoy. La reducción de muchos de los aspectos del pensamiento indígena resulta ser una clave de entendimiento en el relato. El descrédito que ha tenido la dimensión espiritual y la relación con la tierra por parte de la sociedad chilena completa este lamentable panorama de violencia. De todas formas hay que decir que la CHM nos permite acercarnos para “dar cuenta de una corriente de pensamiento intelectual que se viene configurando desde finales de los años ochenta en este segmento pequeño pero creciente de la sociedad mapuche, sin pasar por alto la heterogeneidad de posiciones, los debates y las tensiones que la cruzan (Zapata, 2006, p.473). En este aspecto el uso de la historia como ellos mismos mencionan les permite reescribir e interpretar la historia desde su mirada, que podríamos denominar como el anverso de la ya conocida historiografía tradicional. Dicho esto, en la CHM “La historia juega un papel central en este propósito de diferenciación, pues permite la articulación de una memoria profunda (aquella que trasciende la memoria generacional) y de una identidad positiva en torno a ella” (Zapata, 2006, p. 485).

Creemos que el aporte de esta mirada es la comprensión que la historia no se construye directamente como algo impuesto desde las estructuras dominantes o las organizaciones e instituciones políticas, la resistencia, la denuncia y las miradas desde estas nuevas epistemes reflejan una forma actual de construcción de la historia, donde no puede escaparse de la mirada de quienes denuncia una opresión y encuentran en la denuncia y explicación nuevas formas de tratar las problemáticas de grupos tradicionales en su relación con diferentes instituciones que ocuparon su territorio. Esta reconstrucción de la historia compone desde luego, una mirada que era necesaria y que en pasajes importantes de las narraciones sobre el pasado estuvo ausente. Hoy con historiadores de gran lucidez e importante manejo de la disciplina, encontramos espacios y voces necesarios de seguir estudiando.

37

2.- ESTADO, SOCIEDAD Y POBLACIÓN INDÍGENA EN CHILOÉ DEL SIGLOS XVIII- XIX.

A mediados del siglo XVI la corona española toma posesión del archipiélago de Chiloé, estableciendo en primera instancia la institución de la encomienda y mercedes de tierras a los conquistadores. Durante dos siglos de dominación y esclavitud indígena, las relaciones de poder establecidas en los territorios se basaron en la dominación colonial (político, económico, espiritual y cultural) y en el genocidio cultural del indígena. Desde los comienzos del asentamiento, y durante los siglos XVII y XVIII, la sociedad de los “indios”, vivió modificaciones sustanciales en sus raíces culturales, la misión civilizadora de la Iglesia Católica a través de la evangelización, o como lo define Serge Gruzinski (2013) la conquista del imaginario, significó la pérdida de las bases espirituales de la religión indígena, así como todo el mundo construido por siglos.

Rápidamente se erigió una sociedad colonial de orden desigual, donde españoles ocuparon la estructura más alta de la pirámide social, en especial aquellos que por su condición nobiliar, tenían la posibilidad de participar del organismo político del Estado, y de gozar de las encomiendas de indios. De esta forma la sociedad indígena se dividió según su condición jurídica que entregaba la misma corona española. El grupo más numeroso era integrado por los indios

encomendados, a ellos le seguían los reyunos o también llamados libres, y los de la Corona o neófitos. Los encomendados llegaron a ser a fines del siglo XVIII más de 10.000 personas, un total de 2.000 familias aproximadamente y componían el 50% del total de la población de la Provincia. Vivían en pueblos o comunidades de indios, y eran regidas por un cacique, y al finalizar la encomienda (1781), fueron reorganizados en 64 pueblos. Junto con el cacique, también estaba la figura del alcalde, el alguacil mayor, el gobernadorcillo, sargento y un ayudante (Urbina, Rodolfo; 1983:109-110). Esta última estructura política al interior de los pueblos de indios, fue impuesta por la corona española, con el objeto de controlar a la población de los alzamientos, recaudar los tributos y ejercer de mejor forma las misiones católicas en todo el territorio.

Un segundo grupo son los llamados reyunos o libres, fueron quienes acompañaron a los españoles hacia la zona de Calbuco o Kalfüko, luego de la insurrección de Pelentaru el año 1598, fundando luego el fuerte de San Miguel. A fines del siglo XVIII llegaban a ser entre 150 a 200 personas, y vivían en las reducciones de Calbuco y Abtao. Por su condición de indios libres, estaban liberados del pago de tributos, por el reconocimiento a su fidelidad y recibían una gratificación de 300 pesos anuales, pagados por el Rey a través del real situado y cancelado en especies por el Gobernador de Chiloé (Urbina, Rodolfo; 1983: 111). El tercer grupo, el de los llamados neófitos o por convertir, eran quienes vivían en las tierras más australes y fueron trasladados a la fuerza hacia Chiloé, se distinguen por integrar diversas naciones de cazadores-recolectores nómades del mar, como los llamados chonos, caucahues, y tajatafes.

José de Moraleda en sus relatos de navegación a la Provincia de Chiloé entre los años 1786 y 1796, narra la forma de vida de los habitantes de la isla. En ella señala que el idioma veliche se podría considerar como casi dominante en la provincia (Moraleda, José; 2014: 215), y que se diferencia muy poco a la lengua general de los indios de Chile. Junto con anterior señala que:

“relatan la doctrina cristiana tan bien o mejor que los españoles; pero tanto a los unos como a los otros no les es ella obstáculo para dejar de estar imbuidos en la multitud de necias groseras supersticiones en que están, especialmente en orden de las enfermedades y demás desgracias que nos son comunes, y la misma muerte, que atribuyen los indios, y muchas veces los españoles, a maleficio, lo que intentan averiguar y remediar consultando a los machis” (Moraleda, José; 2014: 215).

La dispersión territorial y el contexto medioambiental de la isla de Chiloé y sus islas menores, dejaba pequeños espacios alrededor de la costa para la insipiente agricultura, gran parte del territorio estaba totalmente cubierta de bosques impenetrables que hacía prácticamente imposible las comunicaciones de un punto a otro, que no fuera por la vía marítima. La agricultura y la recolección de productos marinos, fue la base alimenticia de españoles e indígenas, en este contexto Moraleda señala:

Son tan cortas sus siembras que hacen, que muy lejos de ser las suficientes para la estrecha y económica manutención anual, es necesario que se abstengan del uso del trigo y cebada, especialmente con bastante anticipación al tiempo de siembras, para

tener semillas para ella. Siembran también algún lino, habas, frijoles, arvejas, maíz, quinua, cebollas, ajos y excelentes repollos (Moraleta, José; 2014: 216)

Gran parte de la fuerza de trabajo encomendada se dedicaba al corte del alerce²⁵, en los centros de explotación de dicha madera en los denominados astilleros. Finalizada la encomienda²⁶ en Chiloé el año 1781, la mano de obra libre continuó sus labores de corte y traslado a los centros de acopio como los puertos de Ancud o Calbuco. Sin embargo, se mantiene las condiciones desiguales de comercio entre antiguos encomenderos (comerciantes), y encomendados, ya que al no existir circulante, la tabla del alerce toma un valor referencial de moneda, y eran los mismos comerciantes quienes establecían los precios e intercambiaban con sus productos presentes en sus pulperías. El intercambio desigual y la “venta” a lápiz o deuda, significó retomar las prácticas esclavistas.

La población total de la Provincia de Chiloé a fines del siglo XIII era de 11.985 españoles y 11.462 indígenas según P. Gonzáles de Agüeros (Urbina, Rodolfo; 1983: 40). Como veremos en adelante, este porcentaje resultó prácticamente inalterable luego de las luchas de independencia en Chiloé. Lo importante de analizar es qué tipos de relaciones se dieron a partir de la instalación del nuevo Estado Republicano, y qué ocurrió con la población indígena dentro de esta nueva realidad y con ello, cuáles son las consecuencias para la sociedad indígena y las respuestas a este proceso neocolonial de conformación del Estado y la Nación en Chiloé.

Culminadas las guerras de Anexión y asentadas las fuerzas militares en Chiloé, se tomaron acciones concretas para establecer la soberanía política a través de la acción del aparato administrativo del Estado, que permitiera un control efectivo en todo el territorio insular y su población. No fue tarea sencilla, comprendiendo la pesada carga para el erario nacional, una geografía fragmentada que dificultaba las comunicaciones entre los distintos puntos de la provincia y la constante inestabilidad política de los primeros años de asentamiento. Lo cierto es que todo el territorio de Chiloé, previo a 1826, ya se encontraba - al menos en el discurso jurídico republicano – incorporado al naciente estado Chileno. Por ejemplo, la Constitución del año 1822 define por primera vez los límites de la República de Chile y en ella el Archipiélago de Chiloé aparece solamente como una intencionalidad proyectada,

El territorio de Chile conoce por límites naturales: al sur, el Cabo de Hornos; al norte, el despoblado de Atacama; al oriente, los Andes; al occidente, el mar Pacífico. Le

²⁵ “En los siglos XVII y XVIII las tablas de alerce eran apreciadas en Lima, único lugar con el que los chilotes practicaban el comercio, cuando en verano llegaban los barcos desde el Callao a la feria de Chacao. Estas tablas fueron la moneda de Chiloé colonial, donde no existía circulante sino que el comercio se practicaba como trueque, mucho más valiosa que los otros productos que se exportaban, como jamones ahumados, pescado seco o ponchos, y que se intercambiaban por azúcar, sal, ají, añil, aguardiente, *ropa de la tierra* y *ropa de Castilla*. Aun así, y a pesar de lo ponderada y demandada de su madera, y del mercado existente el Perú, se vendía barata y no permitió a Chiloé salir de la pobreza, sino tan sólo subsistir” (Urbina, Natalia; 2011)

²⁶ Según el historiador Rodolfo Urbina, ya el año 1743 los indígenas de Chiloé aspiraban a ser libres. Es el mismo presidente de Chile, quien escribe al Rey el año 1761 que los indios de Chiloé debían quedar libres, al igual que algunas partes del Perú. El año 1774 la población indígena de Chiloé amenaza con el suicidio colectivo; acusaban de no permitirles llegar a Santiago para llevar sus quejas, del incumplimiento de las reales cédulas. El año 1781 es derogada la encomienda en Chiloé. (Urbina, Rodolfo; 1983).

pertenecen las islas del Archipiélago de Chiloé, las de la Mocha, las de Juan Fernández, la de Santa María y demás adyacentes.²⁷

Para el año 1828, cuando ya ha culminado el proceso militar de la incorporación de Chiloé, la Constitución Política de la República de Chile en su Capítulo Primero artículo 2, en relación al territorio nacional y su organización señala lo siguiente:

Su territorio comprende de Norte a Sur, desde el desierto de Atacama hasta el cabo de Hornos, y de Oriente a Occidente, desde las Cordilleras de los Andes hasta el mar Pacífico, con las islas de Juan Fernández y demás adyacentes. Se divide en ocho provincias, que son: Coquimbo, Aconcagua, Santiago, Colchagua, Maule, Concepción, Valdivia y Chiloé²⁸.

Según lo anterior y a partir del año 1826, la Isla Grande de Chiloé y el Archipiélago del mismo nombre, y una importante porción del continente al sur de la Provincia de Valdivia, se constituyen como parte integrante del territorio nacional, por medio de la recién creada Provincia de Chiloé²⁹. Sin embargo, las dinámicas internas respecto a los límites y reconocimiento del territorio, y su interacción con el proceso de formación y extensión del aparato burocrático administrativo, fue un proceso paulatino lleno de dificultades que marcaron los primeros años de la “integración”.

El territorio recién anexado contaba con una población distribuida en forma desigual tanto en los territorios denominados de tierra firme como en los de la Isla Grande y el Archipiélago de Chiloé; desde el departamento de Carelmapu por el norte, al extremo sur de la Isla Grande en el departamento de Chonchi. Es de entender que a pesar de los primeros esfuerzos, el contexto territorial, presentaba un elemento que dificultaba el proceso de control por parte de la administración local. En este sentido, es necesario analizar el factor territorial como un elemento determinante a la hora de comprender el proceso de anexión de Chiloé a la República, lo que nos permitirá entender de mejor manera los procesos sociales y culturales que se van gestando en el nuevo escenario.

La extensión de la nueva Provincia de Chiloé se presentaba a los ojos de las autoridades como un territorio de límites difusos en un primer momento, y es de entender que dicha situación preocupara a la principal autoridad designada. Un par de meses después de firmado el Tratado de Tantauco, el nuevo Intendente de Chiloé José Santiago Aldunate en comunicaciones con Ramón Freire y el Gobernador de la Provincia de Valdivia, manifiesta su preocupación por la poca claridad respecto del límite norte de jurisdicción provincial, situación que lo lleva a afirmar que:

²⁷ Constitución Política de Chile de 1822. En: Valencia Avaria, Luis (Comp); Anales de la República. Textos constitucionales de Chile y registro de los ciudadanos que han integrado los poderes ejecutivo y legislativo desde 1810; Edit. Universitaria; Santiago; Chile; 1951; Pág. 71.

²⁸ Constitución política de Chile de 1828. Valencia. Op cit. Pág. 104.

²⁹ Respecto a la primera División Política Administrativa del País puede ver: Sanhueza, María Carolina; La primera división político-administrativa de Chile, 1811-18262; En: HISTORIA No 41, vol. II, julio-diciembre 2008: 447-493 ISSN 0073-2435

Fuera de los partidos que componen las varias Islas de este Archipiélago, ha sido perteneciente y pertenece en el día a la Provincia una parte del continente, cuyo límite al Norte, según autos que se hallan en esta oficina, y oficios del Gobernador de Valdivia, es el de río Negro o Maypué que está a los 40 grados 48 minutos de Latitud, extendiéndose al sur la costa que pueda determinarse a punto fijo su límite por allá; siendo los partidos de Maullín, Carelmapu, y Calbuco los que se hallan en la costa firme³⁰.

En definitiva y por decreto de ley la Provincia de Chiloé es creada el 30 de Agosto de 1826, que determinó la división administrativa del territorio en departamentos o partidos que van a reemplazar la antigua división por curatos, establecidos en el periodo hispánico. Esto en realidad sólo en el papel, ya que los nuevos departamentos respondieron más a los lugares habitados y concentración de población, en especial alrededor de las capillas, que de una planificación estratégica. Estos departamentos correspondieron a los de San Carlos, Carelmapu (Carelmapu y Maullín), Chacao, Calbuco, Dalcahue, Quenac, Quinchao, Castro, Lemuy y Chonchi. A cada uno de ellos correspondía el poblado cabecera del mismo nombre, aunque no todos se podía designar con el nombre de pueblo o villa, debido a las condiciones y escasa población reunida³¹.

De los departamentos, un importante número de ellos la integraban las islas desperdigadas por todo el territorio, de las cuales las habitadas encontramos las de Achao o Quinchao, Lemuy, Quehuy, Chelin, Linlin, Llignua, Quenac, Meulin, Cahuache o Caguach, Alao, Apiao, Chaulinec, todas ellas ubicadas frente al pueblo de Castro, las Islas Chauques, frente a Tenaún; Calbuco, Llaichua, Quenu, Tabon, Abtao, Chiduapi y Huar en el departamento de Calbuco, y, al sur, Tanqui, a la que puede se añadir Caylin, o como se le denominaba también El fin de la Cristiandad. De las mencionadas, se agregan las islas de Quinchao y Lemuy, las que se encontraban bastante pobladas³².

La mayor parte de la población de la Provincia vivía dispersa por los campos, de la misma forma como se encontraban a fines del siglo XVIII. La verdad es que muy poco había cambiado en la sociedad insular luego del proceso de integración de este territorio a la República, en especial durante la primera mitad del siglo XIX. Es tal vez uno de los aspectos en el cual podemos afirmar que existe una clara continuidad en la estructura y formas de vida colonial, donde la transformación ha sido sólo política más que social. El modo de habitar disperso en los campos y a orillas de la costa, se debió en gran parte a la gran densidad de bosque presente al interior de la Provincia, la presencia de recursos marinos fundamentales para la dieta de los habitantes, pero también al escaso desarrollo de la vida urbana en todo el territorio, a pesar de las políticas centralistas de los Borbones por civilizar a la población a través de medidas que permita aglutinar a la población en centros urbanos, como es el caso de la fundación de la villa militar de San Carlos en la década del 80' del siglo XVIII.

³⁰ A.N.I.CH. Vol 75. Carta del Intendente Santiago Aldunate al Director Supremo Ramón Freire. San Carlos marzo 6 de 1826. Foja 16.

³¹ Barrientos, Pedro, Historia de Chiloé.

³² Parker, P: Narrative of the Surveying of H.M.S. Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836; Volumen II; Edit. Henry Colburn; Londres; 1839.

Con respecto al número de la población según los antecedentes entregados por las autoridades al mes de diciembre de 1826, se puede observar un total de 42.290 habitantes en toda la Provincia de Chiloé, cifras bastante superiores a las entregadas por el historiador Rodolfo Urbina, para fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Según el historiador hacia el año 1789, una de las últimas mediciones y más fidedignas realizadas por el gobernador Francisco Hurtado de Mendoza, entregó un total de 26.697 habitantes. De estos 11.617 era población indígena y 15.080 de origen español³³. Hacia 1819 el cabildo de Castro habría entregado una cifra de 40 o 50.000 habitantes, número que ante los ojos de Rodolfo Urbina, son claramente alterados debido a intereses de la autoridad por instalar un colegio de misioneros³⁴. Ambos datos si son comparados, nos entregan una diferencia de un 66%, situación claramente difícil de comprender entendiendo el contexto de crecimiento normal de la población para el periodo.

Por otra parte si lo analizamos con los datos del censo de 1832³⁵, que nos entrega un total de 43.832 almas en toda la Provincia, podemos señalar que los datos entregados por el intendente para 1826 no se encuentran lejanos a la realidad, existiendo una diferencia mínima entre ambas mediciones. Si observamos la tabla número 2 podemos concluir que la mayor concentración de población la encontramos en los sectores e islas cercanas al departamento de Castro, en la zona que conforma el extenso archipiélago de Chiloé. Para los años siguientes, la población muestra un aumento considerable tomando las mediciones de los años 1875, 1885, 1895 y 1907, demuestran un crecimiento de al menos el 13% de en las distintas mediciones. Según los datos del CENSO del año 1885 la población de Chiloé se distribuía el 71% en zonas consideradas rurales, y un 29% en las zonas urbanas.

TABLA N° 1: POBLACIÓN DE LA PROVINCIA DE CHILOÉ 1875 – 1907 POR DEPARTAMENTO.

| Departamentos | 1875 | 1885 ³⁶ | 1895 ³⁷ | 1907 ³⁸ |
|---------------|---------------|--------------------|--------------------|--------------------|
| Ancud | 22.290 | 24.327 | | 26.639 |
| Castro | 30.435 | 35.020 | | 46.005 |
| Quinchao | 11.811 | 13.873 | | 16.975 |
| total | 64.536 | 73.420 | | 88.619 |

Fuentes: Censos de población, años 1875,1885, 1895 y 1907.

Una de las primeras dificultades que debe hacer frente la administración, es la de “superar” el aislamiento y la distribución desigual de la población a través de la accidentada geografía. En efecto, la gran mayoría vivía en las zonas costeras o bordemarinas, a espaldas de una selva

³³ Urbina, Rodolfo; Población indígena, encomienda y tributo en Chiloé: 1567-1813. Política estatal y criterios locales sobre el servicio personal de veliches y payos; Edit. PUCV; Valparaíso; Chile; 2004; Pág-72.

³⁴ Urbina, Rodolfo; Periferia Meridional Indiana. Chiloé en el siglo XVII; Edit. UCV; Valparaíso, Chile; 1983; Pág. 39

³⁵ Repertorio Chileno; Censo 1832; Imprenta Araucana; Santiago, Chile; 1832; Págs. 171-172.

³⁶ Oficina General de Estadísticas de Santiago; Sexto Censo Jeneral de la Población de Chile 26 de Noviembre de 1885; Imprenta de “La Patria”; Tomo I; Valparaíso. P.10.

³⁷

³⁸ Comisión del CENSO.

boscosa prácticamente impenetrable. Charles Darwin, uno de los científicos que nos ha dejado una detallada información de la Isla de Chiloé, en su viaje de exploración a bordo del Beagle describe de la siguiente forma el contexto escénico del Archipiélago y que es extensible a gran parte del territorio:

Toda esta parte oriental de Chiloé presenta el mismo aspecto: una llanura entrecortada por valles y dividida en isletas; el todo recubierto por una impenetrable selva verde negruzca. En la costa, algunos campos roturados rodean las chozas, de techumbres muy elevadas.³⁹

Respecto a la situación de las islas del interior podemos imaginar una realidad no muy distinta a la descrita, con escasa población diseminada en ranchos a grandes distancias una de las otras y con escasas comunicaciones, en especial durante los meses de invierno, cuando la inclemencias del clima obliga al habitante a recluirse al calor del fogón.

En esta realidad tenemos que la vida bordemarina es prácticamente la forma de vida por excelencia, donde los territorios interiores de la isla y del continente, son prácticamente inexplorado. Sólo son visitados por los hacheros, quienes viven del corte de la madera para la construcción de vivienda o del alerce en la parte continental del Archipiélago. En este sentido, otro importante informante de la época, como Vicente Pérez Rosales nos informa:

No podemos decir nada sobre el interior de las tierras de la provincia de Chiloé. No ha sido visitado, porque es literalmente imposible, sin trabajos preparatorios i dispendiosa, penetrar a través de las inmensas selvas vírgenes que cubren el suelo. Casi toda la población está alineada a lo largo de las costas de las islas, en una zona de menos de una milla de ancho, término medio; i las necesidades de una agricultura descuidada siendo ampliamente satisfechas por el poco terreno que el hacha i el fuego han puesto a su disposición en los linderos de los bosques, no han dado el trabajo de visitar el resto de la comarca.⁴⁰

Los grandes bosques que dominaban gran parte de la geografía de la provincia determinó y complejizó tanto el reconocimiento del territorio, como las comunicaciones entre los mismos departamentos de la provincia. Tanto las vías fluviales y terrestres, se veían alteradas con la llegada del invierno, y que por lo tanto, gran parte del año la población se mantenía en una situación de aislamiento total.

No fue fácil por ejemplo para la administración local, realizar el primer proceso eleccionario de Diputados y la elección de la Asamblea Provincial, según el decreto del 10 de Septiembre de 1826. El proceso tomó por lo menos dos meses en su organización. "El motivo por el cual no pueden ejecutarse las elecciones y instalarse la Asamblea dentro de más corto tiempo - señala el intendente - es en parte a la dificultad por la distancia y el aislamiento de varios partidos, que componen el Archipiélago"⁴¹.

³⁹ Darwin, Charles. Op.cit. Pág. 156.

⁴⁰ Perez Rosales, Vicente; op.cit. pág. 276.

⁴¹ A.N.I.CH. Vol 75; Informe al ministerio del Interior. Noviembre 22 de 1826.

A lo expresado debemos agregar las profundas dificultades de las autoridades locales, por tener comunicación con el resto del territorio nacional, y en especial con las autoridades centrales. Estas comunicaciones eran en extremo difíciles en especial en la primera mitad del siglo XIX, debido preferentemente a los escasos recursos con que cuenta el Estado, y de los que cuenta también la propia provincia.

Una preocupación que se ve reflejada en las constantes quejas de las autoridades respecto al apoyo requerido a las autoridades centrales, en especial en cuanto a auxilios y otros recursos necesarios para el buen funcionamiento de la administración en Chiloé. El Intendente menciona lo que sigue:

En este mismo momento, estando listo para salir de aquí el Bergantín Nacional, acaba de llegar de Valparaíso el Bergantín, Pacífico, que no trae ninguna comunicación para el gobierno, pero sí, noticas de parte de los individuos, que han venido, así como correspondencia particular, que no hay buque en Valparaíso pronto a aprontarse para venir a esta por cuenta del Estado, con los ausilios que se ha pedido de aquí, y que en la realidad son tan precisos que la falta de ellos reduce a todos los empleados en esta a la suma miseria por mejor decir hasta el grado de desesperación. No quiero decir con eso, que el afecto indicado existe por lo que toca a nosotros como individuos porque somos chilenos, y me dirijo a tales; por eso bajo el aspecto del interés, y del bien público, así como de nuestra existencia política⁴².

Una de las formas para conocer con mayor detalle el estado del territorio en relación a la administración del Estado, podemos tomar como ejemplo los informes o memorias entregados por los Intendentes de la Provincia al Ministerio del Interior. Estas memorias junto con informar respecto a los avances en funciones tan diversas como las comunicaciones, oficinas públicas, situación de las guardias y el ejército, etc, también entrega luces de las problemáticas con que se enfrenta la administración con respecto al territorio y su geografía. El año 1854 el intendente José Rondizzoni, muestra su preocupación respecto a la situación de la Provincia:

Difícilmente en ninguna fracción de la República se presenta a la autoridad un campo más vasto que Chiloé para introducir mejoras i marchar por la vía del progreso; pero difícil es también que haya un pueblo que carezca tanto de medios de acción como este i donde se tenga que luchar con todo género de dificultades para llevar a cabo cualquier negocio al interés público...". Continúa su informe diciendo - Tardío es sin duda el tiempo en que esta provincia pueda por sí encaminarse a su adelanto i engrandecimiento; pero no por esto es menor acreedora a que el Supremo Gobierno continúe dispensándoles con eficacia e intereses los auxilios necesarios para sacarlo de la postración en que yace i para que ocupe el lugar a que es llamado por su vasto territorio, por sus ricos e inagotables montañas, por sus hermosos i apacibles canales i por varios otros dones naturales que su suelo posee i que desde una manera silenciosa pero elocuente que con

⁴² A.N.I.CH; Vol. 75; Comunicación del Intendente José Santiago Aldunate al ministro del Interior Manuel José de Gandarillas; Diciembre 8 de 1826. F.53.

el andar de los tiempos el archipiélago de Chiloé será mui distinto de lo que es en el día.

43

Debemos comprender, de lo informado por el Intendente, que la situación de la Provincia hacia mediados del siglo XIX, no se diferenciaba a lo que existía previamente a la “integración” forzada a la República. La pobreza y la estagnación, eran elementos que dificultaban las acciones del propio Estado para implementar efectivamente la administración, y esta situación claramente se traducía en un escaso control del territorio y de sus habitantes por parte del gobierno local. Lo que significaba una dependencia absoluta de las remesas y aportes directos del Estado, que como lo mencionamos anteriormente, no tenía los recursos necesarios para sostener todos los requerimientos de un vasto territorio como lo era la Provincia de Chiloé.

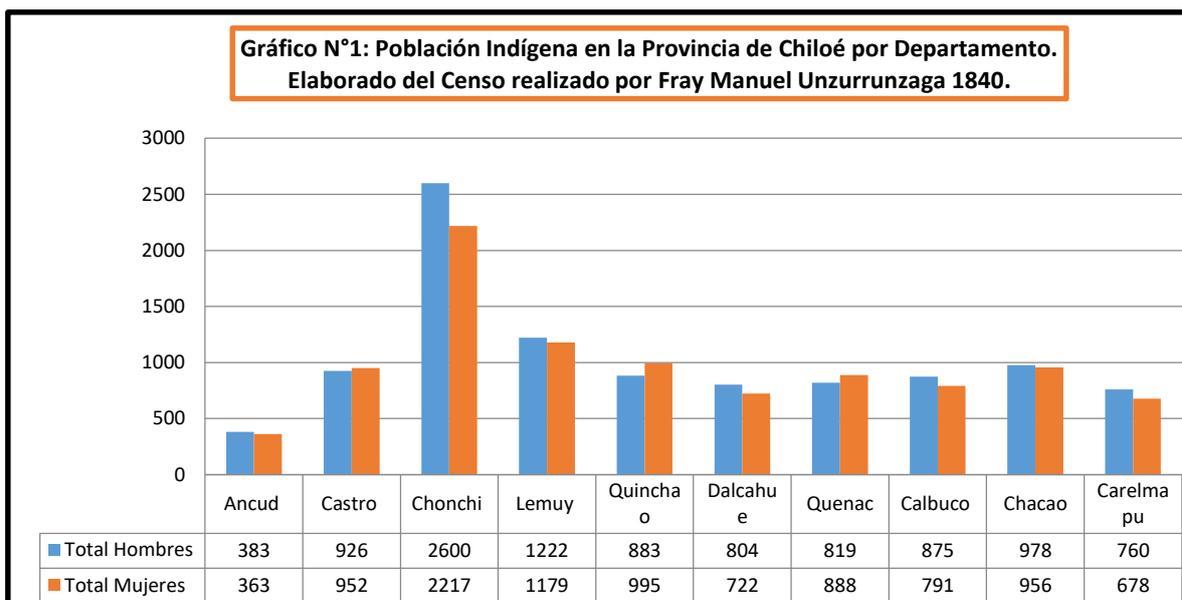
| Tabla N°2. Población Indígena, españoles y mestizos en la Provincia de Chiloé por Curatos. 1840 | | | |
|--|-----------|----------------------|--------|
| Curatos | Indígenas | Españoles y mestizos | Total |
| San Carlos de Ancud | 746 | 3.404 | 4.150 |
| Castro | 1.878 | 6.662 | 8.540 |
| Calbuco | 1.666 | 4.334 | 6.000 |
| Achao | 1.878 | 4.986 | 6.864 |
| Chacao | 1.934 | 8 | 1.942 |
| Quenac | 1.707 | 1.293 | 3.000 |
| Lemuy | 2.401 | 2.919 | 5.320 |
| Tenaun | 1.526 | 2.110 | 3.636 |
| Carelmapu | 1.438 | 162 | 1.600 |
| Chonchi | 3.017 | 188 | 3.205 |
| Queilen | 1.800 | 0 | 1.800 |
| Total | 19.991 | 25.967 | 45.958 |

Fuente: A.M.I. Vol. 169

45

⁴³ A.N.I.CH. VOL 251. Memora del Intendente José Rondizzoni respecto a todos los ramos de la administración. Ancud Mayo 10 de 1854.

Existen sólo algunas referencias a la población Williche de Chiloé respecto al número de su población y distribución territorial. Uno ejemplo de ello es el Censo realizado por el fraile Manuel Uzurrunzaga, para el informe realizado para el gobierno central, sobre las misiones en el territorio de la Concepción, Valdivia y Chiloé. Los datos entregados son interesantes ya que permite dar cuenta de que la población Williche continuaba siendo, de una proporción considerable, con respecto a la población no indígena. En la tabla N°2 se puede observar que la población Williche estaba distribuida en mayor medida en las zonas rurales, y que existían zonas de mayor concentración indígena, en especial los departamentos de Lemuy y Conchi, mientras que en las zonas urbanas como Castro, Ancud, Calbuco y Achao, existía mayor población española o mestiza.



46

Fuente: A.M.I. Vol. 169

Junto con lo anterior, el Fraile Uzurrunzaga informa sobre la situación de las diversas familias Williche en las misiones católicas. Señala que gran parte de la población indígena de Chiloé, habla el español tanto como el veliche, aunque prefería utilizar el idioma natal. En este contexto, también señala la necesidad de concentrar a la población indígena en Pueblos, que permita civilizarlos y cristianizarlos. En este contexto señala:

Reduciéndolos a pueblos en sus mismas tierras, para lo cual además de las medidas que el Gobierno tuviese a bien a adoptar, representa la proporción de haber entre ellos habitantes blancos que sirviesen de ejemplo para la formación de los pueblos⁴⁴

Las propuestas de reducción de población indígena, en espacios determinados a civilizarlos, se vinculaba al proyecto de la construcción de la ciudadanía. En este sentido era necesario concentrar, para controlar y de esta forma generar en la población indígena, la legitimación del modelo de Estado Moderno. Si bien el proyecto del fraile no prosperó, si su discurso sobre la

⁴⁴ A.N.M.I. VOL 169. Informe de fraile Manuel Uzurrunzaga al Supremo Gobierno. Valdivia 8 de Marzo de 1840.

necesidad de “blanquear” el territorio de Chiloé de todo aquello que tenga “resabios” del mundo Williche.

3.- INDEPENDENCIA, MODERNIDAD Y CIUDADANÍA: DE LA NEGACIÓN REPUBLICANA DEL INDÍGENA AL RECHAZO POR EL NUEVO ORDEN.

Desde la llegada de las fuerzas del ejército Chileno y la posterior anexión de la Isla de Chiloé a la República, los esfuerzos por la construcción de la Nación política en Chiloé y el proceso formativo de la ciudadanía, significó el despliegue de una serie de dispositivos de control, disciplina y de aprendizaje republicano, destinado a generar una conciencia de Nación al interior de la población indígena del territorio. Los actos públicos republicanos, la integración al ejército, a la Guardias Cívicas, las misiones evangelizadoras, y la escuela republicana, son diversas instituciones que buscaban de alguna forma la “civilización” de las costumbres, y de esta manera generar una homogenización cultural del territorio insular.

La transición del Estado Monárquico Español al Estado-Nación Chileno, fue percibida de forma diversa por parte de la población local. Mientras que para la elite, herederos de los antiguos encomenderos ahora transformados en comerciantes de madera, significó la mantención de sus anteriores prerrogativas al tomar rápidamente cargos públicos de administración del Estado, y la continuidad de sus negocios, tan desigual para la población más empobrecida. Sin embargo, para la población indígena y mestiza del bajo pueblo, las políticas tanto a nivel central como local, significó la ruptura de una serie de privilegios que mantenían durante el periodo monárquico, en especial para los caciques de los diversos territorios de los antiguos pueblos de indios.

Analizaremos a continuación la relación entre la población indígena, la respuesta de los caciques locales principalmente, y las instituciones que se encuentran “mediando” entre el Estado y el “indio” en Chiloé. Para ello analizaremos a partir de diversas fuentes documentales, las reacciones de los caciques y población indígena, respecto a las acciones del Estado y las políticas locales de intendentes y gobernadores al interior de la Provincia, lo que nos permita comprender de mejor forma las respuestas que desde el mundo indígena se generaron a partir de la instalación del Estado Chileno. Para lo anterior nos enfocaremos principalmente en la institución de las milicias cívicas, el enrolamiento forzado al ejército y otras medidas administrativas de control sobre la población.

Estado e indígena en Chiloé del siglo XIX. Proceso de persuasión y rechazo del nuevo orden.

Para fines del siglo XVIII la institución de la Encomienda llegaba a su fin, sin embargo y como bien lo señala el historiador Rodolfo Urbina, las relaciones de dependencia y la distancia entre los señores y la población indígena se mantuvo por largo tiempo (Urbina; 2004). En este contexto los Williche de Chiloé siguieron siendo los agentes principales de la economía colonial, al ser quienes se dedicaban principalmente a la extracción del alerce, en diversos puntos de Chiloé continental, que eran transados en los puertos de desembarque, para ser cambiados por productos que los antiguos encomenderos establecían como pago (Marino, Mauricio; 1985).

Para cuando estallan los procesos de independencia, la vida del habitante de Chiloé se mantenía inalterada respecto a las condiciones coloniales a las que había sido sometida. Si bien la

encomienda había desaparecido como institución, aún se mantenían las prácticas de los grupos dominantes para someter a la población veliche a trabajos precapitalista o de intercambio desigual. Aunque dentro de los antiguos cavíes – luego transformadas en encomiendas de indios - aún se mantenían cierta autonomía escasamente alterada por la incapacidad del Estado Monárquico de generar un control de toda la población chilota. Las autoridades cacicales se mantuvieron a pesar de las transformaciones políticas, lo que sin duda fue un factor que a largo plazo incomodó a la elite en su proceso de establecimiento del nuevo orden republicano.

Con el fin del proceso bélico de anexión de Chiloé, y que fuese sellado por medio del denominado “Tratado de Tantauco” el 14 de enero de 1826, deviene la transición política del antiguo al nuevo orden. En él las partes beligerantes comandadas por Ramón Freire para el lado Chileno, y de Antonio Quintanilla, de la monarquía española, establecieron la tregua permanente y se declararon los lineamientos que se deberían seguir, con el fin de dar paso al establecimiento del nuevo Orden Político. En una primera etapa de anexión se establecieron diversas acciones tendientes a generar el ambiente propicio en la población recién “integrada”, para favorecer la adhesión al ideario republicano, y de esta forma establecer las bases de la construcción social de la Nación. El tratado en este contexto puede ser entendido como un texto esclarecedor respecto al ideario de la elite nacional, y como estrategia de recolonización a través del concepto integrador de ciudadanía, en ella señala lo que sigue:

1°.- La provincia y archipiélago de Chiloé con el territorio que abraza y se hallan en poder del ejército real, será incorporado a la República de Chile como parte integrante de ella, y sus habitantes gozarán de la igualdad de derechos como ciudadanos chilenos⁴⁵.

48

Este primer artículo no realiza una diferencia entre población indígena y no indígena, siendo la primera aproximadamente el 50% de la población total de la Provincia. Este hecho marca la primera acción por parte del Estado de homogenización de la población en la construcción del nuevo ciudadano en Chiloé. Es el primer acto de negación republicana del indio, de los cuales le sucederán otra serie de actos de negación y subordinación de la población indígena del territorio.

Durante los primeros años de la anexión de Chiloé, una de las tareas más importantes que debió enfrentar las autoridades del Estado, fue la de mantener el orden al interior del territorio, y generar un proceso de persuasión en la población con respecto a la legitimidad del propio Estado Chileno y del nuevo gobierno. Las acciones del primer intendente de Chiloé el coronel del ejército José Santiago Aldunate, fueron en esta línea. A través de su secretario el sueco Daniel Forelius⁴⁶, se redactaron autos que fueron llevados por todo el territorio a escasos días de

⁴⁵ Tratado de Tantauco firmado el 18 de Enero de 1826. En: http://chiloe1826.cl/?1826_nota=tratado-de-tantauco

⁴⁶ “**FORELIUS Daniel**. Noble sueco, sirve primero como auditor general del ejército sueco, luego secretario del mariscal francés Bernadotte, nombrado Rey de Suecia en 1810. Una tragedia amorosa en Estocolmo terminando en un duelo donde recibe una grave herida lo obliga a exiliarse a Chile donde llega en 1820. Entra inmediatamente en el ejército patriota en el cual alcanza el grado de mayor. Participa en el seno del batallón dirigido por Santiago Aldunate a la expedición libertadora al Perú en 1823. En 1826, se desempeña como secretario del intendente de la provincia **de Chiloé**, el mismo Aldunate, e inicia allí un vasto plan educativo primario. Nombrado senador-propietario por Chiloé en el Congreso Constituyente

firmado el tratado, y que es firmado por todas las autoridades locales en los diversos partidos de la recién creada provincia. Este señala:

La Provincia de Chiloé, aunque la última en los Estados sud americanos que ha quedado bajo el yugo español, no por eso ha dejado como los demás de sentir el valor de sus derechos políticos, ni de tener los mismos deseos de verlos realizados, y ahora afirmada su libertad con el triunfo del 14 del actual en el campo de bellavista, todo debido a los **heroicos** esfuerzos de la República de Chile, de la cual este Archipiélago como adyacente y por motivos de intereses comunes es naturalmente una parte integrante; llegando el deseado momento de declarase solemnemente y espontáneamente su independencia por el gozo de los naturales y vecinos, declaramos bajo los auspicios de la Divina Providencia lo siguiente:

- 1.- Que de hecho y por derecho somos naturales ciudadanos de la República de Chile.
- 2.- que por consiguiente somos independientes del dominio del Rey de España, su Nación y cualquiera otra potencia extranjera.
- 3.- Que nos obligamos a sostener esta declaración con nuestras vidas y propiedades. Y para que sea Pública y a todo el mundo conste esta muestra junta y firme determinación lo firmamos en la provincia de Chiloé⁴⁷.

En este sentido, y unido a lo anterior, la nueva máxima autoridad de la Provincia, José Santiago Aldunate, informa la toma en conocimiento del Acta de Independencia, señalando que los “habitantes le han firmado gustosos y llenos de entusiasmo”⁴⁸. Los efectos de la guerra de independencia en la población Chilota, llevó a que muchos de las principales autoridades adhirieran con facilidad a las pretensiones “integradoras”, aunque nos atreveríamos a decir que más por efecto del temor que por convicción. Era necesario para ello, del apoyo de referentes de autoridad tradicionales, que permitiera persuadir a la población de los beneficios del nuevo modelo. Un claro ejemplo de ello, es el ferviente apoyo realizado por el sacerdote del departamento de Calbuco, Ramón Camilo de Lorca, quien en el acto de Juramento de la Independencia, y en presencia de gran parte de los habitantes y de las nuevas autoridades, haya señalado lo siguiente:

Amados Parroquianos: mi corazón lleno de la mas de la complacencia os anuncia la sublime verdad de que vuestro destino y vuestra suerte futura lo ha firmado el Señor

del 4 de julio de 1826 al 22 de junio de 1827, dicha elección es declarada nula en razón de su estatuto de extranjero y es reemplazado por Manuel Matta y Vargas. Diputado por Chiloé en las asambleas provinciales de 1826, ejerciendo desde el 25 de enero de 1827 hasta enero de 1828. De tendencia liberal, no acepta las consecuencias de la derrota de Lircay y es luego implicado, cuando se desempeña como ayudante del estado mayor del cantón de Quillota, en el asesinato de Diego Portales en 1837. Arrestado, condenado a muerte por el Consejo de Guerra de Tabolengo el 3 de julio, es fusilado el mismo día”. En Puigmal, Patrick.: “Diccionario biográfico y prosopográfico de los militares napoleónicos durante las campañas de la independencia de Argentina, Chile y Perú (1810-1830)”; Centro Diego Barros Arana, DIBAM, Santiago, diciembre de 2012.

⁴⁷ A.N.I.CH Vol 75 Manifiesto a los habitantes de Chiloé. Daniel Aurelius. 8 de febrero de 1826, Foja 10.

⁴⁸ A.N.I.CH. VOL 75. Carta de Santiago Aldunate al Ministro del Interior. 8 de febrero de 1826, Foja 9.

director de la República de Chile don Ramón Freire general en jefe del Ejército que felizmente ha dado la libertad a este archipiélago. Ningún interés ha conducido a S.E ni al valiente ejército y escuadra de su mando más que el de sacarnos de la obscuridad, del olvido y de la servidumbre en que había estado sumergido desgraciadamente por espacio de tres siglos bajo el Gobierno Español". Continúa. "La libertad que gloriosamente hemos adquirido es en beneficio que la divina providencia nos ha dispensado por ella hemos recobrado la plenitud de nuestros sagrados derechos por ello vuelvo a decir nos elevamos de una igualdad que hace los hombres semejantes.⁴⁹

La alusión del sacerdote a la "obscuridad, el olvido y la servidumbre", son conceptos utilizados insistentemente en los discursos anti-hispanistas que desde la elite afloraron como herramienta de persuasión. No es contradictorio comprender que la religión, y en este caso los sacerdotes, sean utilizados como vehículos discursivos de "integración", en la medida que se comprendía a la sociedad chilota como profundamente religiosa. Es por ello que la preocupación por falta de sacerdotes en los distintos departamentos de la provincia, haya alertado al Intendente de la necesidad de cubrir los cargos con ayuda del Ministerio de interior. En este contexto señala:

Por comunicación oficial y particulares he expresado repetidas veces al supremo gobierno la necesidad que hay aquí de algunos sacerdotes. Remito ahora de nuevo esa petición, advirtiéndole que los pocos que existen no son bastantes para las necesidades de la provincia, y que mucho menos por contener ella tantas dificultades por su localidad y clima, suplicando a VS al mismo tiempo que a la mayor brevedad se remitan diez o doce sacerdotes que son indispensables por ahora.

La Religión y el progreso de la opinión de la sagrada causa que defendemos, exigen imperiosamente que los sacerdotes que sean destinados hoy a esta provincia, tengan entre otras, estas dos cualidades indispensables: Patriotismo convencido y probado y virtudes morales.⁵⁰

No es extraño en este caso comenzar a comprender que el proceso de "integración" deba necesariamente requerir de nuevos elementos simbólicos y discursivos, que permitieran la construcción de una conciencia Nacional. Es tal vez como se señaló anteriormente, la integración de los elementos simbólicos del Estado con elementos propios de las fiestas tradicionales religiosas, lo que llevó a un extremo mayor el proceso de sobre-imposición de discursos, que permita en esta forma validar los sistemas de dominación desde el Estado. Este complejo proceso en que se mezclan discursos modernos con elementos tradicionales, fue utilizado por el Estado y la elite local, por ejemplo con la aprobación de la Constitución de 1828.

La Constitución en este caso, se la tomó prácticamente como un nuevo elemento "sagrado" el cuál fue leído en gran parte de los departamentos de la Provincia, donde se desarrollaron prácticas simbólicas propias de las fiestas religiosas Chilotas. Esta mezcla de sobre-imposición discursiva se ve claramente en lo señalado por el Gobernador de Dalcahue, en carta al Intendente de la Provincia:

⁴⁹ A.N.I.CH. Vol 75. Discurso del cura Párroco de Calbuco. 2 de Febrero de 1826.

⁵⁰ A.N.M.I.VOL 75; El Intendente de Chiloé al Ministro del Interior; San carlos Enero 30 de 1829.

...estando la mayor parte de habitantes reunidos, se promulgó la citada constitución, leyéndose toda en alta e inteligible voz, para lo cual se previno anticipadamente un tablado vestido de laureles, y su mesa con el adorno posible, en la que se puso un Santo según la Instrucción Suprema: la constitución fue conducida por el cabildo desde Dalcahue a Tenaún, habiéndose adornado el ejemplar del modo más decente, y al llegar fue recibido por mí, acompañado de toda la oficialidad de este Batallón de Milicias y demás funcionarios públicos, con repiques de campanas hasta entrarla en la Casa donde se depositó, puesta en una mesa bien adornada según permite este lugar. La tarde anterior de la publicación se hizo un paseo con todos los ciudadanos y funcionarios y el día de la promulgación se hizo otro igual con el mismo acompañamiento, sacándose el código de su depósito, y conduciéndose al tablado, donde se leyó, según se ha dicho; después de hecho el juramento, se echaron muchos vivas a la constitución con repique de campanas, repitiéndose las aclamaciones con general alegría y aplauso de todo el concurso. Asimismo se iluminaron por tres noches las calles y casas principales de la villa, vistiéndose de laureles, y por dos noches se tubo baile costado por el cabildo y oficiales del batallón.⁵¹

Como hemos señalado, los elementos simbólicos y discursivos integrados al territorio, buscaron ser herramientas para la construcción social de la Nación desde arriba, en la incesante búsqueda de que la población criolla e indígena logre transformar sus referentes de identidad por los nuevos. Sin embargo, estas acciones no fueron, como veremos más adelante, tan efectivas en cuanto a su impacto en la mentalidad de la población indígena y la anhelada fidelidad de la población fue claramente dificultada por la obstinada lealtad al modelo monárquico. En este sentido, no es difícil comprender lo que el historiador hispanista Mariano Torrente manifiesta en su obra, respecto a los chilotes:

El generoso i noble comportamiento de unos i otros ha sabido conservar en aquellos habitantes los primitivos sentimientos de obediencia i adhesión á la madre patria: las ideas revolucionarias por lo tanto no han podido arraigarse en este suelo; su triunfo ha sido momentáneo, i los chilotes serán siempre realistas por más que se les quiera contrariar su nombre voluntad con el artificioso sebo de la seducción y engaño con que los disidentes han propagado su contagio.⁵²

Son palabras que visualizan los aspectos de un proceso poco alentador para los proyectos de la Elite frente a la construcción de la identidad nacional en suelo chilote. Y es que la férrea defensa del territorio y resistencia al proceso de independencia, por parte de los habitantes de Chiloé desde los años 1812 a 1826, llevaron a generar una constante resistencia simbólica y de acción frente a las presiones de los patriotas. La *seducción* con que la elite buscó transformar el sustento de la identidad indígena, debió utilizar nuevas herramientas a parte de las meramente discursivas.

⁵¹ A.N.M.I VOL 75; El gobernador de Dalcahue al Intendente de la Provincia de Chiloé. Dalcahue, Noviembre 21 de 1828.

⁵² Torrente; Mariano; Historia de la revolución Hispanoamericana; Imprenta de Moreno; Madrid, España; 1832; Pág. 557.

La preocupación de las autoridades por el proceso de construcción de la nueva ciudadanía en Chiloé, fue a toda vista uno de los proyectos fundamentales. Toda vez que se tenía noticia de que un gran número de población indígena, estaban poco resueltos a aceptar al nuevo gobierno, incluso nos atreveríamos a señalar que esa fidelidad hacia el monarca español, se mantuvo prácticamente durante todo el siglo XIX. Tal vez no era sólo la simpatía por el monarca, sino también por la profundización del colonialismo interno, y de las nuevas lógicas de dominación en el territorio.

Uno de los primeros testimonios del rechazo al modelo político por parte de la población Williche, sea el relato de Charles Darwin el año 1835, quien en sus memorias recoge los malos tratos entregado por parte de los “chilenos” a los indígenas, quienes a respuesta de ello señalan:

Nuestros acompañantes, muy corteses con nosotros, trataban a los indios como esclavos más que como hombres libres. Les ordenaban que nos trajeran provisiones y nos entregaran sus caballos, sin dignarse decirles lo que les pagarían, ni siquiera si les pagaría algo” a lo que responden los indígenas diciendo - “nos tratan así porque somos pobres indios ignorantes: pero eso no ocurría cuando teníamos un rey”. Sus lamentaciones nos parecieron justificadas⁵³.

El año 1834 nuevamente el Beagle y Adventure recalcan en el puerto de Ancud. Su capitán Robert Fitz-roy⁵⁴, elaboró un informe detallado de su visita a Chiloé, el cual narra de forma clara el rechazo y descontento de la población indígena con respecto al nuevo orden republicano. Un ejemplo de ello es el relato de su experiencia al encontrarse con un cacique a la altura de Lemuy. Este encuentro aclara el rechazo con el trato recibido por parte de los chilenos, en cuanto a ser enrolados forzosamente a las guardias nacionales para trabajar en la compostura de caminos y puentes de la Provincia. En este contexto Fitz-roy señala lo siguiente:

En Lemuy se encontró con una pequeña piragua⁵⁵ con sólo tres hombres dentro, que se encontraban en su camino desde Castro a Quelan. Habían caminado por toda la isla de San Carlos, donde habían estado trabajando en el nuevo lugar, que todos los “milicianos” (‘Todo hombre nativo sin discapacidad está inscrito en la milicia local, y por lo tanto obligados a trabajar hasta desactivada por enfermedad). Estaban obligados de ir cada uno de a dos semanas: una parte de los cuales se permitía el viaje. Estos tres habían trabajado ocho días, encontrándose en todo y no recibir sueldo, dos eran viejos: uno más de sesenta años de edad, y el tercero era el más viejo hijo del hombre. Todos ellos declamado contra el llamado 'patriotas' (chilenos) muy vehemente, y le pidió repetidamente cuando se podría esperar a ver la bandera española izada de nuevo. El anciano había sido un **cacique**,

⁵³ DARWIN 354-355

⁵⁴ (Ampton Hall, Suffolk, 1805 - Norwood, Surrey, 1865) Marino y astrónomo británico. Ingresó en la Armada inglesa en 1819. Como comandante del bergantín Beagle (1828), exploró las costas de América del Sur alrededor de la Patagonia y Tierra del Fuego (1828-1830). Efectuó una segunda expedición, con Charles Darwin a bordo, a Cabo Verde, costas de Sudamérica, estrecho de Magallanes, islas Galápagos, Tahití, Nueva Zelanda, Australia, Maldivas y Mauricio (1831-1836). Narró ese viaje en dos volúmenes publicados en 1839. Posteriormente fue gobernador de Nueva Zelanda (1843-1845).

En: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/fitzroy.htm>

⁵⁵ Dalca.

y bajo la autoridad española se hizo cargo de la guardia de la casa y un pequeño grupo de hombres, en la punta Centinela: sino directamente a los españoles fueron derrocados le hicieron un miliciano-"**no para luchar, "dijo," pero para trabajar**". Si cualquier obra pública estaba en marcha, un grupo de milicianos recibieron la orden de que, en sus respectivos turnos, y si el comandante tenía un amigo que obliga, que quería un trabajo, que ordenaría a un hombre a trabajar en ello para una semana, cuando otro ocuparía su lugar, y así sucesivamente. Para estos servicios no se les da paga. El anciano dijo que se les pagaba en dinero por cada servicio realizado bajo el gobierno de los españoles, y casi no podía hacer creer que no había perspectivas de su regreso.⁵⁶

Otras observaciones que realiza Fitz-Roy sobre el mundo indígena es que en especial los indígenas de sur oeste de Castro e y las de Cucao, eran comandadas por los caciques de cada territorio, y que ellos tenían una posición generalizada sobre su rechazo al gobierno chileno.

Los indígenas manifestaban su descontento al teniente Sullivan – relata Fitz-Roy-, con el nuevo gobierno de la independencia; deseaban el régimen monárquico, porque con él se creían más felices y prósperos. Indígenas y criollos protestaban de los llamados patriotas y preguntaban al teniente Sullivan cuándo llegaría el día de ver flamear nuevamente la bandera española. Había por entonces en el Archipiélago un servicio autoritario y la lucha consiguiente al cambio de gobierno, en pugna con el régimen pasado.⁵⁷

53

El relato de Fitz-Roy no es el único de las múltiples quejas de los indígenas de Chiloé respecto a los "patriotas", a quienes se les culpaba de las miserias a las que la "raza india" fuera sometida desde el ingreso de las fuerzas militares chilenas a territorio insular. Este hecho, invisibilizado claramente por la historiografía oficial, marca una línea de acción política de la población indígena sobre la construcción del Estado en Chiloé.

⁵⁶ Fitz-Roy, Robert: Narrative of the Surveying of H.M.S. Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836; Volumen II; Edit. Henry Colburn; Londres; 1839; págs. 385-386. (Traducción del autor).

⁵⁷ 110

Imagen 1: Chozas en Chiloé. Martens Cornad⁵⁸.



Uno de los aspectos que más llama la atención respecto a los procesos de construcción de la nueva ciudadanía en Chiloé, es el hecho que no existen referencias o muy pocas al mundo Williche en las fuentes consultadas, tanto de la Intendencia de Chiloé, Gobernaciones, ministerio de guerra, etc. Existe un silencio en los primeros años, como estrategia de integración del mundo indígena. Un aspecto relevante es por ejemplo el hecho ocurrido el año 1844, cuando el Intendente de la Provincia de Chiloé Domingo Espiñeira decreta extinta la investidura de caciques, situación que refleja la violencia colonial con que actúa la élite frente al mundo Williche.

54

No admitiendo la constitución de la república diferencias entre sus hijos, y declarándose por ella ciudadanos chilenos a todos los nacidos en el territorio, no deben subsistir las denominaciones odiosas de españoles y tampoco de naturales que mantienen fuertemente arraigadas en esta provincia las antipatías más funestas entre las gentes blancas y las de color. Mucho menos debe tolerarse el carácter de **caciques** en que se ha investido a algunos vecinos del departamento de Calbuco, en contravención del ilustrado y patriótico decreto de 28 de enero de 1826 que se publicó en todos los pueblos de Chiloé. En consecuencia, declaro:

1º Queda extinguida la investidura de caciques con que aparecen varios individuos del departamento de Calbuco. El gobernador de dicho departamento recogerá los nombramientos de los caciques y los remitirá originales a esta intendencia; haciendo entender a los que los exhiban, cuan ridículo es no dejar aquellas **denominaciones que ya**

⁵⁸ Ruka en Chiloé, en el cuadro una familia

nada expresa en el actual estado de cosas, para la de ciudadanos,
cuyas prerrogativas gozan de toda su plenitud, y que sabrán apreciar
debidamente con el progreso del país y de las luces.⁵⁹

No es menor también lo ocurrido con el caique Cosme Antil, quien fuera heredero directo del cacique Bernardo Guenchur, y que en el mes de Septiembre del año 1864 en el Contexto de la Guerra contra España, sea acusado por el General de la Comandancia de Armas de la Provincia, Don Basilio Urrutia como conspirador contra la causa de la patria. En un informe detallado el Comandante Urrutia, expone los hechos de los que el cacique Antil, fuera constantemente acusado de conspirar contra la causa de la República; en este, llama la atención que Damian Antil se convirtiera como señala Urrutia, en tinterillo, elaborando una serie de cartas dirigidas a la Reina de España y otros a diversos personajes de la elite local, con el objetivo de entregar su respaldo a la corona y denunciar las acciones del Estado Chileno en contra de los indígenas de Chiloé. Sus actos de “rebeldía” son conocidos el año 1856 cuando:

... se denunció a Antil como conspirador en favor de España, i al aprehenderlo, se encontraron en su poder dos solicitudes dirigidas a la Reina en que hacía ver el Estado de atraso i de pobreza en que por causa del Gobierno patrio estaba la clase indígena i el deseo de ésta de que la España recobrase sus antiguos dominios, varia cartas firmadas por él como “procurador jeneral” dirigida a los “mayores de la provincia” que son los hechiseros o brujos de los que formaba parte i con quienes se entregaba a las prácticas supersticiosas de la brujería: se le encontró igualmente un cajón conteniendo diversos objetos de pretendidos hechisos. Remitido al Intendente con estos antecedentes, se le impuso el castigo correccional de seis meses de presidio.⁶⁰

Destacamos en este punto la vinculación del cacique con la “Recta Provincia” u organización de Brujos, que fuera conocida años posteriores a los hechos cuando se da el famoso juicio a los Brujos de Chiloé. Si bien los datos señalados no nos permiten generalizar el hecho de la vinculación entre los caciques del territorio de Chiloé y la Recta Provincia, es importante destacar que esta organización territorial indígena aplicaba justicia y controlaba la vida de muchas familias.

Tres años más tarde, en el contexto del levantamiento de Pedro León Gallo en Copiapó el año 1859, Antil solicita a Don Juan Oryarzún.

...a quien no conocia con paquete que contenia una carta particular de Antil en la que preguntaba “si el jeneral Gallo que peliaba en el norte defendia la bandera española i si el Jeneral Barrientos tenia parte en su movimiento.” Había además en el mencionado paquete un acta en que se trataba del mal trato que la clase indígena recibia del Gobernador Sánchez i del deseo de este que se estableciese otra forma de Gobierno, i una lista escrita por Antil como de cien individuos indígenas, que se suscribían para este objeto con su respectiva cuota. Estos documentos que, segun las declaraciones de F F, contenian una série de disparates, que sirvieron de

⁵⁹ A.N.I.CH VOL 14; decreto que prohíbe el nombramiento de caciques en Calbuco, 11 enero de 1844

⁶⁰ A.N.M.I: Oficios recibidos (1855-1864). Comandancia de Armas de la Provincia de Chiloé Basilio Urrutia a la Corte Marcial sobre sumario al cacique Damian Antil. Noviembre 1864.

diversión a los que los leyeron, estimándoles como orijinalidades de un loco, se han perdido.⁶¹

Es interesante en este sentido lo actualizado que se encontraba el cacique Antil de los hechos que ocurrían en las partes más alejadas de Chile, lo que da cuenta de su conocimiento o manejo de información, no común de los habitantes de la época. También da cuenta de la relación tensionada del mundo indígena con las elites locales, y quienes detentaban el poder administrativo del Estado.

El 24 de Septiembre de 1865 el naciente Estado Chileno, declara la guerra a España, producto de una serie de hechos acaecidos en el Perú y que repercutieron en la estabilidad política de toda la región. En este contexto se desplegaron fuerzas navales en diversas zonas del país, las que llevaron a una victoria final, sin dejar de lado los importantes daños dejados en Valparaíso producto del bombardeo del puerto. En Chiloé, la revuelta de la Guerra contra España, significó un gran movimiento de la población para la defensa de todo el territorio. Se levantaron decretos de enrolamiento forzado a las Guardias Nacionales, y se crearon las Guardias costeras, las que fueron creadas el año 1865 por decreto del Intendente.⁶²

Consta también que en los últimos meses ha corrido diversos lugares en que habitan algunos indígenas ¿apisonándose? con éstos i ablandoles entre otras cosas, “los males que habia ocasionado especialmente a la clase indígena el establecimiento del Gobierno Patrio”; que “estaban pobres i se les obligaba a pagar muchos derechos”; “que vivian mucho mejor bajo el Gobierno Español que mui pronto debería establecerse en Chile;” “que los Casiques recuperarían sus antiguos dominios”; “que les traían de España casquillos (bastones de casiques) títulos i uniformes”; que él (Antil) sería general i tendría bajo su dominio toda esta América;” “que asi ¿hubo? conquistándolos para ayudar al restablecimiento del Rei;” “i que tenía ya conquistados con este objeto a muchos indígenas”.

El año 1870 el capitán de fragata Francisco Vidal Gormáz (1837-1907), hidrógrafo de la armada, en sus viajes de reconocimiento a la isla de Chiloé y Llanquihue, observa no con menos impresión este anhelo por parte de los indígenas del territorio de la vuelta de que el monarca español retomara el poder en Chiloé. En su visita a la isla de Puluqui, que en ese momento pertenecía al departamento de Carelmapu, señala lo siguiente:

Los indios de la isla Puluqui (indios tan solo por su tipo característico i su ignorancia, pues todos hablan el español ignorando el huilliche, su antiguo idioma) tienen aun mui **arraigadas sus simpatías por el monarca español**, i “esperan por horas, segun su propia espresion, que el reí de España venga a visitarlos i a **hacerlos cambiar de bandera**; pues así, dicen, se lo ofrecieron los de las fragatas, cuando estuvieron en Tabon. Largas conversaciones que hemos tenido con algunos de ellos, sobre todo en Llaicha, con un indio vecino de la isla Tabon que se espresaba con increíble entusiasmo i una fe ciega sobre la próxima venida del monarca, nos han convencido

⁶¹ A.N.M.I: Oficios recibidos (1855-1864). Comandancia de Armas de la Provincia de Chiloé Bacilio Urrutia a la Corte Marcial sobre sumario al cacique Damian Antil. Noviembre 1864.

⁶² A.N.CH.M.I. VOL478 (1865-1868). Decreto del Intendente sobre formación de Guardia Costa. Ancud 1865.

de la ridícula esperanza de esos desgraciados seres, no menos que de las causas de que provienen sus simpatías por el régimen monárquico.⁶³

3.- LA REDUCCIÓN DE LA TIERRA WILLICHE SIGLOS XIX Y XX.

En el primer cuarto del siglo XIX, y de la mano de los procesos independentistas que se comenzaron a originar en América Latina, Chile se vio envuelto en una serie de conflictos por la administración política del país. En este proceso que involucró a la élite criolla en contra de la administración de la Corona Española, significó una época de cambios no sólo políticos, sino que también afectó en lo económico y en la estructura social de aquel entonces. En este sentido las comunidades indígenas también se vieron involucradas en la emancipación, ya sea de manera directa o indirecta.

Hacia el año 1823, los caudillos criollos habían logrado erradicar en un gran porcentaje la presencia española en Chile continental, pero no así, en la parte insular del sur del país, específicamente en la Isla de Chiloé.

En 1823, Chiloé sigue bajo el dominio español, y gran parte de las decisiones que se tomaban en la Isla, obedecían a los intereses del Gobierno Español, he ahí que éste último comenzará un proceso de reconocimiento de tierras indígenas, los que serían conocidos como los “potreros indígenas”.

Estos potreros, principalmente fueron entregados a través de títulos en la parte sur de Chiloé, teniendo como primera característica que sus deslindes fueron señalados por sus propios habitantes, dentro de los cuales se incluían terrenos abiertos, semilimpios y también extensos bosques. Quien estuvo a cargo de llevar a cabo esta tarea fue Santiago Gómez (Comandante constitucional de Chonchi y Queilen, además de un agrimensor y al Secretario del Cabildo (de quienes no se detallan nombres); estas labores fueron asignadas por el Gobernador Antonio Quintanilla con el fin de reconocer los territorios de la Costa de Payos para hacer la entrega oficial de los títulos de potreros-realengos a nombre del Rey de España.

Durante los meses de septiembre, octubre y noviembre de 1823, se llevó a cabo el proceso de reconocimiento y entrega de tierras a las comunidades indígenas, las cuales hasta los días de hoy ocupan, pese a los cambios que se irán produciendo durante el resto del siglo XIX y también durante gran parte del siglo XX.

En el sector de Compu se reconocieron las tierras para el Cacique Miguel Inaicheo, en Guaipulli se le entregó potrero a Manuel Millalonco, en Güequetrumao a los Paines, en el sector de Coldita a Mariano Llancahuen, así también en Yaldad los reconocimientos fueron para Gonzaga y Bautista Colivoro, y también en Guildad-Coinco para los Raimapu “para que lo gocen a nombre del Rey” (Molina y Correa, 1996:14-16). Todos estos títulos fueron entregados a través de un documento con el fin de asegurar su posesión, además de pagar aproximadamente entre 10 a 15 pesos en la Caja Real de San Carlos de Chiloé, trámite que fue realizado en el año 1825.

⁶³ Vidal Gormáz, Francisco; Exploración de la costa de Llanquihue i Chiloé. Practicada por orden del Supremo Gobierno. Santiago de Chile. Imprenta nacional. 1871.

Sobre la base de lo anterior, es necesario hacer hincapié en que, todas estas entregas de títulos fueron realizadas bajo la jurisdicción de la Corona Española, cuestión importante de recalcar, ya que, hacia el año 1826 la provincia y el archipiélago de Chiloé pasaron a formar parte de la naciente República de Chile, logrando así anexionar este territorio a la soberanía chilena. El porqué de la importancia de recalcar lo anterior, se debe principalmente a los temores que originó la llegada de una nueva administración política que podía desconocer los títulos recibidos por el Gobierno Español. Sin embargo, las propiedades españolas e indígenas habrían quedado protegidas por el Tratado de Tantauco firmado en enero del año 1826, en el cual en su artículo 6° señala que “Los equipajes, propiedades y demás bienes, así muebles como raíces, de todos los individuos del ejército real serán inviolablemente respetados” y en el artículo 7° “Lo serán igualmente los bienes y propiedades de todos los habitantes que se hallan actualmente en esta provincia”⁶⁴.

En función de esto, el cambio de administración, parecía abogar por los derechos de los títulos que poseían los indígenas, pese a que durante los años venideros esta situación comenzaría a presentar los primeros problemas con la aparición de la denominada Ley Freire que afectaría principalmente al reconocimiento de tierras Williche.

La incorporación de Chiloé a la República de Chile, no sólo significó la unión territorial bajo una misma nación, sino que también implicó cambios importantes, dentro de lo cual podemos destacar que, durante la década de 1820, el Estado centró sus esfuerzos en delimitar los territorios nacionales para así poder ejercer la soberanía que buscó plasmar la élite dirigente en el centro del país. Para ello, las primeras labores que se produjeron con la denominada Ley Freire de 1823, apuntaron al deslindar las propiedades individuales, indígenas y las estatales con el fin de rematar todo terreno que fuera declarado fiscal.

Es por esto que, entre 1829 y 1837 se produjo un nuevo proceso de mensura de terrenos Williche que contempló desde Calbuco hasta el sur de la Isla de Chiloé, otorgando alrededor de 21655,3 cuadras a más de dos mil indígenas, quienes habitaban mayoritariamente islas pequeñas.

Una vez finalizado este proceso, una parte importante de Chiloé pasó a ser considerada como parte del Estado, el cual más adelante comenzó a entregar concesiones a las municipalidades para rematar las tierras y conjuntamente iniciar el poblamiento de estos terrenos con la venida de inmigrantes europeos. Estos se concentraron principalmente en el norte y centro de la Isla, pero poco a poco comenzaron a desplazarse hacia la parte sur de Chiloé, donde se ubicaban los potreros Williche, iniciando un enfrentamiento que avanzó paulatinamente y que afectó directamente a los indígenas que vivían en esa parte de la Isla Grande de Chiloé.

Estas concesiones fueron entregadas en extensos terrenos, para colonos que quisieran poblar, lo que el Estado consideró como terrenos baldíos. Dentro de los primeros decretos que autorizaron la concesión de tierras, aparece en la última década del siglo XIX, la adjudicación de Juan Tornero quien recibió gran parte del territorio centro-sur de Chiloé el que constituía casi un 70% de las tierras estatales (Molina y Correa, 1996:17).

⁶⁴ El documento completo se encuentra disponible en: http://chiloe1826.cl/?1826_notas=tratado-de-tantauco

Iniciada la primera parte del siglo XX, la situación sobre la propiedad de la tierra en Chiloé comienza a presentar ciertas particularidades, que tienen que ver con dos elementos.

Primero, observamos que se comienza a realizar una inscripción fiscal a partir de 1900 que tiene como objetivo establecer lo que el Estado denomina como la mensura de tierras fiscales, con la finalidad de detener la especulación que se llevó a cabo durante gran parte del período comprendido entre 1823 y 1900, el cual es uno de los momentos más cruciales en la constitución de la propiedad en Chiloé. Todo esto, va de la mano con las apropiaciones y usurpaciones, que se llevaron a cabo en el siglo XIX por particulares inescrupulosos, siendo una cuestión –aparentemente- prioritaria el terminar con las propiedades fraudulentas, a través de la inscripción de lo mensurado⁶⁵.

Segundo, tiene estrecha relación con la formación de las sociedades latifundarias, que tienen origen en una primera instancia en Quellón, específicamente en el año 1900 donde aparece la Compañía Exportadora de Maderas liderada por un alemán de apellido Mayer proveniente de Hannover y, la Fábrica de Destilación de Alcohol de Madera⁶⁶. Ambas tienen intenciones claras: conseguir acciones y derechos de las sucesiones Williche en Chiloé, para a partir de ello, extender sus terrenos (Molina y Correa: 1996).

En este proceso de apropiación de fundos indígenas, vemos como se da pie a la formación de las grandes propiedades, a través de mecanismos que se repiten en otras provincias como ocurrió en Valdivia, Osorno y Llanquihue, las prácticas son las auto-adjudicaciones de tierras, en las que se produce la especulación, entrega de concesiones, y como mencionamos con anterioridad, la formación de sociedades latifundarias.

Es en este último punto donde es necesario hacer hincapié en los traspasos que se generan, por ejemplo, en 1904, donde Juan Tornero entrega la cesión de la Sociedad Austral de Maderas a Guillermo Acuña, el cual se irá renovando en el tiempo, lo que dará como resultado a un nuevo proceso de apropiación de los fundos Williche, donde aparecerán nuevas sociedades.

Adicionalmente a los mecanismos de usurpación que mencionamos con anterioridad, tanto particulares como sociedades, comienzan a desarrollar una serie de compras fraudulentas, ya que, en la mayoría de los casos, se realizaba la compra de sólo una parte de los derechos Williche, para más adelante hacer pasar dicha compra como parte de un todo, es decir hacerse de la posesión de acciones y derechos de todo el predio. Estas acciones además, tuvieron lugar gracias a la acción del Juez de Compromisario.⁶⁷

Este juez tiene la particularidad de que realiza su labor bajo los intereses de particulares, es decir, cada compra fraudulenta que se realizó durante este período iba de la mano con alguna

⁶⁵ En este proceso de mensura los fundos de Coigüin, Guaipulli, parte de Güequetrumao y parte de Yaldad quedan incluidos como terrenos fiscales.

⁶⁶ Es necesario considerar la existencia previa de la Sociedad Austral de Madera, siendo Juan Tornero quien se adjudicó la cesión en 1890, obteniendo gran parte del centro-sur de Chiloé.

⁶⁷ “El Juez Compromisario es un juez partidario, nombrado al efecto para que en un acto público adjudique a las partes interesadas los bienes que se subastan. Este es nombrado de común acuerdo por las partes, y su fallo produce efecto legal, lo que permite posteriormente la inscripción en derecho de la propiedad en el Conservador de Bienes Raíces, obteniendo el título de dominio”. (Molina y Correa, 1996:21)

artimaña, por ejemplo, se realizaban subastas privadas en las que el Juez otorgaba las tierras a las sociedades que se encontraban interesadas.

La gran mayoría de las compras que se realizaron en la parte sur de Chiloé, fueron entregadas a la Sociedad Austral de Maderas, a través de estas prácticas, en donde se presentaba un solo postor, el cual ofrecía siempre los precios mínimos. Es así, como más adelante a estas adjudicaciones, el siguiente paso era la inscripción en el Conservador de Bienes Raíces. De esta forma la Sociedad Austral de Maderas logra hacerse de una parte importante de las tierras Williche de la parte sur de Chiloé, adquiriendo los fundos Coigüin de Compu y Coldita en 1906, más adelante el fundo Yaldad en 1907, así como los fundos forestales de Asasao, Inio y Quilanlar en Quellón; además de Pío-Pío en Queilén, como también el fundo Coinco en el año 1907 (Molina y Correa, 1996:23).

Prácticamente todas estas cesiones son realizadas bajo el nulo conocimiento de los Williche, puesto que, cuando se realizaban los avisos, éstos eran efectuados en el diario local de Castro (La Voz de Castro), siendo muy difícil acceder a dicha información, dado que la gran mayoría de las comunidades Williche se encuentran alejadas de Castro, que era el lugar donde se publican carteles (como ocurría en la Notaría de la misma ciudad) y se entregaba información respecto a estas adjudicaciones. Esto genera lógicamente que no exista oposición alguna, dado el desconocimiento de los Williche respecto a lo que estaba ocurriendo con sus fundos, y por ende, éstos no asistían a las subastas. Sobre la base de lo anterior es que, se dio lugar a compraventas (fraudulentas) de tierras por cantidades absurdas de dinero y a usurpaciones legales. (¿analfabetismo?).

En este sentido, las comunidades Williche de la parte sur de Chiloé, señalan al Estado como responsable, de la situación que les aquejaba. Lo anterior se debió principalmente a que, al momento de declarar estos territorios como fiscales, con la aparente finalidad de “protegerlos” de la especulación, de los fraudes y de la expansión de particulares, se generó el efecto contrario. A qué nos referimos con esto, a que se permitió el avance latifundista a través de la conformación de un territorio privado, aun sabiendo y conociendo la existencia de un número importante de personas en las comunidades Williche, que poco a poco fueron siendo arrinconados en sus propios predios, para más tarde ser prácticamente expulsados de sus propias tierras.

En función de lo anterior José Bengoa en su texto “La memoria olvidada” señala que:

Los Mapuche-Williche de las comunidades actuales asocian a este hito la pérdida de sus tierras, el traspaso de estas al Fisco y el inicio del pago de impuestos. Hasta la actualidad, las comunidades del Sur de la Isla Grande demandan la reparación de dicha gestión, presentando como argumento el que sus legítimos propietarios jamás vendieron sus propiedades, sino que el Estado, en el ejercicio de sus funciones, fue el ente que las sustrajo de su dominio (Bengoa, 2004:539).

Adicionalmente, ya hacia el año 1914 la Sociedad Austral de Maderas logra apoderarse de una parte importante de las tierras Williche, y para lograr evadir cualquier tipo de juicio, proceden a realizar la reinscripción de los fundos adquiridos; para de esta forma hacer las inscripciones totales de los fundos Asasao, Inio, Quilanlar, Coldita Continente, Coldita Isla, Yaldad, Coinco,

Coigüin y Pío-Pío, dejando de lado las inscripciones parciales que habían logrado hasta ese entonces (Molina y Correa, 1996:23).

Esto significó que, al haberse realizado la reinscripción general de dichos fundos, más adelante se le solicitó al juez que prohibiera cualquier nueva inscripción hecha por personas extrañas al poseedor que estuviera dentro de cualquier límite de ellos. Todo esto generó que la Sociedad Austral de Maderas, adquiriera un poder muy importante en la Isla, pasando por alto cualquier título Williche y marginalizando a las comunidades a espacios territoriales cada vez más pequeños (Bengoa, 2004:540).

A partir de 1918, se comienza a desarrollar un nuevo escenario, que tiene que ver con lo que denominaremos como los traspasos de los fundos Williche. La Sociedad Austral que fue una de las más beneficiadas durante este período enfrentó una liquidación, lo que significó que fuera sucedida a la “Comunidad Quellón” conformada por la Sociedad de familias Braun-Blanchard (la cual se encontraba hasta ese entonces en Punta Arenas) y también por la familia Díaz-Contardi (que se encontraba ubicada en Santiago). Así, la Comunidad Quellón lograría hacerse de una extensión territorial de 306.430 hectáreas, de las cuales unas 85.700 hectáreas pertenecían a los fundos Coigüin, Yaldad, Coldita y Coinco (Molina y Correa, 1992:16). Para el año 1925, la Comunidad Quellón entra en un proceso de liquidación, y es en este mismo año donde se da origen a la Sociedad Explotadora de Chiloé, quienes recibieron los antiguos potreros Williche, para más adelante en 1928 inscribirlos en la Notaría en la ciudad de Castro. Lo anterior tiene como objetivo asegurar que dichos terrenos sean reconocidos como parte de la Sociedad, despojando e invisibilizando al Williche de sus tierras. Todo esto como un presagio ante la inminente creación del Ministerio de la Propiedad Austral y la creación de la ley del mismo nombre en el año 1931.

En función de lo dispuesto en el decreto de ley número 1.600, con fecha 30 de marzo de 1931, se dio inicio a un nuevo proceso sobre la constitución de la propiedad. En este las comunidades Williche tuvieron una participación distinta a lo que ocurrió en 1900 con la inscripción fiscal, teniendo un rol más activo en la participación de este mismo. La ley en su título II, artículo 3, señala que: “Las solicitudes sobre reconocimiento de dominio, se presentarán a las oficinas de la Propiedad Austral, y en los departamentos donde no las hubiere, a las Intendencias o Gobernaciones. En este último caso, se remitirán a la brevedad posible, a la correspondiente Oficina de la Propiedad Austral”.⁶⁸ Para comprender mejor lo anterior, es necesario considerar que esta nueva ley buscó revalidar títulos a través de la documentación que tenían los Williche, invocando y presentando los antiguos títulos de realengos, que habían sido ignorados por años por el Estado y las autoridades locales⁶⁹. En por esto que, como medida preventiva, la Sociedad Explotadora buscó todo tipo de medios para revalidar los derechos que habían usurpado y que los hicieron acreedores de un gran poder territorial en la zona, en este sentido la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos indígenas señala que la Sociedad Explotadora:

⁶⁸ Para revisar la ley completa, esta se encuentra disponible en el siguiente enlace: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=246010>

⁶⁹ Adicionalmente se buscaba el cese en el cobro de impuestos territoriales que el Estado llevaba aplicando hacia las comunidades Williche por años.

[P]resenta sus títulos ante el Ministerio de Tierras, a fin de que tal como había sido hasta ese momento, la repartición estatal le diera el visto bueno y pudiese así adquirir la exclusividad del dominio de los fundos en disputa. Ello como un primer paso para luego, al momento que se decidiese la explotación de los predios, desalojar a sus ocupantes y lograr, en consecuencia, lo que hasta ese momento no tenía, la posesión material de las tierras indígenas (CVHNT, 2003:471).

En este sentido, la Ley de Propiedad Austral indicaba que, para la revalidación de títulos, éstos se debían probar a través de la posesión de títulos de dominio que, tuviesen una situación clara y definida de los límites de sus predios para así, poder hacer valer su reconocimiento. Todo lo anterior debía ir acompañado de una copia del título de dominio, certificado de inscripción con el nombre del solicitante, además de planos y deslindes del predio. Esto tenía como finalidad demostrar que existía ocupación material directa o a través de otros comuneros, por un plazo mínimo de diez años, en el cual se hubiesen realizados trabajos y mejoras para hacer del lugar “productivo”.

Para lograr la revalidación, existía un plazo de 3 meses en el cual se buscaba acreditar dichos títulos, pero con el correr del tiempo este plazo se fue postergando y extendiendo cada vez más. Posterior a esto, se llevaba a cabo el estudio legal de la Comisión Fiscal, que desarrollaba un informe mediante el cual y a través de Decreto Supremo, se ejecutaba la aceptación o negación de las escrituras en relación con el Fisco, concediendo un plazo de 6 meses para apelar cualquiera fuese la resolución en sus respectivos Juzgados de Letras.

El problema que se generó fue que, la Ley de Propiedad Austral con el paso de los años, no dio ningún tipo de solución, muy por el contrario, sólo agudizó el problema. Esto principalmente se debe a que, no sólo no revalidó ninguno de los antiguos títulos de realengo a las comunidades Williche, sino que además, ratificó y favoreció en sus demandas a la Sociedad Explotadora de Chiloé, ignorando cualquier solicitud Williche, volviendo a repetir las antiguas prácticas de negación e invisibilización hacia los pueblos indígenas, que han caracterizado al Estado chileno desde los inicios de la República. Ante este escenario, el pueblo Williche, nuevamente quedó desamparado, indefenso y desprotegido.

Como resultado, los fundos Yaldad, Coinco, Coldita Isla y Continente fueron reconocidos para la Sociedad Explotadora de Chiloé en un gran porcentaje. Los terrenos que no fueron reconocidos como parte de la Sociedad quedaron en posesión del Fisco, dejando sin ningún derecho a las comunidades Williche. Considerando estos antecedentes, el Estado reconoció para la Sociedad Explotadora una enorme cantidad de terrenos, donde podemos destacar que, hacia 1938 Yaldad sumó 13.989 hás., que pasaron a formar parte de la Sociedad antes mencionada.⁷⁰

Aun cuando la Ley de Propiedad Austral desconoció la validez de los títulos Williche, éstos en vez de bajar los brazos y decaer, comenzaron a reorganizar su estructura interna y es aquí donde la organización Williche comienza a tomar un nuevo rol, un rol más protagónico, en el cual sus representantes iniciaron una activa defensa de los derechos territoriales Williche.

⁷⁰ Exceptuando 1490 hás., que más adelante en 1943 se le compensaron con una superficie aproximada de 6570 hás., las que sumadas a las 13989 hás., dieron como total 20149 hás.

A medida que se fueron consolidando los latifundios en el Sur de Chiloé, dentro de éstos quedaron los fundos Williche de Coldita y algunos de Yaldad, lo que llama la atención de esta situación es que la Sociedad Explotadora de Chiloé dejó los fundos sin mayores actividades productivas, salvo por las tierras que fueron trabajadas por las familias Williche (quienes realizaron actividades silvo-agropecuarias), las demás tierras sólo concentraron grandes espacios de bosque. A partir de 1956 la Sociedad Explotadora de Chiloé establece una sociedad con una compañía franco-sueca y con Braun Ménendez para crear la Sociedad Forestal y Ganadera de Chiloé, más conocida como FOGACHIL. Pese a esta nueva alianza, los resultados que esperaban no fueron los idóneos, principalmente por el estado en el que se encontraban los fundos (prácticamente sin mayores trabajos) lo que generó que la producción fuese escasa, teniendo que ser liquidada en el año 1962. Pese a la ruptura de esta asociación, las Sociedades franco-suecas permanecieron y se quedan con los fundos de Inio y Quilanlar con una extensión aproximada de 102700 hás., y por su parte la Sociedad Explotadora de Chiloé mantuvo los fundos de Coldita, Yaldad, Coinco y Asasao (Molina y Correa 1996: 28).

Para ese entonces, en la década de 1960, Chile comienza a vivir lo que se conocería más adelante como la Reforma Agraria, donde se producen grandes cambios en lo que respecta a la estructura agraria tradicional, donde Chiloé no estuvo exento de este asunto. Es por ello que, pese a que ninguno de los fundos se vio afectado, la puesta en marcha de este proceso de Reforma Agraria fue considerada como un peligro para las posesiones de estas empresas asociadas. Es así que, en 1968 deciden vender los fundos en su totalidad, siendo comprados por un conde francés llamado Timoléon de La Taille, quien pasó a ser el único propietario de estos fundos.

Ya hacia 1977 Timoléon de La Taille fundó la Compañía Forestal de Chiloé, más conocida como FORESCHIL, la cual tenía como principal objetivo la producción de maderas para su posterior exportación. No obstante, esta compañía sufre el mismo destino que su predecesor y no tiene buenos resultados, para lo cual de La Taille en conjunto con sus socios crearon una nueva empresa, la Forestal Chiloé Sociedad Anónima con el fin de realizar traspasos de fundos con FORESCHIL, para especular financieramente. Ante esta situación Molina y Correa señalan que:

Las dificultades financieras se resuelven por la vía de la enajenación y “saneamiento” de las tierras. En efecto, en 1980, FORESCHIL procedió a subdividir en bloques y partes los fundos Yaldad y Coldita, en la perspectiva de venderlos, e inició un juicio contra la comunidad Incopulli de Yaldad que ocupaba sus propiedades y donde las familias tenían sus posesiones heredadas, compradas y ocupadas desde largos años. El juicio pretendía el desalojo como manera de quedar sin impedimentos para realizar las operaciones comerciales, a lo que se opusieron los comuneros, llegándose finalmente a acuerdo con intervención de la Gobernación de Castro y la Oficina de Bienes Nacionales, para que se midieran pequeñas porciones de terrenos que ocupaban y se les entregaran títulos gratuitos de dominio, en virtud del Decreto Ley N° 2695 de 1973 sobre regularización de la propiedad raíz (1996:29).

Una vez que se regularizó la situación de la propiedad, FORESCHIL comenzó a liquidar los fundos, logrando venderlos en 1991, en un gran porcentaje a Hawarden Limitada, quedando de La Taille con sólo una parte del fundo Yaldad.

Pese a las constantes exigencias de restitución de los fundos al Fisco por parte de las comunidades Williche, el Estado sólo se limitó a entregar algunos títulos individuales⁷¹. Recién en 1980 con la venta de tierras fiscales y según el Decreto Ley 3568 relacionado con la división de tierras indígenas modificó la Ley Indígena N°17729 de 1972, pasando el Ministerio de Bienes Nacionales al Departamento de Asuntos Indígenas de INDAP los fundos de Coigüin, Guaipulli y Güequetrumao, con el fin de subdividirlos entre las familias Williche, dando títulos individuales, los que fueron entregados entre 1982 a 1986, iniciando un nuevo proceso de subdivisión de la tierra (Molina y Correa, 1996:30).

⁷¹ En la década de 1980, comienza a tomar fuerza la organización de Caciques de la Butahuillimapu, donde se exige la restitución y legalización de los antiguos títulos de tierras, buscando tener autonomía y poder hacer uso de los suelos a través de los derechos de explotación, pero también respetando el territorio. Uno de los principales actores fue José Santos Lincoman, quien en 1978 reconstituyó la organización de los Cacicados Williche tras haber estado paralizada después del Golpe Militar de 1973.

Informe Actas de Consultas Indígenas en la butawapichilwe

Resumen

El presente informe se propone interpretar hermenéuticamente tres actas que refieren al proceso de consulta indígena realizado por el Ministerio de Desarrollo Social, Ministerio de Arte y Cultura y el Ministerio del Medioambiente. El objetivo principal es elucidar cuáles son las características que las comunidades indígenas resaltan sobre tres líneas de análisis que se consideran primordiales para la comprensión de los territorios como son los conceptos de: Territorio – Memoria e Identidad, con el propósito de dar cuenta de los aspectos discursivos que sostienen las comunidades y que hemos seleccionado mediante dos procesos: (1) recurrencia o número de veces en que se repite un mismo tópico y (2) carga significativa o aspectos que surgen por su nivel de ruptura o quiebre en el desarrollo discursivo.

Las herramientas metodológicas que se emplearán guardan relación con el análisis hermenéutico del discurso, basándonos principalmente en Ricoeur (2000) y sus consideraciones sobre el concepto de memoria y Santos (2010) con los principios epistemológicos de una hermenéutica diatópica.

Introducción

El territorio es un aspecto central de este estudio, porque se expresa como un elemento que atraviesa toda la discusión planteada en las distintas consultas indígenas analizadas⁷², siendo un factor trascendente para el conocimiento mapuche.

Algunos aspectos generales que surgen previo a los antecedentes específicos, es que hay un **saber ancestral compartido** emanado de la cultura mapuche, sin embargo, ello no implica que toda la idea sobre el territorio indígena se presente de la misma forma. Si bien existen preocupaciones comunes al territorio, los mapuche no se entienden como un pueblo homogéneo, sin matices y sin diferencias entre las distintas zonas que habitan. Un ejemplo claro de aquello es la expresión discursiva que responden a un pueblo común (el mapuche), pero que sus demandas pertenecen a las comunidades Mapuche-Williche, haciéndose evidente ciertos distintivos territoriales. Ello se manifiesta también en aspectos que surgen de la discusión territorial ocurrida en la zona de Chiloé, donde el espacio marítimo está incorporado en la totalidad de los argumentos; situación que no es ajena a los demás sectores consultados, pero que toma ribetes aún mayores en el territorio archipelágico.

Una segunda característica general es la visión y descripción de un territorio distinto al planteado por la cosmovisión occidental. En lo que respecta al desarrollo de este informe, se dará cuenta de un tipo de territorio que incorpora aristas espaciotemporales como son el espacio aéreo, marítimo, suelo y subsuelo como referentes físicos del territorio, no obstante, ellos no son los únicos ni probablemente los más relevantes. La concepción de fondo que subyace a todo el contexto es que los elementos reconocidos como materiales (la tierra en sí) está imbricada a otras dimensiones intangibles; así los aspectos espirituales y culturales del ser humano forman **un solo territorio recursivo e interdependiente** (Llanten, 2011) reconocido por el pueblo mapuche en la noción de Folil Mogñen.⁷³

66

1. Características del territorio Mapuche-Williche

El primer componente que analizaremos son las nociones de territorio en los discursos emanados de las actas del proceso de consulta indígena. Es preciso, antes de aquello, realizar una salvedad en torno al tratamiento del concepto de memoria, elemento fundamental para el entendimiento del territorio (Rivera, 2015) ya sea como rasgo metodológico que activa y conecta con un determinado lugar o como relatos situados del pasado que se incorporan al imaginario territorial (Ther, 2006).

⁷² El presente análisis está basado en 3 Actas del proceso de consulta indígena, perteneciente al Ministerio de Desarrollo Social, Ministerio de Arte y Cultura y el Ministerio del Medioambiente.

⁷³ Este concepto mapuche hace referencia a la "diversidad de vidas" y fue transcrito y traducido al castellano en las actas del Ministerio del Medioambiente (pp. 575).

Se infiere de la lectura y análisis de las actas, que la memoria no fue un elemento que se incorporara como herramienta metodológica para la comprensión o definición del territorio mapuche, pues no figura en la descripción metodológica previa a la sistematización de los documentos de ninguno de los ministerios y tampoco se evidencian preguntas que apunten a gatillar aspectos específicos de la memoria ancestral mapuche. Ello explicaría en gran parte, el por qué no figuran las ceremonias y rituales indígenas como aspectos relevantes de la identidad Mapuche-Williche, situación que desarrollaremos más adelante en el apartado dos de este informe.

Por otra parte, sin embargo, hay un antecedente específico que fue posible identificar en las actas del proceso constituyente de Chiloé sobre una demanda recurrente que apunta al concepto de memoria, correspondiente a uno de los aspectos físico del territorio. Este refiere a los **terrenos del Parque Tantauco**, el cual se erige como una marca discursiva relevante que expone el reclamo sobre los derechos de recuperación de tierras vendidas sin considerar al pueblo Williche, levantándose como un lugar específico vinculado a la relación territorio y memoria histórica. Se considera como antecedente hermenéutico, que dicha marca discursiva emerge como una excepción al tópico de memoria por la omisión metodológica que desprendemos del proceso de consulta.

En este contexto, por tanto, la memoria la consideraremos como un elemento implícito al territorio, pues no podemos quedar ajenos a su relevancia, mas, tampoco nos es posible delimitar sus características específicas en estos discursos por su taxativa omisión. Es decir, entendemos que la memoria mapuche fue parte del proceso de enunciación de los discursos, aunque no haya sido un factor explícito de los argumentos inmediatos.

Lo anterior nos permite concebir, sin duda, que la discusión territorial comienza por el **conflicto epistemológico** entre la cultura mapuche y el estado chileno. Así lo demuestran los argumentos esgrimidos por las distintas comunidades consultadas, quienes plantean la contraposición existente en la noción de territorio proveniente desde la cosmovisión occidental, señalando que “no incluye el espíritu del territorio mapuche”⁷⁴. Esta idea incorpora aspectos que permiten inferir algo más; la cultura mapuche reclama sobre la definición, entendimiento y descripción del concepto de territorio que rige actualmente, la que es interpretable como una especie de “territorio seco”, del cual desprendemos dos características principales que justifican esta noción de sequedad:

⁷⁴ Acta del Ministerio del Medioambiente, pp, 352.

Un primer indicio está dado por la geografía descrita por las comunidades indígenas de Chiloé, que reclaman la **no incorporación del mar al territorio**. Ellas afirman la conexión directa entre agua y tierra en un espacio recursivo, que integra sus componentes marinos y terrestres al mismo tiempo. Esto se puede ejemplificar en dos nociones Williche; la primera denominada y transcrita como “Chawko” concepto utilizado por el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé, el cual hace referencia a la significación ancestral que los seres humanos somos “todos agua reunida”⁷⁵; y la segunda noción es de “Ñuke Mapu” definida, en el Traftun Epu, realizado en la comuna de San Juan de la Costa, como “madre tierra” que actúa en “un todo indivisible”⁷⁶. Ambos conceptos Williche aluden a una comprensión territorial distinta al del estado chileno, donde la concepción intersubjetiva de la realidad es totalmente diferente.

Ahora bien, la transferencia material de estas significaciones Williche a las principales preocupaciones territoriales actuales **se manifiestan en diversas demandas**, entre las que podemos nombrar: derechos sobre el agua, la protección de los humedales, mayor control en la extracción de productos marinos, respeto por los tiempos de veda, dominio indígena sobre los bordes costeros y eliminación de certificados occidentales para la recolección de algas y mariscos. Así, los derechos que las comunidades Mapuche-Williche reclaman sobre el agua involucran también el subsuelo como parte del paisaje ancestral que debiera ser consultado antes de ser intervenido por el estado u otros agentes públicos o privados.

La segunda línea de interpretación referida a la noción de “territorio seco” (aludiendo a la visión del estado) es una dimensión ontológica que la visión occidental no incorpora. **El y La mapuche se piensan como territorios**. Aquí se desprenden aspectos referidos al cuerpo mapuche como parte integrante de la naturaleza (Tricot, 2009, Llanten, 2011) es decir, hay una corporalidad sacra que ellos reclaman como negada e invisibilizada por el estado. El cuerpo aquí adopta significaciones espirituales y materiales a la vez, describiéndose de forma similar a las concepciones territoriales desarrolladas por la geografía cultural (Giménez, 2000, Haesbaert, 2004, Barabas, 2004) que entienden al territorio en sus dimensiones tangibles e intangibles, pero que siempre han apuntado a un lugar con referencias geográficas. No obstante, con la corporalidad mapuche pasaría algo semejante, el mapuche y su cultura son defendidos y entendidos como territorios y a su vez esta condición conformante de su identidad ha sido permanentemente considerada como inexistente, es decir, producida como categoría no válida (Santos, 2009, 2010).

Por estas razones, tanto la no consideración valorativa del mar y la negación de la corporalidad mapuche como territorio dentro de los territorios, es que las comunidades

⁷⁵ Acta del Ministerio del Medioambiente, pp. 601.

⁷⁶ Acta del Ministerio del Medioambiente, pp. 667.

mapuche consultadas refieren hacia las definiciones provenientes desde el estado chileno como un territorio seco, un territorio sin espíritu.

En este mismo escenario de rechazo a la visión occidental del territorio, se manifiesta directamente la relación territorio-identidad. Un ejemplo de esto se expresa en la solicitud del acta de Castro⁷⁷ sobre el **rechazo hacia la incorporación de pino y eucalipto** al entorno natural, reconociéndola como flora extranjera desvinculada del real patrimonio territorial Williche. Este punto da cuenta de la desconfianza hacia el estado chileno con relación a las concesiones mineras, en tanto éstas actúan afectando el medioambiente sin considerar la opinión de los pueblos indígenas que allí habitan. Del mismo modo, se recoge la demanda del Consejo General de Caciques Williche de Chiloé quienes manifiestan que el estado de Chile debe colocar atención a aspectos de la naturaleza que figuran irrelevantes en la legislación actual, como es el cuidado y preservación del pompon, las turberas, sitios ceremoniales, cementerios indígenas, entre otros.⁷⁸

En este contexto, las dudas surgidas respecto a la recuperación de tierras se encuentran condicionada por una carencia que reconocen las comunidades, que guarda relación con la **falta de información para hacer efectiva dicha recuperación**. En este sentido, se manifiesta interés por una reivindicación territorial legal, la cual requiere de procesos occidentales que no son accesibles para todos ellos, pues se preguntan ¿qué debo hacer para recuperar mis tierras?⁷⁹ situación que devela dos cosas: por un lado, un sentimiento de incertidumbre ante un hecho considerado injusto, como es la desterritorialización física de un lugar entendido históricamente como propio; y por otro, la intención de recuperación en términos legales, donde la desinformación es una herramienta que deben suplir para poder apostar a una reivindicación territorial justa.

Pese a lo anterior, la construcción social del discurso Mapuche-Williche expresa el interés por entablar un compromiso mutuo entre éste y el estado, donde la base de dicha relación sea el respeto y valoración por las raíces y el origen.

Con este encuadre esbozado, surgen demandas indígenas emanadas principalmente desde las actas del Ministerio de Arte y Cultura, las que apuntan a la **redefinición de la comprensión del patrimonio cultural**. La construcción social que los Mapuche-Williche realizan de la idea de patrimonio es de un agente vivo y permanente, integrado por toda la naturaleza⁸⁰. En esta epistemología se incluye la demanda por declarar patrimonio humano vivo a los alerceros⁸¹, ejemplo que refuerza nuestro planteamiento sobre la

⁷⁷ Acta del Ministerio de Desarrollo Social, Castro, pp.6

⁷⁸ Acta del Ministerio del Medioambiente, pp 382.

⁷⁹ Acta del Ministerio de Desarrollo Social, Quinchao, pp. 3

⁸⁰ Acta del Ministerio de Arte y Cultura, pp 47.

⁸¹ Trabajadores del alerce

corporalidad mapuche como territorio, pues aquí el sujeto no solo es parte integrante del entorno, sino que configura un territorio humano activo.

Otra línea de aporte a este argumento es desarrollada por la solicitud de las comunidades de Hornopiren de pluralizar la designación del Ministerio de Arte y Cultura por la de “Ministerio de las Culturas” por considerar que la concepción singular, excluye desde el inicio la posibilidad de velar por las distintas formas de ser y estar en un mismo lugar, es decir, apunta a una idea monocultural con pretensiones dominantes sobre otras epistemes, que finalmente se convierten en la visión válida de la realidad (Lander, 2000, Santos, 2010).

En esta instancia se reconoce nuevamente el choque epistémico que actual e históricamente se ha producido entre el estado y los mapuche y que este escenario dialógico específico denota como una problemática de valoración y respeto efectivo por las formas indígenas de habitar los territorios. El cuestionamiento conceptual que emerge en las distintas etapas del proceso es un reflejo de esto, pero aquello no es conveniente interpretarlo como un dilema superficial, sino se sugiere sean comprendidos como reales confrontaciones epistemológicas que requieren de cambios en las maneras de aceptar y reconocer al otro (a) en todas sus dimensiones de realidad.

El proceso que estamos señalando es un camino que requiere de varias etapas de análisis, no obstante, dentro de la pertinencia de este informe nos referiremos específicamente sólo a la **estrategia metodológica** que rodeó la obtención de información de las actas de consulta indígena, pues no podemos quedar ajenos a que la construcción discursiva analizada en cuanto a los tópicos de territorio-memoria e identidad Mapuche-Williche es una aproximación enmarcada en lo que se consideró, por parte de cada encargado de transcripción de las actas, destacar y resumir en enunciados que fueran reflejo de las demandas indígenas. Aunque estas actas estén firmadas en acuerdo por las comunidades, nuestro trabajo hermenéutico nos exige analizar, delimitar y cuestionar la síntesis discursiva presente en todo el proceso de consulta.

Uno de los aspectos que emergen de la interpretación de las actas y que nos parece fundamental destacar por su **omisión metodológica** tiene relación con la pregunta ¿qué es el territorio?⁸², interrogación crucial para llegar a entablar un diálogo genuino sobre las demandas indígenas. En este contexto, las comunidades “**dibujan el territorio**” en una imagen que representa el lugar que viven los seres humanos, siendo este hecho relatado en el documento como una acción realizada por los representantes mapuche, sin embargo, no se adjunta ninguna imagen fotográfica de este territorio ni tampoco se incorpora una descripción verbal concreta de lo explicado en torno a ello.

⁸² Acta del Ministerio del Medioambiente, pp 383, 385, 594.

Lo anterior describe una situación no menor, si consideramos que en esas imágenes está plasmado el discurso territorial de las comunidades indígenas, que ello fue la expresión primera, incluso antes de verbalizar sus impresiones, sobre el sentir mapuche en cuanto al territorio. Sin embargo, la valoración occidental de ese momento, probablemente sin intención explícita de omitir este discurso, invisibilizó los relatos visuales, como se declara en el acta del Ministerio del Medioambiente, con la expresión “dibujo del territorio”⁸³. En este sentido, se infiere que la forma en que se expresaron las comunidades no era relevante para el proceso, es decir, el territorio para el estado chileno no es un dibujo y por tanto que sea descrito de esa manera viene a representar una imagen que no amerita mayores interpretaciones. Resulta cuestionable el tema, si revisamos que las evidencias que se adjuntan del proceso de consulta indígena incluyen fotografías de las sesiones. Por todo ello, consideramos aquello un error metodológico relevante que interfiere en la mejor comprensión de los territorios Mapuche-Williche.

Otra línea de discusión presente en el ámbito metodológico es la **incorporación de un lenguaje técnico** dentro del proceso de consulta. La implementación de conceptos tales como: geomorfología, ecosistema, servicios ecosistémicos o biodiversidad⁸⁴ resultan una obstrucción y una limitante para llevar a cabo un diálogo equitativo entre ambas partes. Este es un antecedente que se conecta con la sensación de incertidumbre por la falta de información sobre los territorios occidentales que incorporan un lenguaje técnico que requiere de cierto grado de especialización para su utilización. Este hecho desborda el ámbito de lo conceptual, pues las demandas de las comunidades apuntan a la imposición de dichos conceptos como forma de comprensión del entorno natural; situación que desde el conocimiento Mapuche-Williche resulta prácticamente un sinsentido, debido a que la naturaleza y el ser humano se relacionan recursivamente desde otras esferas de entendimiento.

Una última cuestión que abordaremos en el ámbito territorial de este informe, antes de dar paso a las características identitarias, es sobre las conclusiones y resultados presentados en el documento de sistematización final del proceso de consulta indígena para crear el servicio de biodiversidad y áreas protegidas y el servicio nacional de áreas protegidas en la provincia de Ancud en Chiloé. En dichas actas constan un total de cuatro afirmaciones que señalan lo siguiente:

1. Los comuneros luego de las jornadas lograron comprensión efectiva respecto de qué se entiende por consulta indígena [...]
2. Los comuneros lograron comprensión respecto de las normas del derecho público y el modo de entenderlas.

⁸³ Acta del Ministerio del Medioambiente, pp. 385.

⁸⁴ Acta del Ministerio del Medioambiente, pp. 357, 358.

3. Los comuneros lograron comprensión y conocimiento en detalle del proyecto de ley [...]
4. Los comuneros aprendieron a formular indicaciones pertinentes al proyecto de ley objeto de la consulta y a cómo redactarlas.⁸⁵

Cada una de las conclusiones están dirigidas hacia el logro de las jornadas realizadas, en el sentido que los “comuneros mapuche” comprendieron el objetivo del proyecto de ley y de cómo hacer indicaciones pertinentes a este proceso, todo lo cual es una herramienta informativa que las propias comunidades demandan para poder acceder a una recuperación territorial efectiva. Sin embargo, las observaciones de los representantes Mapuche-Williche, que la misma acta incluye en las hojas previas, consideran un número de veintidós demandas que aluden directamente al territorio, al diálogo pertinente con el estado chileno y a las áreas de protección indígena, no obstante, éstas no representan ninguna de las conclusiones del informe final.

Se denota en el cierre plasmado en este documento, un posicionamiento epistemológico por parte de los encargados de la redacción de las actas, dirigido a coadyuvar a los representantes de las comunidades mapuche para adquirir herramientas informativas sobre la discusión del proyecto de ley, pero que esta intencionalidad proveniente desde el estado chileno **imposibilita la simetría requerida en un proceso de consulta** que pretenda valorar y respetar el conocimiento indígena. Con otras palabras, resulta altamente discutible que no exista ninguna conclusión que esté dirigida desde las comunidades mapuche hacia el estado chileno y que releve el discurso territorial que la consulta indígena pretendía interpelar.

2. Características de la identidad Williche actual

Cuando pensamos en el concepto de identidad, no podemos comprender éste como tal sin considerar el entorno en que el grupo humano se desenvuelve; siendo este territorio el que determina de alguna manera el desarrollo de la cultura de los pueblos, que a su vez el grupo humano va ordenando en la medida en que éste cobra importancia para sí. En el caso de los Williche que habita en la Isla de Chiloé, la construcción de su identidad se ha ido determinando en gran medida por las condiciones del entorno natural; todos los lugares mencionados en el presente estudio (diversas localidades de la región de los Lagos y particularmente la Isla de Chiloé) han sido hogar de diversas prácticas de origen ancestral, ligadas fuertemente a la economía de subsistencia del Williche y que, logrando mantener un equilibrio con la naturaleza, se han visto afectadas paulatinamente con la irrupción de diversas formas de industrialización de materias primas, como lo es la industria maderera, la piscicultura e industria salmonera;

⁸⁵ Acta del Ministerio del Medioambiente, pp. 432.

generando un contexto de incertidumbre entre las prácticas de los habitantes, tensión entre la tradición y modernidad.

El desarrollo de estas prácticas extractivistas ha alterado no solo la imagen del territorio sino las dinámicas sociales y comunitarias desde hace un par de décadas, con la llegada de la industria pesquera, que a pesar de generar empleos ha agotado paulatinamente el entorno natural, afectando con ello la relación que, hasta hace algunas décadas, tenían los Williche con el mar.

Con lo anteriormente expuesto, podemos entender que el proceso de formación de la identidad del Williche, parte con una conciencia de habitar una Isla, por lo que introducir elementos ajenos a la cultura que se ha ido gestando entre los pueblos originarios, van a repercutir, **modificando irremediablemente las dinámicas sociales** como hasta el momento se han conocido; podemos decir que el Williche es consciente de la pérdida de sus costumbres ancestrales como de su lengua, y que ambas forman parte de las demandas que se observan de manera transversal en las distintas localidades mencionadas en el presente estudio; esto como resultado de los cambios que han producido las empresas y que han servido como agentes disuasivos de las prácticas y la forma de vida acostumbrada previamente la llegada de estos asentamiento industriales; vida que se centraba en la crianza de ganado y recolección de alimentos tanto del campo, como del mar, la recolección de algas marinas en los bordes costeros y mariscos, dejando en claro que “el Williche nunca fue depredador”⁸⁶, sino que se ha visto amenazado al estar experimentado cambios considerables en su entorno.

La industria no solo agota el suelo marítimo, sino rompe el vínculo que existe entre las familias y su apreciación sobre el mar como algo vivo, como parte de su amplia cosmovisión, a esto se suma la irrupción de las concesiones mineras en el sector de Cucao⁸⁷ cuyo tema ha sido muy silencioso con respecto a la información que se maneja a nivel local. Estas intervenciones permean la economía de subsistencia, apoderándose de grandes espacios que solían ser utilizados de manera frecuente, de la cual dependía el sustento de hogares, como también un entramado de prácticas y creencias que se han ido perdiendo, como conchales y humedales; no es solo un estilo de vida que hoy se encuentra en tensión, sino que se trata de un conjunto de prácticas complejas el que se ve vulnerado por la industria y sin amparo ni reconocimiento por el estado (Toledo, 2004).

A la hora de establecer las demandas desde las diferentes localidades, queda claro que existen similitudes entre estas, como lo es la recuperación de la lengua Williche y su fortalecimiento para la integración de esta en la educación intercultural en las

⁸⁶Acta Ministerio de Desarrollo Social, Castro, intervención 39.

⁸⁷ Acta Ministerio de Desarrollo Social, Chonchi, intervención 4.

escuelas⁸⁸, también en el aspecto de las tradiciones y el valor y cuidado de la artesanía como producto de la imaginación local; a su vez dentro de las demandas observamos contrastes que se manifiestan en la **diferenciación desde el Williche de la isla, hacia el mapuche continental**; estas diferencias se centran principalmente en aspectos como la lengua, la vestimenta, las costumbres y las ceremonias. Si bien gran parte de las demandas se emplazan desde lo rural y lo costero, las demandas encarnan una realidad que compromete a los organismos de la política local, como también presencia de la voz del Williche dentro de las instituciones del estado como la CONADI, siendo este organismo observado con dudosa confianza, pidiendo siempre mayor transparencia y compromiso de su parte, demandando también representación de personas que sean parte de las comunidades en cargos públicos especialmente creados para la negociación pareja desde ambas partes.

Demandas que emergen desde diversos sectores del territorio

Los Williche realizan una serie de demandas que se instalan en diferentes dimensiones, sociales y culturales, de las cuales podemos destacar las que involucran la concesión de los recursos naturales del territorio; pese al impacto que tiene para la población Williche la intervención de estos privados en su territorio, se ha hecho omisión del diálogo previo con las comunidades, ya que actualmente existe un “desconocimiento de proyectos mineros en Chiloé⁸⁹, y que afectarían principalmente a la zona de Cucao y Huentemó; comunidades que se encuentran muy aisladas, por tanto esto hace que sea complicado comunicar estos sucesos con la población de la zona urbana.

La mayor parte del apoyo que brinda el estado se traduce en la intervención de la CONADI, a partir de proyectos que se enfocan principalmente al área de turismo, pretenden perfilar al sujeto Williche como un atractivo para el visitante a partir de la comercialización de elementos e indumentaria propia, esto abarca desde lo gastronómico hasta la confección de vestimentas a base de materiales que se puedan extraer de lo natural, sea lana de oveja, cuero, madera, etc. Las materias primas que se utilizan para la confección de los productos artesanales, también son parte de la naturaleza que se encuentra en la isla; por lo cual, la demanda actual del Williche es el incentivar a los jóvenes para cuidar los productos de tierra y mar⁹⁰, no solo promover productos, sino valores culturales, como la lengua y las tradiciones; expuesto lo anterior, la imagen que las comunidades tienen de esta corporación, es poco favorable, distanciándose de la imagen de lo que debería representar un organismo como tal.

⁸⁸ Acta Ministerio de Desarrollo Social, Chonchi, Interv. 65: “se debe inculcar en el colegio la cultura williche”.

⁸⁹ Acta Ministerio de Desarrollo Social, Chonchi, Intv.85.

⁹⁰ Acta de Ministerio de Desarrollo Social, Chonchi, Interv.96.

Podemos decir que cada demanda involucra no solo los aspectos de recursos naturales, sino que en su totalidad forman un crisol que constituye la vida del humano en relación con la naturaleza, el uso de los elementos del entorno, como también el desarrollo y perfeccionamiento de prácticas como la pesca, recolección de mariscos; y el segundo, que sería los derechos como pueblo indígena, dentro de ello podemos encontrar reconocimiento y representatividad frente a las instituciones del estado; otra de las demandas que se repite con frecuencia en las actas, corresponde a la diferenciación de los mapuches Williche continentales.

Prácticas religiosas, espiritualidad y diferenciación dentro del pueblo Mapuche-Williche

Al realizar una revisión de las actas, se puede observar que no existe mención alguna sobre prácticas rituales o ceremoniales de manera explícita y detallada, sino que el discurso se yergue sobre la diferenciación del Williche que habita la Isla de Chiloé con el mapuche continental; dentro de lo ritual a excepción del nguillatún, del cual se hace una mención superficial, sin entrar en detalles formales, no se mencionan otras prácticas, más allá de asegurar que este se realiza y que sin embargo esta no sería la ceremonia más importante; otra diferenciación que se hace del mapuche continental es que en ambos territorios se maneja un lenguaje distinto y que este debería ser incorporado a las escuelas y con el que se eduque a los estudiantes, y no con el mapuzungún, que sería el que se aplica en el currículum de educación intercultural.

Otra diferenciación se base en su indumentaria tradicional, que se distingue en el hombre por la no utilización del trarilonko, sino por una faja tejida de lana sin utilización de símbolos tejidos; otro ejemplo de diferenciación con el mapuche continental es la mención de ciertas prácticas de manera superficial, como la creación de conchales, la recolección de algas y el conocimiento sobre las plantas utilizadas para la medicina tradicional, estas prácticas forman parte de la cultura del Williche de la Isla de Chiloé y que a su vez responde a sus demandas, donde se otorga importancia a lo que podemos llamar **patrimonio material e inmaterial**, como el traspaso de conocimiento a partir de la tradición oral (Toledo, 2007) y que permanecería en la memoria ancestral de los habitantes de la isla, subsistiendo de manera residual hasta el presente y que alertas por la evidente pérdida se expone hoy como parte de sus demandas la promoción y el resguardo de estos valores culturales.

Importancia y roles dentro de la comunidad

La importancia de los roles dentro de la comunidad indígena es algo sobre lo cual no se discute en las actas, sino más bien, las personas que poseen roles dentro de las comunidades se disponen a realizar un trabajo en conjunto a la comunidad, por tanto

hacen hincapié al momento de organizar integralmente sus demandas, las cuales cubren los diferentes aspectos, que existe una disposición a realizar una labor en conjunto, la cual está enfocada en promover y proteger el valor de sus costumbres y cultura como pueblo. En educación intercultural cabe mencionar que en palabras de las comunidades las demandas son, que los educadores interculturales no pueden ser profesores, sino personas que pertenezcan a las comunidades y que se encuentren capacitados para dicha labor y reconocidos por el cacique de su comunidad, como también se exige que este merezca el mismo salario de un docente por su labor y que represente el mismo nivel de autoridad frente a la comunidad. Dentro del área de la salud, también encontramos la importancia que cobra el rol de la persona que maneja el conocimiento de la medicina natural y que esta debería ser integrada al CESFAM, ya que reúne las condiciones que son necesarias para atender y complementar las labores médicas de los profesionales de la salud; por tanto el amplio **conocimiento que posee la machi** como autoridad ancestral de la comunidad, se posiciona como la profesional de la salud Williche, por tanto se encontraría cumpliendo el mismo rol social que posiciona al doctor, por el manejo de conocimiento médico y de sanación dentro de su comunidad, y por consecuencia su exigencia es el respeto en el trato no solo a ella en su rol, sino también a las mujeres Williche.

Durante el proceso en el cual se realiza el levantamiento de información en los encuentros y el trabajo que queda registrado en las actas de consulta previa a los pueblos indígenas que efectúa el consejo nacional de la cultura y las artes, podemos señalar que las colectividades participantes, han manifestado opiniones divididas respecto a aceptar de lleno la participación, debido a la forma en la que se da tratamiento a ciertos conceptos que generan asperezas entre los miembros de distintas partes del territorio, argumentando estos con diversos episodios históricos de conflictos que ha tenido el estado de Chile con el pueblo mapuche en general, como la usurpación de tierras y otras experiencias personales de atropellos por parte del estado, relatando desalojos o de como los embaucaron de sus tierras por sacos de lana; debido a esto se plantean hoy la desconfianza en ofrecimientos y acercamientos del estado de Chile para abordar políticas que los comprometan a un trabajo en conjunto, que se observan más como un proceso de posicionamiento de diálogo pacificador para una transición democrática a la hora de referirse a el avance en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y que eventual y reiterativamente las disposiciones que establecen son incumplidas (Toledo, 2005) es por ello que la recuperación de una identidad territorial debería ser un trabajo en el que se comprometan estas voluntades bajo sus propias normas de los pueblos indígenas.

Poniendo en duda la credibilidad del estado y de las políticas que se intenten implementar como lo es este tipo de consulta; las experiencias de los participantes son diversas y no siempre se caracterizan por el rechazo a la consulta, sin embargo es

preponderante la **desconfianza casi a nivel transversal** de las organizaciones, personalidades y colectividades involucradas; por otra parte quienes si están de acuerdo en ser parte de esta consulta argumentan con la responsabilidad que tienen con asegurar su cultura para las nuevas generaciones y que si estas instancias son dadas, responden a una lucha que el pueblo ha mantenido a través de los años, sin embargo la consulta mantiene un carácter de imposición de sus propias reglas que no corresponden a las formas de disposición política propia que tiene el pueblo mapuche.

Una vez resuelto formar parte de la consulta, los encuentros entre colectividades y personalidades generaron sus demandas y consideraciones en cuanto a la configuración del anteproyecto de ley que crea el Ministerio de Cultura y la creación de un área de pueblos originarios, entre estas los puntos más reiterativos es el número de representantes territoriales ya que la visión es impuesta y no concuerda con el planteamiento mapuche Williche y deliberan que cada pueblo debe contar con sus respectivos representantes territoriales entendiendo la cantidad de pueblos dispuestos a lo largo del territorio de lo que hoy es Chile, lo mismo que, los pueblos deben incidir en los procesos de educación cultural los cuales deben ser acordes a las características y manifestaciones propias del territorio involucrado, a su vez disponer del control de sus sitios patrimoniales materiales e inmateriales; para esto se debe reformular las visiones que se tiene desde el ministerio de cultura a la hora de señalar la industria creativa y cultural, ya que se está hablando de la utilización productiva y económica de los temas culturales; por ello se realizan también observaciones del concepto de patrimonio, a la hora de referirse a salvaguardar prácticas como el canto sagrado del machi o el tayül, nace la pregunta ¿qué pasa con estos saberes que son portados por ciertas personalidades?, hay un sentir de desconfianza en la intención de traspasar y de alguna manera oficializar estos conocimientos bajo una figura winka como lo es un ministerio, se percibe como un arma de doble filo; con respecto al tema de sitios patrimoniales los participantes manifiestan las dudas sobre los emplazamientos industriales o asentamientos urbanos modernos sobre estos y de cómo pueden ser aprobados dichos proyectos habiendo incumplidos artículos del reglamento de sistema de impacto ambiental, como el artículo 3, letra a) en relación a la alteración de cuerpos o cursos naturales de agua, con ello vulnerando el artículo 1 de la ley indígena 19.253 cuando se refiere a que la tierra es el fundamento principal de su existencia y cultura y que es deber de la sociedad en general y el estado en particular respetar, proteger y promover su adecuada explotación, como también su equilibrio ecológico y propender a su ampliación.

Con respecto a lo que se plantea en el párrafo anterior, que se logre generar esta instancia, enmarca un sinnúmero de conceptos que se deben reestudiar y redefinir para poder abordar las necesidades que las voluntades intentan comprometer, como también trabajar conceptos que solo se contemplan bajo una perspectiva no mapuche,

y que hasta el momento según lo propuesto parecían abarcar dichas necesidades, pero que en realidad se encuentran generando vacíos al limitarse a lo material e inmaterial como lo es el concepto de patrimonio, ignorando que el pensamiento mapuche es holístico, por lo tanto habría que redefinir esta idea, considerando esta vez múltiples aspectos, como la memoria, los sitios ceremoniales y sagrados, la pertinencia local y sus variables según el territorio, incluso el carácter y aptitudes que deben poseer las personas que logren ostentar dichos cargos representativos; a su vez existen situaciones atenuantes como el que pasa con los espacios ceremoniales o sagrados que se encuentran en terrenos privados, como cementerios, conchales, humedales, etc; son estructuras elementales del pensamiento indígena, que el estado no considera al ofrecer esta instancia bajo sus propios lineamientos y que a su vez no son consideradas a la hora de realizarse los proyectos y las evaluaciones de impacto ambiental, como lo es el caso de la aprobación de construcción del puente de Chacao, que según declaraciones registradas en las actas no fue consultado; por tanto se pide a las comunidades involucradas trabajar de buena fe, sin embargo son correspondidos por una conducta poco ética, donde hasta el momento no se han resuelto demandas, ni respetado los intereses de los pueblos, como los sitios patrimoniales a la hora de referirse a patrimonio material.

Conclusiones de las Consultas

El objetivo de este informe es dar cuenta de la visión que surge desde las comunidades mapuche en las actas del proceso de consulta indígena, en torno a las nociones de territorio, memoria e identidad. La develación del análisis discursivo de estas actas nos llevó a distinguir las distintas voces que componen al territorio Mapuche-Williche, que, si bien presentan un entramado de significaciones comunes, también están compuestas por diferencias y especificidades.

La manera en que las comunidades Mapuche-Williche abordan esta problemática, parte con la idea de integración cultural con lo Mapuche, dejando en claro que esto no significa diluirse ni homogenizarse con otros saberes, sino que es una integración diferenciada, donde se transmite una consciencia territorial distintiva desde donde surge lo Williche y lo Lafkenche, entre otros.

Este proceso incluye un apartado crítico de la estrategia metodológica implementada por el estado chileno en el proceso de consulta, pues los interlocutores que se confrontan en el discurso no son solo el pueblo mapuche, sino que el estado actúa como agente implícito, siendo permanentemente interpelado por las comunidades. En este sentido, se evidencia una lógica occidental que predomina en la presentación de resultados y en la sistematización de la información recogida, la que va en desmedro de la comprensión territorial indígena.

Dentro de las consideraciones de fondo de las actas analizadas, se evidencia el conflicto epistemológico entre el conocimiento mapuche y la cosmovisión estatal que se materializa en distintas situaciones que van desde el empleo conceptual (Folil Mogñen por Biodiversidad, Ñuke Mapu por Medioambiente) a las formas en que se consideran importantes proteger y relevar los territorios. En los mismos términos, el concepto territorio se erige como un vocablo “relativamente” compartido por ambas visiones, en cuanto al sentido amplio de incorporación de aspectos materiales e inmateriales.

Las demandas mapuche que se expresan en las diferentes actas hacen hincapié en el reconocimiento del territorio ancestral de las comunidades Williche, en la protección de distintas especies naturales, como el caso de las turberas, el pompon, el subsuelo terrestre y marino. Además está el reclamo por acceso a los recursos naturales de uso tradicional, como el Ciprés y el Alerce y, por sobre todo, la concepción integral del territorio, reconociendo la preexistencia de territorios indígenas. Esto último concierne a la demanda por derechos consuetudinarios sobre dichos espacios, establecidos bajo la idea Williche de una memoria negada e invisibilizada por el Estado de Chile.

Finalmente, el t3pico que atraviesa nuestras interpretaciones tanto en el 3mbito territorial como identitario es que “el che es parte del entorno”⁹¹, el cuerpo mapuche es territorio y esta corporalidad territorial no ha sido incluida por la forma de compresi3n occidental, por tanto figura como un patrimonio vivo negado y excluido de las definiciones medioambientales.

⁹¹ Acta del Ministerio del Medioambiente, pp, 658.

Informe Grupos Focales y Entrevistas en Profundidad en la Butawapichilwe

Introducción:

Los Grupos Focales efectuados en el territorio (7), así como las Entrevistas en Profundidad (16) fueron complementando los antecedentes recabados de la documentación histórica, y también de la información rescatada de las Consultas.

Se convocaron a organizaciones históricas, tradicionales y de relativa reciente conformación, bajo la Ley Indígena, buscando lograr representación de comunidades rurales y urbanas, de localidades de norte a sur del archipiélago. En cada grupo focal (Trawun), se convocaron a entre 8 y 12 personas, todas con reconocimiento local y raigambre territorial. Cada actividad duró entre 1,5 hrs., y 3 hrs., variando por la determinación del coordinador, en función de los elementos de saturación de la información; es decir, al momento en que los aspectos trabajados comienzan a reiterarse, se va dando cierre a la actividad.

Los criterios de análisis, de discusión y enfoque temático fueron los mismos de fondo en ambas secciones anteriores (Historiografía y Consultas), la memoria, el territorio y la identidad, de acuerdo a cómo cada grupo e individuo de los grupos convocados podrían expresarlos, en sus propios términos, con el mínimo de intervención del equipo del estudio, favoreciendo la explicación de cada uno(a) en relación a los ejes mismos y a la encadenación de los elementos que el grupo focal iba identificando – de forma dinámica e interrelacional.

Las Entrevistas en Profundidad se fueron realizando, por lo general aunque no exclusivamente, posterior a los Grupos Focales, con miembros líderes de las comunidades y organizaciones con que se hacían los *Trawun*. Esto, de cierta forma, permitía al equipo profundizar en los ejes del estudio, desde la mirada de los actores clave, pero a nivel individual, incorporando memorias y percepciones, subcategorías de análisis y trayectorias personales que no se pudieron discutir en los Grupos Focales.

Al irse compaginando con los Grupos Focales, estas Entrevistas en Profundidad también responden a los criterios de representación territorial y de liderazgo, encausados en la discusión sobre la memoria, los territorios y la identidad, visitando hitos y personajes de la historia antigua y reciente, situaciones que incidieron en la pérdida de tierras, de la lengua, de la religiosidad, entre otras cosas; sin embargo, también se evidencian los procesos de recuperación de las mismas, en mayor o menor grado, a contrapelo de las instancias proporcionadas por el Estado, desde la generación de la Ley 19.253, pero también se evidencian procesos que comienzan anterior a esa promulgación.

Memoria, Territorio e Identidad:

La conversación, el *nütram*, si bien se estableció y planteó en función de estos tres ejes (memoria, territorio e identidad), el discurso no siempre los compartimentaliza de esta forma. Por lo tanto, intentamos reproducir referencias, a estas grandes categorías de análisis, como también a subcategorías que fueron surgiendo durante el proceso.

Por ejemplo, las sociedades, las comunidades que hoy día están presentes, son del mismo prototipo, por decirlo de esa manera, como eran las comunidades antiguas. Cuando se produce en el campo, se produce, cierto, el fallecimiento de una persona, toda la comunidad va a ayudar a esa persona. Es lo que se denominó después la *minga*, no cierto, ese tipo de cosas. Eso es para nosotros ancestral, es nuestro, propio, porque así nos comportamos.

Cuando vamos al bosque a cortar un árbol, no cierto, no botamos cualquier árbol... buscamos el árbol que necesitamos y las condiciones que nos da ¿te fijas? Entonces, ese comportamiento hoy día se ve a diario. Y quería responderle una pregunta antes de que se me olvide, no cierto, relacionado más empírico digamos y palpable. Nosotros tenemos un árbol sagrado, el *chauman*. Y me voy a referir a él por la transformación que se produce. El *chauman* no nace de la tierra, el *chauman* nace de otro árbol muerto. Y eso, nosotros vamos al campo y vemos esa transformación de un árbol muerto a otro (...) de otra especie, entonces, se produce una transformación natural. Por lo cual, para nosotros, no cierto, las transformaciones no es ajeno, es normal. Y lo podemos demostrar con el *chauman*, así a la vista. (Grupo Focal Castro 2)

Las voces de ancestros recientes y antiguos se hicieron presentes en ambas dinámicas de conversación (*trawun* y entrevista), desde padres, madres, abuelos y abuelas, hasta lo que se ha transmitido de generación en generación desde antes de la llegada de los españoles al territorio. La profundidad en el tiempo se desdibuja en el discurso y se permea una apreciación de dichos, discursos, palabras y lugares comunes entre los actores del tiempo presente. Los hitos emblemáticos se entrecruzan con la cotidianeidad y hechos recientes, para esbozar una memoria ancestral y pretérita que persiste en el sentido del ser de las personas involucradas.

Yo tengo que agregar porque nuestros años tienen sabiduría, entonces, cuanto más atrás busquemos, más nos fortalece a nosotros lo que estamos buscando para nosotros, buscando nuestra identidad nosotros. Entonces, como dice el, cuanto más atrás busquemos, más fortaleza tenemos. (Grupo Focal Castro 2)

Más que todo porque hay una historia, y cuando alguien hace historia eso no se muere. Eso tenemos que tenerlo por seguro, por ejemplo, como le mencionaba el tratado también, el que más nos avala y nos sostiene hoy en día en pie para la defensa territorial es el Tratado de Chauracahuin, de Las Vegas de Chauracahuin, porque eso fueron entre 2 naciones. La nación mapuche, en la única parte que aparece la nación mapuche y los españoles, ahí ceso la guerra. Yo creo que cuando se hizo el tratado y quedó en el fuerte de Osorno, ahí en la Reina Luisa, ahí siempre cuando uno va, va a ver la realidad, y siempre uno va el 8 de septiembre, por ejemplo, donde se firmó la paz, podemos decir, de los pueblos, de la gran matanza. Porque yo siempre digo, yo creo que nosotros nos

vemos como mapuche huilliche valiente, nosotros no nos ganaron matar y ellos se rindieron, porque nosotros no nos rendimos nunca, eso tenemos que tenerlo claro ¿Por qué? Porque estamos en nuestro territorio, y porque tenemos también historia, memoria, y también, como dice el lonko, hay este...hay algo que muchas veces dice es muy amplio, el tema de cosmovisión, pero yo no lo encuentro tan amplio, sino que es parte de nuestra vida la cosmovisión (Grupo Focal Weketrumao)

En la memoria retrotraída al presente, coexiste lo vivido, lo contado, lo estudiado y lo leído. Desde lo que se transmitió de abuelos o abuelas, hasta lo que se recupera de textos, diarios o libros, se remontan a los periodos previos a la conquista española, donde la cultura Chona adquiere gran presencia y preponderancia en las prácticas, los vocablos y los topónimos.

¿A quién le voy a hacer caso? A mis abuelos, a mis padres, que ellos me dejaron esa sabiduría, que mi madre cantaba en beliche, decía ella “Nosotros hablábamos beliche antes, nosotros somos beliche” ¿Y por qué lo dejaron de hacer? Por el Estado que se lo prohibió, lo prohibió en los colegios, lo prohibió en las reuniones, lo prohibió en las casas, lo prohibió en la familia. Por eso, y hubo muertes por eso. La gente del Estado, del gobierno decía “Nosotros les vamos a cortar la lengua si ustedes hablar su idioma ¿Para qué? Para que aprendan otro idioma. Entonces, por eso se dejó de hablar. Pero eso está, como dice Oscar, eso está, que está guardado, quizás callado. Más que guardado está silenciado, pero sí está. (Grupo Focal Castro 2)

Yo pienso que no, que tal como somos, como habitamos acá, yo pienso que los chonos igual nos ayudaron. Se entiende que los chonos fueron un pueblo entrecomillas distinto, pero acá convivimos en un mismo lugar en algún momento. Hay muchos apellidos que se siguen manteniendo que son chonos. Cuando uno recorre hacia el sur y aprende estas habilidades de navegar, también utiliza formas que han utilizado los chonos, o sea, uno sabe que el mapuche, aun cuando somos lafkenche también (...) pero seguimos manteniendo las mismas prácticas, los conchales los seguimos manteniendo hasta los días de hoy, o sea, no es que el conchal haya sido una práctica antigua que ya se haya terminado, hasta los días de hoy nosotros seguimos haciendo conchales. Cada uno de nosotros en nuestras casas tiene su lugarcito específico donde debe tener sus conchitas, eso es como un sello clásico. (Grupo Focal Yaldad)

¿Chono? (...) ¿O huilliche... su comunidad? ¿Cómo se reconoce su comunidad entonces? ¿Cuál es ese tronco identitario?

Nosotros somos, en este momento nuestra identidad es huilliche.

Si. Que nuestros antepasados fueron chonos.

Ellos fueron chonos, pero nuestra identidad en este momento es huilliche. Eso.

Si. Igual que los mapuche, igual se vincularon con los huilliche, con los chonos. Porque los choños, los chonos trabajaban el mar. Los mapuche trabajaban la tierra.

Entonces, ahí se empezaron a... yo creo, a mezclar.

Los huilliche y los chonos tengo entendido yo que hicieron un intercambio, se unieron y empezaron a hacer un intercambio cultural. Los chonos le enseñaron a los huilliches lo que es la pesca, a vivir del mar.

Y los huilliche a los chonos lo que era cultivar la tierra y vivir de la tierra (...).

Porque los mapuche trabajaban la tierra. (Grupo Focal Quellón)

Yo siento, o sea, siento que no sé por qué razón, desde que yo empecé como a escuchar de los chonos, yo sé que somos una mixtura, y que lo que más me tira es mi sangre indígena, eso es lo que más tira, porque desde niña siempre había algo que faltaba, y ahora que está es como que me siento muy completa. Pero cuando se habla de lo chono, y cuando empiezo a descubrir acerca de la cultura chona, me pasa algo como que vibro, así como que, como que tiene mucho sentido, como que me completa más aún. Entonces, yo siento que somos una, los que vivimos en este territorio sobre todo en Quinchao, tenemos un gen chono que todavía está vivo. Siempre se ha dicho que no, que ya no existe, que desaparecieron, creo que hubo mucha muerte. (Grupo Focal Achao)

Que obviamente después cuando llega la persona, como se dice el español, y el huilliche acá no hubieron grandes conflictos, grandes conflictos, no se puede hablar de grandes divisiones, sino que todos los procesos que ha habido acá han sido relativamente tranquilos, por decirlo de alguna manera, no es por blanquizar un poco la historia, pero acá no ha habido. (...) el genocidio chono que ha habido acá. Hay que tratar de volver al origen, el chono fue un pueblo que fue exterminado acá en el sur, y todos tenemos un grado de responsabilidad. Pero eso cuando decimos todos es para decir que nadie también fue. En el fondo, lo que pasa es que el chono, si bien era un pueblo, que hemos buscado, averiguado, conversado, leído testimonios, cartas. Fueron cada vez relegándolos hacia el sur con la llegada. En el cual el pueblo huilliche también participó de ese encuentro, quizás en un inicio no fue tan pacífico, porque el chono no era un pueblo que (...) era un pueblo nómada, se desplazaba, vivía al borde en los esteros, y vivía... era un pueblo (...), que andaba por diversos lugares, eso es lo que hay que. Y después obviamente se empezaron a asentar en algunos espacios y se formaron pequeñas comunidades. De hecho, nosotros tenemos, la otra vez en una visita al Archivo Nacional, encontramos unas cifras de acá de Quellón. Había 3 grupos familiares indígenas el año 1851 acá en Quellón. Quellón era antiguamente conocido como "La costa de los Payos", y habitaban 3 apellidos. (...) Lincomán, Melipichun, Lepio, esas 3 familias fueron reconocidas por la Iglesia Católica. (Grupo Focal Quellón)

La relación con el mar, tanto por la pesca y el traslado, la supervivencia y el diario vivir, se yerguen como elementos emblemáticos al momento de recapitular la historia de las culturas que componen a los grupos humanos que hoy pueblan el archipiélago. El uso y persistencia de, por ejemplo, los corrales de pesca, o la marcada presencia de grandes

conchales, evidencian esta diferenciación cultural de otras zonas de carácter costero en Chile.

Mi abuelo construía chalupas, él la construía y con eso salía a pescar, se iba a la cordillera. Y mi otro abuelo pescaba, pero nunca salía afuera, o sea, a las otras islas. Pero yo recuerdo, por ejemplo, cuando ellos en la tarde, cuando empezaba a concentrar el sol, mi abuelo miraba así para los dos lados, medio norte, sur, y él decía “Mañana va a hacer calor” o “Mañana va ser sur fuerte”, y era así. El veía entre la concentración del sol y las nubes, o cuando el Corcovado se quedaba como rojo, decía “Mañana va a hacer sur”. (Grupo Focal Achao)

A ver, la verdad es que yo me crié con algo que en alguna medida es importante, lo tocó el profe, respecto al tema de los límites del territorio. 1985, Carlos Lincomán, Q.E.P.D nuestros gran cacique. El me comentaba que el territorio no solamente era la tierra, sino que también el mar era parte de su territorio. Por lo cual, ellos peliaron tanto también la isla Trala tanto tiempo. Y eso el Estado de Chile no lo reconocía (...) pero hoy en día ya la presencia indígena huilliche de Chiloé, y es huilliche de Chiloé, por favor, o beliche, por favor. Esto, se está tomando el dominio en presencia de la historia en centralidad al territorio marítimo. Es la base de la alimentación indígena de nuestros ancestros, tanto huilliche, chono (...) quienes llegaban y circundaban estos territorios. Por lo tanto, es tremendamente necesario mantener eso. (Grupo Focal Castro 2)

Los topónimos de algunas islas, como Laitec, Quenac, Alao, Chelin, Abtao, Linlin, Chaullin, se distinguen como particulares de estos territorios, con sonido, significados y tenor propio. Apellidos, sin embargo se mezclan con los de otros territorios más al norte: Chiguay, Millalonko, Antilef, Caicheo, Calbucura.

Todo lo que está alrededor, incluido el mar, así como el cielo Y somos de los tres estados fundamentales, como dice la maestra Huenteo, de poder recalcar siempre que ellos lo dijeron “Somos, pertenecemos a los tres estados fundamentales, cielo, mar y tierra”. Como otra abuela dice “Si nos quitan el cielo y nos dejan solamente en la tierra, nos quitan una pierna y los dos brazos”. Entonces esa, desde ahí parte, no solamente nos centramos en la tierra, somos todo un complemento total acá. El hombre que vive en la montaña más alta conoce el, va a pescar, va a mariscar, tiene su gongo o tiene su corral, fue así no hace muchas décadas atrás. Así que, por lo tanto, yo espero que aquí comencemos a abrirnos y a decir lo que nosotros sentimos y cómo vivimos, cómo recogemos, cómo hablamos nuestra lengua todos los días. Nuestra lengua no está muerta... está ni si quiera olvidada, está guardada. Hoy día una anciana dice... en Quinchao cuando preguntaron al alcalde cómo se dice salud, la maestra (...) dijo “Moneich”... salud para brindar. (Grupo Focal Castro 2)

Hasta el tono de la voz cambiamos de repente, tenemos de Apiao a Alao tenemos diferentes tonos de voz ¿Cómo se llama eso? ¿Fonética le llaman? Ya. Los apellidos también, las costumbres igual, de qué manera esto se cocina, todo es diferente, hay una diferencia. Pero igual cuando de repente nos juntamos, ya estamos igual como que fuéramos todos uno. (Grupo Focal Achao)

La construcción social del territorio, se recuerda, va desarrollándose en la medida de que los movimientos de la población va generando distintas prácticas en el territorio. Las comunidades pesqueras, van adaptando el quehacer del cultivo, de ganado o de la huerta, cuando llegan a integrarse a las comunidades, desde entre 200 y 400 años hacia atrás, indígenas procedentes del chaurakawin (hoy en día, provincia de Osorno), como así también la presencia kaweskar y chona prevalece como prácticas anteriores a éstas.

Y mi abuelita también po, mi abuelita tejía, hacía canastos, hilaba, hacía huertas, y yo igual fui aprendiendo de ella. Claro, las huertas no me salen mucho, que no tengo mucho conocimiento. Pero me gusta si toda cosa de tierra, sembrar, plantar, hilar igual se. Me enseñó más a mí que a su hija que como le digo yo que se creció conmigo, que ella como que era más dura para aprender. Entonces, a mí me enseñaba más, me decía “Tu, parece, tiene más paciencia para aprender”. Y esos conocimientos que tengo. Tengo bonitos recuerdos de ellos. En cuanto al cuidado también del de nuestro medio, también. Porque los viejitos, mi papá, el cuidaba el entorno ¿ya? Por ejemplo, los mariscos, yo creo que de ahí lo aprendieron, de que no deben sacar la semillita, que no deben arrasar con todo para tener después que consumir. Y la gente que ha perdido esa memoria arrasa con todo. (Grupo Focal Ancud)

Porque mis antepasados, por ejemplo, ellos navegaban en barco, por ejemplo, en el océano, viajaban a Guaitecas ¿Ellos por qué se dirigían? Por las estrellas, por el lucero. Y esa es parte de la autonomía, por ejemplo, de nosotros mismos, de la cosmovisión. Ellos miraban el cosmos y sabían qué hora era, miraban en el día, sabían cuál era la hora en el día. Entonces, eso lo encuentro yo que es parte de nuestra cosmovisión del pueblo originario. Porque en esos años no había reloj, no había brújula, no había na de esas cosas, entonces, esa es la cuando se habla de la cosmovisión de nuestro pueblo, y nosotros lo vivimos, no es amplio sino que nosotros lo vivimos día que pisamos la tierra, vivimos esa cosmovisión. Cuando sembramos nuestra siembra, por ejemplo, lo hacemos el día de la menguante, cuando está la menguante sembramos nuestras papas, nuestras legumbres. Esa es parte de la cosmovisión que nos hace una nación, entonces, no lo podemos dejar ajeno, que digamos, la cosmovisión no lo podemos tocar, nosotros no lo podemos entender pero si lo podemos vivir todo el día que despertamos. Vivemos, seguimos viviendo esa cosmovisión en nuestros hijos en nuestras familias, en nuestros animales, porque la vaquilla cuando ya está a mitad la luna o las lunaciones, paren las vaquillas, si van a ser hembra o van a ser macho. Entonces, uno ve las mareas del mar tienen contacto con la tierra, con los árboles y con nosotros po. Con los animales, esa es la cosmovisión que muchas veces las personas, o muchas veces nosotros no lo entendemos, pero yo lo vivo, cada día que me levanto vivo la cosmovisión... (Grupo Focal Weketrumao)

Tener el concepto de pueblo o de tribu, y de ciudad o de una población mucho más grande. Para esos años, antes de 500 años, es como sorprendente ser capaces de que estos indios tengan casas con paredes de tabla, y que no eran rucas, que no eran circulares como la ruca mapuche, y que son rectangulares. Y eso ustedes lo pueden corroborar en Monte Verde, que ahí están los vestigios de cómo, cierto, se iniciaba la base de la casa de manera rectangular. Daba como signo de que aquí había un pueblo

que tenía una base cultural, económica y social mucho más avanzada que los demás pueblos del continente. (Grupo Focal Castro 2)

Mis abuelos me marcaron harto, como le digo, yo me crecí con ellos y lo que yo sé lo sé por ellos, por mi abuelita. Y admiraba mucho a mi abuelo también, porque como dice aquí el hermano, él era uno... uno que de la nada fabricaba un bote, una lancha, una carreta, todas cosas de madera. Y él salía a trabajar también, a hacer lanchas, lo buscaban por todos lados. Y yo lo veía con una facilidad que él clavaba una tabla, hacía los palos para armar la lancha, y me quedó grabado eso. Y yo decía entre mi después, yo un día le pregunté me acuerdo, ya el más de edad si, le pregunte “¿Abuelo, usted estudió para hacer esas cosas?”, “No, miija, yo fui aprendiendo de mi papá, él aprendió de su papá”. (Grupo Focal Ancud)

Los elementos presentes en la memoria de lo “sobrenatural”, lo inexplicable en términos lógicos o científicos, se evidencian en las referencias a seres mitológicos, pero mediante experiencias concretas y recientes, que marcan la identidad del individuo, pero que se reconocen de manera colectiva.

Y lo otro que está circulando mucho, ahora lo que estamos conversando con don Alberto, de hecho, el otro día fui a ver los corrales de pesca que hay por Coñao, porque todavía están súper intactos. Es que el cabildo, que también es algo que no se utiliza en ningún otro lado, y que tiene ese nombre español del cabildo, podría ser una rogativa no huilliche, sino chona. Porque no se da en otros lados del wallmapu, y porque hay una figura que es la princesita, y que hay algunos testimonios que a la princesita en los 70, habría estado escondida del cura y en la noche bendiciendo corrales de pesca. Y la Carmen que es una chica de Chaulinec, que igual le encanta recopilar historias de sus antiguos y de la gente y que lee harto igual, entonces como que está igual en el proceso de reconstrucción. Decía que había una piedra que era como al medio, don Alberto decía “Claro”, que igual en sus investigaciones estuvieron mirando los corrales. En esa piedra se suponen que dice que baila la Pincoya, pero que la princesita estaría relacionada con esa figura de la Pincoya. (Grupo Focal Achao)

Y cuando tocó que mis papás llegaron a hacer casa donde hoy día estoy viviendo yo, era montaña, pero como decimos, montaña virgen, no entraba nadie. Ellos hicieron un espacio para poder hacer su... una rukita nomás, con palos parados, palos partidos con la misma hacha y toda esa cuestión. Pero el chauco ahí se posiciona, y hace maldad. Y de hecho yo fui uno de ellos, yo sí que lo puedo contar, porque yo fui intervenido por el bicho ¿Por qué? Porque cuando este bicho, este espíritu (...) y donde hay niños (...) si eso es así (...) ¿Y por qué? La gente sabe que llega ¿Y por qué sabe dónde anda? Porque él deja su marca... Y hasta la fecha, porque yo, el tipo, o sea, este espíritu me tuvo en las cuerdas. Si no es porque hay una machi que me supo sanar, porque ellas sabían la contra (...), porque ya me tenía ciego, me tenía todo quebrado casi. Pero hubo una machi, gracias a Dios, que mi mami corrió, me vio y le hizo la contra. Pero este espíritu todavía... va a mi casa, porque todavía tenemos monte, y él su marca lo deja, lo deja en el baño donde uno va. Porque antes de que tenga la casa que tengo ahora, tenía como dice René

Hinostroza, un baño afuera que le llamó escusado, una cosa así ¿cierto? Entonces, ahí el caballero va y deja su marquita, y también lo deja alrededor de la casa. Pero eso también nuestros abuelos nos enseñaban, que y la machi le dijo a mi mami “Hagan esto y esto, para que este espíritu se aleje”. (Grupo Focal Castro 2)

Bueno, yo, mi tío y mi abuelo lo hacían, porque mi abuelo fue un pescador, dice que de los 12 años. Entonces, él siempre tenía como decía buena suerte, porque cuando él iba siempre encontraba peces. Pero dicen que de repente invitaban a un vecino y cuando iban con el vecino no pescaban, no salía nada. Entonces, cuando él iba, traía la ramita de chauman y le pegaban al compañero de pesca, completo, así de arriba abajo, hasta las botas, y las redes, los remos, el bote, todo. Y después lo quebraba el, le prendía fuego y lo quemaba o sino lo tiraba al mar nomás. (Grupo Focal Achao)

Una vez que estuvimos conversando (...), le dijimos “¿Usted siente que plantó los árboles ahí? ¿Por qué cree que esos árboles estaban ahí? ¿Por qué cree que el bosque se ha conservado de esa forma? ¿Será porque ustedes vinieron e intervinieron para plantar cada uno sus árboles? ¿O no comprende en realidad que todas las comunidades que han habitado este territorio lo han mantenido así porque han decidido no intervenir? ¿O usted cree que ese nombre, Chaiguata, porque si nomás? La gente acaso no iría a pescar arriba ¿No se lo ha preguntado usted?” Y el chaiguaco ¿Por qué cree que se llaman así?”, no lo comprenden, pa Ellos, ellos son los entes que conservan y prácticamente no existe la conservación si no fuera porque existen ellos, en realidad, ni si quiera ellos entienden los mismos procesos que están llevando pa mantener así el territorio. (Grupo Focal Yaldad)

Creo que, bueno, ser capaces de llegar a un mundo, bueno, aquí nació la gente, son miles de años que tiene acá en este territorio nuestro pueblo, y hablamos del vínculo con muchos pueblos. Aquí el último, hay un estudio genético que habla de siete, nueve genes distintos... en la isla ¿Eso también se lo enviamos, parece, o no? Ser capaces de entender y no temer, no tener miedo a los espíritus que están circundando y que son reales. Que llegue un tipo así achonado, bajito y le diga a una persona “¿Me das una bolsita de té”. Felizmente la persona ya había sido advertida por una persona de otro lado, de la misma isla, de pero de otro lado. “Estos personajes te van a pedir tal cosa, nunca se lo niegues”, y le dice, conversan, le dice “Mira, acá hay puertos que son nuestros, y ustedes tienen que liberarlos, porque los están pidiendo todos, tienen que dejarlo libre”. Eso hace 2, no alcanzar a ser 2 años. Y un lugar transitable, de mucha gente en el verano especialmente, y en ese momento no bajó nadie por ahí. Ver y sentir el asunto de los espíritus. Que hay persona que hoy día tienen espíritus, sus ancestros siguiéndolo. (Grupo Focal Castro 2)

El movimiento de personas desde y hacia el archipiélago se convierte en un elemento más de la cotidianidad y del ser Williche, movimiento que se genera de forma más

aguda y por motivos de otra índole, en tiempos más recientes, por ejemplo, desde la llegada de la industria del salmón. El crecimiento de los centros urbanos del archipiélago (Ancud, Castro, Quellón, principalmente), se ve bajo un proceso de migración acelerada desde la década del 80, lo cual provoca dinámicas de desterritorialización y aculturación mayores desde las zonas rurales de la isla grande y en las islas más pequeñas. La recuperación de estas tierras ancestrales sigue siendo de gran relevancia en los discursos que aparecen:

Así que ya parte del territorio, además de las 200 y tantas hectáreas que recuperaron el año 81, ahora si los peñis hacen buen negocio, compran 3000, ojalá compren una buena cantidad de hectáreas, ya vamos a tener más recuperado, más territorio recuperado. Después de eso venimos nosotros como comunidad, con nuestra aplicabilidad también con recuperación de tierra, entonces, vamos, de ahí vamos recuperando.

Claro, porque ustedes ya tienen la visión de Wall, de territorio.

Si.

Amplio. Y todo está como interconectado.

Ahí, se muestra en ese proceso que comenta el lonko, igual se muestra algo interesante, que muchas veces el Estado dice que no es válido el título de realengo, y yo se lo he escuchado a hartas persona “No, si el título de realengo no vale para el Estado, porque la ley 20.000, la ley indígena no lo reconoce”. Pero con esta aplicabilidad que se logró para la Comunidad de Cocauque, es una muestra, es un, cómo se dice, ¿jurisprudencia?, de que efectivamente vale para recuperar a través de la misma ley indígena. (Grupo Focal Yaldad)

Igual a mí me hace sentido con que es una situación de desarticulación del tránsito del mar, porque hay hartas familias Melipichun en Melinka. Y entonces no es solo en el archipiélago de los chonos, se repiten los mismos apellidos que nombraste tú, también están allá en Melinka. Entonces, se ve cómo ancestralmente también como esa familia tuvo una movilidad sobre la mar, y que sigue estando. Entonces como que, la situación con que la Iglesia lo haya reconocido fue como una manera también de imponerles a que tengan un sentido de propiedad en la tierra. (Grupo Focal Quellón)

Mire, yo tengo buenos recuerdos de mi niñez y actualmente yo me gusta ser mujer, me gusta ser huilliche, y más que entiendo mi cultura un poco, no del todo, pero si lo entiendo un poco. Entonces, yo mayormente no he sido discriminada en ninguna parte de mi vida. Yo me vine de Alao a Achao, me vine de 12 años, venía 2 años atrasada de mi curso, me vine a Achao, y yo no sentí que fui discriminada, para nada. Yo tengo muy bonitos recuerdo de cuando vine de Alao a Achao, y me integré en el grupo, en ese tiempo estaba el liceo de niñas que era por allá estaba, y después me cambiaron al Ramón Freire, en los dos colegios ... me integraron bien, yo me integré bien, no tuve ningún tipo de discriminación, para nada, todo lo contrario. Además, que yo me integré también en la parte de educación que también me nivelé con el resto, que estaba atrasada y tenía un solo cuaderno, no sabía si era matemática, no tenía idea qué era matemática, castellano, (...) en esos tiempos, y tenía un solo cuaderno. (Grupo Focal Achao)

De igual manera, la extracción del bosque nativo, y la llegada de la acuicultura, ha generado una migración hacia la ciudad, y ha creado una estratificación social distinta a la de solo hace unos 50 años atrás, produciéndose la dinámica de empleado-empleador más marcadamente en tiempos recientes. Más todavía, la inmigración de personas con otras prácticas (turistas y avecindados con maneras de vida “alternativas”), y de otro nivel socioeconómico (empresarios y/o veraneantes de la capital) distorsionan lo que fue, hasta hace pocas décadas, una sociedad más horizontal, tanto cultural como étnico.

Primero, años atrás existía el puro buzo escafandra. El buzo escafandra no podía trabajar muy bajos metros, porque por el agua tenía que trabajar hasta cierta hondura. Llegó el rana, y el rana a la hora de mar lleno, si no puede trabajar en una parte a la orilla donde hay harto marisco, espera media marea a mar lleno y se va a trabajar ahí (...). Pero lo mismo que está pasando en Chaiguao ahora, la luga varada y toda la cuestión. Ahora los buzos ranas llegan y se van a sacar igual esto la luga casi a tierra. Si po, eso pasó antes, antes cuando yo estuve trabajando en Chaiguao, yo trabajaba en la barra un poquito subiendo pa arriba, y tenía una panguita que esas me hacían esto, me hacía 40 cajas de almejas, a las 1 de la tarde ya tenía lleno mi botecito y me iba pa tierra. Ahora ni que me vaya a trabajar todo el día no alcanzo a sacar... no alcanzo 10 mallas de almejas, todo el día (...) hasta la tarde. Eso es lo que pasa porque está sobreexplotado. Y ahora hay mucho buzo rana, y el rana trabaja donde puede trabajar. (Grupo Focal Quellón)

No puede seguir intacta, porque están dañando nuestro... nuestro sistema de vida, nuestra forma de vivir. Por ejemplo, si dentro, por lo mismo, por el puente, a mi yo tampoco estoy de acuerdo que se haga el puente, haciéndose el puente, pero son opiniones de nosotros, nosotros no vamos a pelear con los grandes.

Va a ser la explotación de nuestros bosques, de nuestros árboles. Muchas personas van a vender sus tierras, va a venir gente que le va a ofrecer plata, y a lo mejor van a vender, van a vender sus bosques, van a vender su madera ¿Y qué le vamos a dejar nosotros a nuestros hijos cuando ellos sean grandes? ¿Qué van a trabajar ellos? Claro, vamos a tener plata pal momento ¿Pero y después? ¿En unos años más de qué van a trabajar nuestros hijos?

La explotación mineral, está la minería (...).

También vienen los... las cuestiones que dan energía.

Eólica. (Grupo Focal Quellón)

Porque yo vivo, yo soy pescador (...). Pero toda esta situación que ocurre con todos estos seres que hay, que de repente se cuentan, como dice Oscar que casi nadie lo cree, porque casi nadie lo ha visto. Porque ya es así el ser humano, si no ve las cosas no se convence ¿cierto? Pero créanme que toda esta cosa es verdad, porque yo navego mucho, he navegado de noche, salimos qué se yo, una, dos de la mañana. Nos amanecemos navegando, y en el trayecto se ven muchas, muchas cosas. Y todo esto, fíjese que, hoy día vemos como el mar, y los pescadores, todos nosotros comprendemos esto del borde costero, marítimo, qué se yo. Está siendo castigado, porque tenemos una

invasión de las industrias, que no respetan justamente eso. Y nosotros, nosotros, bueno, ahora navegamos porque ya también hemos implementado nuestras embarcación gracias a (...) con instrumentos que podemos navegar haya neblina o haya (...), podemos navegar. Antiguamente nosotros, nuestros abuelos, nuestros papás, nos decían siempre que tenemos que respetar cuando hay camanchaca, que es la neblina. (Grupo Focal Castro 2)

Llegaban y había tanto marisco, dijo que ella iba con su hermano, su hermano más chico que ella, en este tiempo habrá tenido unos 10 años. Llenaban esto mallas con choro, cholgas, dijo ahí mismo en la playa, bajaba la marea y llenaban. Y por ejemplo, en ese caso que ahora ya no está, dijo que porque, por ejemplo, una de las personas, una de las personas que fueron como gringos que compraron ese sector (...) como que pasaba, le hacía como una medialuna a las tierras que él solicitó y compró. Entonces, llegó y contrató una retroexcavadora, (...) y limpió todo, arrasó, pasó de esta cuestión que le pasan a los caminos, y limpió todo, para que la gente, el pueblo no siga pasando (...). Y ahora recién está empezando como a verse semilla (...).

Pero era algo que ahí la gente se alimentaba, vivían muchas personas así como su abuela que ya no tenía un mayor ingreso vivía de eso mismo. Igual dijo que, igual lo puede ver cuando estuve allá, allá no hay lancha marisquera ni nada, puras pangas nomás del mismo pueblo que compra, hay una conservera pequeña igual.

Unos erizos así po, unas cholgas que ni aquí al muelle llegan de esas (...). Antes llegaban hartos de todos lados, de Quellón, Calbuco, Quellón y Calbuco, hartos. Y no sé cómo se llama la palabra para decir esto, se le prohibió el ingreso a las embarcaciones porque estaba sobreexplotando. Al frente de... por ejemplo, al frente donde está el muelle, por ejemplo, es como llegar y mirar aquí la pared, y ese cuando baja la marea se ve las cholgas y los choros pegados, dice que antes llegaban y esto con una cuestión lo raspaban así nomás y cargaban sus botes cuestiones, porque eran demasiado marisco. Y hoy día ya no es por la entrada de las lanchas y cuestiones, la sobreexplotación. Y eso es lo que pasó en toda la zona, yo creo, de muchos lados, la sobreexplotación de, o sea, esto... “Pan para hoy día y hambre para mañana” como se dice. (Grupo Focal Quellón)

En la discusión que surge sobre diferencias entre el ser Williche y el ser chilote, o entre el Williche y el Mapuche, se evidencia una variedad de perspectivas de entre los convocados. El chilote es concebido como integrador de todas las raíces ancestrales unidas en el crisol del archipiélago, con un mayor componente indígena, Williche, del mismo, pero no excluyente de la raíz española, la chilena, la mapuche, la chona u otra. Solo -algunos plantean- se genera un racismo, cuando una minoría elite socioeconómica chilote reniega a su origen indígena. Esta se expresa como una aberración a una pacífica convivencia, a la compatibilidad de orígenes diversos en Chiloé. Algunos, sin embargo, ven al Chilote como aquel habitante urbano del archipiélago que, si bien sus ancestros son originarios de la zona, sus prácticas culturales han adoptado un cierto desprecio por su raíz indígena, generando un racismo interno – esto, se recalca, en tiempos desde la década del 90 hasta hoy, con énfasis en los procesos que el Estado, intentando proveer beneficios a los individuos, termina por provocar divisiones dentro de las comunidades.

De forma de ser. Este pueblo y lo dijo la machi mapuche... en lafkenche "A ustedes nada los sorprendía, porque ustedes siempre estuvieron acostumbrados a recibir personas ajenas a su pueblo, a que lleguen". Primero los navegantes, claro, los navegantes, hay historias de los navegantes donde incluso pasaron a buscar canelo, el canelo contiene mucha aspirina, llevaban cargamento de canelo, cierto, para los viajes largos que ellos tenían. Cuando encallaban, tenían problemas, también los indígenas ayudaban a reparar las embarcaciones y a habilitar una alimentación y (...) esta fraternidad que tiene el chilote parte de la raíz indígena, ser generoso. Nuestro carácter, como persona, yo creo que como persona, las personas hacen las sociedades y la idiosincrasia... de los pueblos, son las actitudes. Este pueblo chono, huilliche (...) fue siempre fraterno y siempre usó la palabra, siempre esperó con alegría. Si usted busca va a encontrar una historia donde (...) lo trasladaron los huilliche a la isla (...) va a encontrar la historia. Por eso que es importante no el 1850, sino que a la llegada de Gamboa. (Grupo Focal Castro 2)

Nosotros históricamente hemos sido un solo pueblo y siempre nos hemos apoyado mutuamente como territorio. Y eso está estipulado cuando yo le hablo del tragun de Tringado de 1724, donde vienen lonkos del (...) del futawillimapu, del picunmapu vienen a este tragun porque históricamente ha sido así. Y yo tengo una foto donde aparece mi abuelo Abelardo con el lonko Antonio Huenteo en un tragun en Santiago, porque también los lonkos de acá iban pa allá po. Entonces, siempre ha habido una historia de mutua cooperación del territorio. Y esto se repite a lo largo de toda la historia, y aparece por ejemplo, cuando fue el conflicto de que querían echar al peñi René, el comunero. Viene un bus de peñis de todo el territorio del futawillimapu a apoyar la lucha. Entonces, los peñis venían con sus wiños, venían el weichan. Entonces, de esos años hasta la fecha sigue siendo, somos un solo pueblo. De identidades diferentes por la forma de vida de cada territorio, no podemos pedirle a un peñi wenteche que vive en las alturas, que tenga las mismas costumbres que tiene un nagche o un lafkenche que vive en la costa. Son formas culturales o formas de vivir, de prácticas de casa, de forma de vida distintas.

¿Entonces, cómo podemos decir nosotros como los beliche que nunca ha habido esta conexión? Que nosotros somos un pueblo y que ellos son otro, si siempre hemos sido todos los mismos. Si el mismo kultrun lo dice que somos un solo wallmapu, solo que estamos divididos por territorios, el puel, el picun, el willi, el lafke y el puel, pero somos un solo territorio, divididos por territorios nomás, pero somos uno solo. Nuestra lengua tiene fonéticas distintas de acuerdo al territorio donde vivimos. Aquí se dice, como decía el chacha Huenupán, en el willimapu se usa más de "ch" ¿por qué? Por el sonido del viento, porque ancestralmente se hablaba de forma de acuerdo al territorio, la forma de los pájaros. (Grupo Focal Yaldad)

Cuando se trata de defender a nuestros hermanos llegamos 15 o 20, por último a hacer una marcha. Pero cuando uno ve las postulaciones a tierras, a becas, más de miles. Y a mí me tocó, yo consulté por curiosidad y había más de 1000 postulantes. Pero resulta que cuando nuestros hermanos están en problemas, y que aquí una marcha, una manifestación es algo súper tranquilo, aquí no hay lacrimógenas, no hay nada, pero es bueno que estemos todos juntos po. Y somos los mismos de siempre, y los que andamos siempre, que no tenemos vergüenza de nuestra raza, somos los que no estamos nunca en la municipalidad pidiendo nada. Entonces, eso a mí igual como que me genera una molestia, y digo "¿Por qué aquí donde tenemos que estar no están aunque sea 250, la

cuarta parte?”. Y a lo mejor nosotros mismos hemos dejado que esto suceda al dejar nuestra cultura de lado, eso es por el tema laboral, o por los niños, hemos sido cómodos también. (Grupo Focal Quellón)

Y yo digo, el mapuche aunque sea a piedra le hace abrir la puerta po o lo hace atender, le golpea la mesa. Es una actitud de sobrevivencia, de no sentirse humillado, avasallado. Y es lo que hoy día que es admirable lo que han hecho, lo que han hecho los mapuches defender su tierra, su frontera. Pero también tiene que respetar la frontera de un pueblo que está más al sur, porque ahí son frontera, el río Toltén, que eso llegó quizás hasta la costa, pero tocó por una razón a los pueblos de aquí de Chiloé también. Entonces, esa forma de ser, nosotros ahí nos diferenciamos enormemente. José Santos lincomán en uno de sus poemas que dice “No traigo lanzas ni piedras, mis manos están colmadas de razón”. Ese es pensamiento antiguo, ser modesto, ser humilde, no ser arrogante, no ser belicoso. Por eso le teníamos mucho temor a los chonos. Los chonos eran guerreros, eran (...) hubo un conflicto muy grande ahí. Eso nos hace muy distintos, el no... el ser capaz de convivir con los demás, y con todos, no existía la envidia (...) respecto a la jerarquía. (Grupo Focal Castro 2)

Es que lo chilote es lo mismo que nosotros. Lo que pasa es que yo lo siento así, no sé, nunca lo he conversado esta parte. Pero lo chilote lo dijeron como para que no nos digan huilliche nomás po, porque o sea, aquí todos somos indígenas, la mayoría, o sea, el 99% somos indígenas acá. Entonces, para que no nos digan indígenas, para que no nos digan huilliche, yo creo que pusieron la palabra chilota. Y todos se reconocen acá como chilote y no como huilliche. Entonces, yo pienso que es una sola, pero la cultura que tenemos acá es huilliche. Porque todos los turistas cuando vienen, no vienen a decir “No, nosotros venimos a ver la cultura chilota, no”, dicen “la cultura indígena”. Entonces, yo creo que alguien, o sea, los que siempre están en el poder más arriba dijeron “No, esto ni puede llamarse huilliche, tenemos que decirle chilota”. Pero es lo mismo. (Grupo Focal Achao)

Porque si yo me pongo a pensarlo, qué son nuestros ancestros, cómo ellos miraban, digamos cuál era el aprendizaje de nosotros digamos de nosotros los pueblos, era la naturaleza, la tierra, ahí comenzaba todo (...) todo comenzaba de ahí. Hoy día nosotros acá, nosotros los chilotes, ellos tienen otra idea de dónde comienza esta cosa. Se introduce digamos el tema digamos de todo lo que es hoy día la religión, que eso no era de nosotros. Ahí hay una diferencia entre ya nosotros, hay una diferencia, porque nosotros no teníamos al Dios Jesucristo, sino que era Chao Negechen. Y este Dios Jesucristo tiene iglesias, tiene todo lo que tú quieras, todo lo que tú tienes. Entonces, cuando uno de repente (...) porque es historia. Yo recuerdo cuando yo vine acá aquí un día (...) de lo que era reconocimiento, las iglesias patrimonio de la humanidad. Y si ustedes se recuerda estaba lleno la plaza digamos de cómo se había construido y toda la cuestión, grandes carteles. Entonces, yo como mis antepasados, a lo mejor me dijeron “Busca qué dicen ellos de nosotros”, qué dicen de nosotros como huilliche. Y sabe que me di vuelta por todos los lados, y ustedes lo pueden ver todavía, y entonces, iglesia patrimonio de la humanidad. Hablaban desde cuando llegaron ellos, como lo hicieron y toda la cuestión. Pero no había ninguna parte donde decía “Gracias al pueblo huilliche, digamos construimos estos”.

(...)

Entonces, hay una diferencia muy grande, entonces, una diferencia muy grande. En que ellos cuentan de cuando ellos comienzan, cuando llegaron, y a nosotros no nos reconocen. Si tú vas a las reuniones (...) nunca te van a hablar de nosotros casi. Van a hablar de la llegada de los fuertes. ¿Quién de las autoridades ha dicho “Mira, vamos a hacer una rogativa, o vamos a hacer una cuestión a los conchales que hay ahí?” Yo creo que a ninguna de las autoridades se les ha ocurrido, pero (...) van todos al fuerte. Entonces, ahí está mi diferencia, como nosotros convivimos con ellos, o como nosotros podemos meter que también nosotros tenemos importancia digamos en la cultura digamos en la cultura chilota, qué es lo que nosotros le dimos a la cultura chilota y qué le dieron ellos. Y ahí puede haber un concepto digamos de convivencia. Pero si a ti, si a mí como huilliche en este caso me dicen “Mira, aquí la cultura chilota es esto de cuando nosotros llegamos y ustedes...” (Grupo Focal Ancud)

Al indicar que existe una diferenciación entre el habitante rural y el urbano, estas diferencias se enmarcan en procesos acompañados por aculturación y proletarización, donde el migrante que llega a la ciudad desde el campo o de alguna de las islas pequeñas, asume, con el ritmo y la dinámica del ciudadano, aquellas prácticas que se despojan de sus tradiciones ancestrales, optando por los ideales de la modernidad. Igualmente, se escucha una apreciación y una renovada búsqueda de autoreconocimiento, de re-etnización, cosa que había sido sojuzgado, bajo capas y capas de racismo y de invisibilización.

Porque acá en Ancud, por ejemplo, antiguamente... yo a través de mi papá siempre supe que pertenecía a una raza distinta, eso lo supe desde chiquitito. Ahora, el tema que los demás integrantes de la sociedad sepa de que si éramos distintos... lo hacían notar obviamente cuando nos decían “Indio de mierda”, que era la única. Pero algo así para que se marque, se note y se demuestre de que nosotros si pertenecemos y tenemos una cultura distinta, comienza con, por ejemplo, con Coñimo cuando se forma en comunidad, y lo siguen otras, entonces, se empieza a notar la presencia nuevamente del huilliche, del... de esta raza que si tiene una historia... o sea, que si había gente antes de la llegada de los españoles y todo eso. Es lo que hoy día puedo agradecer que haya tanta comunidad. Que ahora en algún momento se llegue a un proceso donde ellas empiecen a aceptar el hecho de que son distintos y todo eso, recuperar cultura, o sea, eso sería lo ideal en algún momento ojalá llegue. (Grupo Focal Ancud)

Sabe que lo interesante es que si usted, por ejemplo, de sus organizaciones, ya sean asociaciones, comunidades, casi todos, después cuando se conozcan van a estar todos más o menos en la misma situación, de gente que fueron por A-B-C motivos, se desplazaron del territorio o de otros territorios volvieron, o fueron desplazados porque le quitaron las tierras, o se desplazaron por trabajo. Yo tengo entendido que también aquí hay mucha gente, como era de mar, salían largas temporadas y cuando volvían no podían volver po (...) Yo creo que se van a encontrar con mucha gente con intereses comunes. Yo creo que hay mucha gente en la ciudad, en los pueblos que están así. (Grupo Focal Quellón)

Nunca. Y yo le preguntaba a mi abuela, porque yo cuando iba de vacaciones, mi abuela habla mapuche, y todavía está viva, tiene como 90 y tantos años, y hablaba mapuche, yo le preguntaba a mi abuela “¿Y por qué mi papá nunca nos enseñó a nosotros?”. Le daba vergüenza, le daba vergüenza, y mi mamá nunca de los años que vivimos en Santiago, nunca mi mamá cocinó un curanto o hizo milcao o hizo papas con color o las típicas comidas, nunca, jamás yo puedo decir que mi mamá nos enseñó eso, y siempre le pregunté “¿Mamá por qué tú nunca hiciste nada de estas comidas en la casa? Mazamorra manzana, si aunque no hayan sido iguales, pero habían manzanas, habían papas, tu podías haberlo hecho para que nos dijeras cómo era tu niñez, o cómo comían ustedes cuando eran chicas. (Grupo Focal Achao)

Se reitera, en prácticamente todos los trawun, un retorno, una recuperación, un vuelco a las antiguas prácticas, a la revitalización de la lengua, a la reivindicación de la espiritualidad ancestral y a la recuperación de los territorios y de la identidad, despojados por el Estado chileno y por los descendientes de aquellos que se adueñaron de grandes paños del territorio.

Pienso que el tema, eso hacía de que el desarrollo cultural (...) también es importante, de que habla del pueblo beliche, del avance cultural, del desarrollo. Porque aquí no había guerra, aquí el tiempo se dedicaba, no cierto, al trabajo, a crecer, a convivir. La única guerra la tenían con los chonos, el chilote, el huilliche, el beliche. Eran como dos vecinos que se peleaban permanentemente, pero era hostigamiento. Los chonos viajaban, finalmente pasaba tiempo y volvían a hacer incursión en ciertas islas (...) Carelmapu. Hay tres islas que generalmente venían y habían algunas incursiones chonas. Pero como digo, aquí el tema del desarrollo de este pueblo, de tener esa capacidad de diálogo, de conciencia que tenemos que avanzar, de nuestra organización, de nuestra lengua, de decir cavi, de decir rucacuna, que es término quechua, que es el saludo, no cierto, como dicen las Huenteo, sale del corazón, y lo hicieron ellos, del runacai, que es la naturaleza, del runa que es la humanidad. Palabras que están en nuestras recopilaciones, y una serie de cosas, y que lo confirman los ancianos. (Grupo Focal Castro 2)

Si, tenemos el guillatugue que fue recuperado, hace 4 años ya nosotros estamos haciendo nguillatun acá en nuestro. Creo que es la única comunidad dentro de la isla que hace nguillatun de 2 días. Cuando se encontró el rewe (...) el a través de sus peumas, los lonkos le avisaron que más de 100 años que se había hecho el último nguillatun en ese guillatugue. Y eso fue como eliminado por la iglesia, porque cuando llegó las iglesias al guillatugue le hicieron plantar una cruz y les prohibieron que hagan más nguillatunes. Entonces, de ahí, de ese año nosotros recuperamos, que fue como en febrero, y programamos al tiro nuestro nguillatun para noviembre del mismo año. Y de ese año, este año fue el 4to nguillatun que ya estamos haciendo como comunidad. Tenemos nuestro lugar que queda arriba en un cerro, que el lugar está pero ahí justo, uno después, nos fuimos dando cuenta todos, porque es como un cerrito como un altar así, bonito, hermoso. Cuando el sol sale se alumbraba el rewe y cuando el sol cae te alumbraba el rewe. (Grupo Focal Yaldad)

Y yo le agarré más interés, porque estoy trabajando con un caballero que pertenece a una comunidad indígena de esto de... de Llalldad. Y él pertenece a una comunidad indígena y él me dijo “¿Y cómo no te has metido a una comunidad indígena?”, yo le dije “No he tenido la oportunidad, me gustaría sí”. Entonces, por eso llegué y vine acá a las oficinas, saqué mi certificado para que me identifique a qué etnia pertenezco.

Así que ahí me empecé a interesar más de meterme a una comunidad indígena, pero no he tenido la oportunidad casi cuando hay, porque paso en Llalldad, se juntan en Compu y me gustaría ir por ahí, tenía ganas de ir, como trabajo en el mar, todavía estoy buceando, por eso casi de repente ando 1 mes pa abajo.

Hasta Punta Arenas he estado. He pasado Puerto Edén, incluso (...) chonos. He estado ahí en Edén, que todavía tiene sus ruquitas ahí, tiene sus ruquitas. (Grupo Focal Quellón)

Pero tampoco queremos un sometimiento, que digan “saben, porque son mapuche huilliche van a hablar, no sé, lo mismo que la novena región, o sea, van a hablar y van a hablar así no más”. O el Estado Chileno no va a venir a imponer cosas. Nosotros tuvimos un gran, o sea, así un gran encuentro con la Universidad de Los Lagos en Castro cuando yo fui en representación mía de la tía del jardín, cuando ella no pudo ir me dijo “¿Puedes ir a representarme? Como eres parte de la comunidad”. Y entonces, yo le digo, hoy día se quiere perfeccionar la habla, el chesungun, el mapusungun, y quieren que desaparezca el chesungun porque lo ven como una variante. Y nosotros, yo en primer lugar, yo soy bien así derecha pa decir las cosas, no hablo así por detrás, le dije “¿De qué manera?” le dije a la Claudia Pailalef “¿Cómo va a venir a transformar la lengua? Nosotros nuestros antepasados nos enseñaron así a hablar y así vamos a hablar hasta que el mundo sea. Si el peñi es peñi”, le digo, “porque yo no veo un hombre vestido con pollera, ni vestido como de mujer, nuestros antepasados nos dijeron que el hombre era peñi. Ahora hace 6 o 7 años” le dijo “que los antropólogos vinieron a cambiar las cosas”, le digo, “todo lo convirtieron en mujer, los hombres. Porque vamos en Temuco, “lamien, lamien, lamien”. Yo les dije, “con el respeto que nosotros nos merecemos”, le dije, “en Weketrumao el primero que le llegue a decir lamien a nuestros peñis”, le dije, “se sale pa ajuera y no pisa más Weketrumao. Porque “, le digo, “hay un tema de respeto y nosotros nos tenemos que aprender a respetar como tal. Y usted”, le dije, “en mi territorio, si acaso allá hablan del lamien y lamien”, le digo, “hable ¿Hoy día cómo está el mundo? ¿Cómo lo tenemos? Como pueblo originario”, le digo, “Hoy día los hombres casándose hombres con hombres tanto lamien lamien. Los convirtieron”, le dije, “hasta el diablo”, le dije, “metería su pala, porque hoy día”, le dije, “el país llamado Chile está no sé, no sé si tiene cabeza o no tiene na”, le digo, “está destruccionado totalmente. Y eso”, le digo, “yo no lo voy a permitir en mi territorio. Así que como mapuche huilliche”, le dije, “usted, nosotros vamos a seguir hablando aunque caigamos mal en la novena región”, le dije, “cuando hablamos de nuestros peñis”. Porque eso nos formaron. Vinieron los del Lago Budi, tuvimos una conversación y ellos dijeron “si eso lo hicieron los antropólogos. Nuestros antepasados jamás hablaron así. Había un respeto tremendo”, decía, “pa nuestros hermanos, nuestras hermanas”. Yo le decía, “Si por ejemplo, yo le digo, si por ejemplo, si mi hermano, porque la palabra decir peñi es decir hermano ¿no, cierto? Es decir hermano, pero yo como porque le hable en mi propia lengua le voy a decir hermana”. Entonces yo le digo wentru o cualquier otra cosa ¿Pero

cómo? Si nosotros nos crecimos, nacimos, y cultivando nuestras raíces ancestrales acá (...) ¿Dónde cabe en la mente (...) de nuestros antepasados, de nosotros mismos, para que nosotros destruyamos esa lengua? Que es tan valiosa para nosotros y que es tan milenaria para nosotros, que nosotros lo queremos dejar enseñado a nuestros hijos, a nuestros nietos, a nuestros bisnietos. No lo que otro los venga a imponer. Por eso nosotros, como dice en lonko, es clarito lo que dice yo creo que nosotros estamos hartos de imposiciones, que nos vengan a imponer cosas. Weketrumao conoce sus raíces ancestrales, conoce su territorio, conocemos quiénes somos, y dónde vinimos y qué reclamamos. Entonces, por eso cuando se habla de autonomía, nosotros, como decía, la gente se pierde porque nosotros somos una nación, y hasta el día de hoy seguimos siendo una nación. (Grupo Focal Weketrumao)

El conocimiento de secar un río, secar un estero, para extraer el producto que hay, que no se puede sacar en la mar baja. También tenía la capacidad de atraer los peces, para que la gente aproveche de pescar y tenga su sustento del día. Ese se llamaba pausten. Por eso, como digo, es interesante el territorio marítimo en nuestro territorio, el mar. Y ese pausten tenía una serie de cosas más que hacía. También era una persona capaz de echar los demonios. Ustedes saben que el demonio antiguamente existe y sigue existiendo. Entonces, también tenía esa capacidad de echarle. Entonces, esas cosas, bueno, ustedes saben que todo esto se perdió. (Grupo Focal Castro 2)

Claro, y cuántos más que se van a levantar, porque nosotros despertamos la espiritualidad acá en nuestro sector po, en nuestro territorio, entonces, los kiufikeche están apoderando de su, los mismos kona. Y eso, en otros lugares a veces uno habla en las comunidades y como que no te entienden, pero nosotros, por lo menos, ya entendemos, porque despertamos espiritualmente, sabemos qué es eso, sabemos la conexión con la naturaleza, la conexión con la ñuke (...) de tu levantarte, no sé, veo el (...) mañun por este día, agradecerle, agradecerle que tú tienes comida, que te da no sé, la lluvia, que te da el viento, porque es necesario, todo es necesario para la ñuke mapu y para nosotros como personas, como che. (Grupo Focal Yaldad)

Bueno, el tema este del Parque Tantauco también es un tema ahí, que en este momento se quería tomar, habían loncos que querían tomar esa parte para que sea entregado a los pueblos que les pertenece, porque esas tierras les pertenece a los huilliche de acá. Entonces, esas tierras la compró Piñera, ahí yo no puedo decir más, cómo fue, quién le vendió, porque hay tierras que son fiscales y lo están tomando... (Grupo Focal Quellón)

Nosotros tenemos experiencia con los historiadores, lo que hizo Cañas Pinochet, por ejemplo, el que se está tomando de la nación. "Los mapuches" dice "son pacíficos, no mueven un dedo, o sea, los huilliches, son puro amor, puro amor, no hay nada. Yo le digo, "Claro, los traidores y los yanaconas son puro amor porque están de la mano del gobierno, pero nosotros que estamos luchando por nuestro territorio no somos tan así tan mansos como dice". También cuando nos atropellan nos defendimos. Por eso está el levantamiento de Weketrumao del año 40, 41, cuando vinieron a tropellar y vino la orden de despojo aquí en esta comunidad, no hubiéramos estado en este territorio. Entonces, yo le digo, "No somos na tan mansos tampoco, defendemos donde hay que defender un derecho". (Grupo Focal Weketrumao)

La identidad territorial Williche, o Veliche -en algunos grupos- se plantea como una denominación geo-espacial, dentro de la definición más amplia y abarcadora de pueblo Mapuche. Se concibe como elemento diferenciador de otros, así como los Lafkenche, los Pehuenche o los Nagche. No obstante, se refrenda en reiteradas ocasiones, desde actores diversos entrevistados, que las particularidades Williche de Chiloé, marcan mayor distingo en términos lingüísticos, religiosos y societales (de ordenamiento y estructuras), que otros grupos considerados parte del pueblo mapuche actual. El rango de pertenencia y de historia común con comunidades, organizaciones, las prácticas y los conocimientos ancestrales de otras latitudes del Wallmapu son variadas y de diferentes proporciones en cuanto a cercanía (en tiempo) y en cuanto a preponderancia. Algunos pocos informan una relación continua y fluida desde tiempos remotos, mientras que otros plantean una relación antigua, que ya poca relevancia tiene por las generaciones que ya llevan radicados en el territorio de Chiloé.

Acá yo creo que es un sentido de pertenencia, de identidad, de cultura, del sentir, del sentir el espacio donde uno vive, es que uno siente que este es su espacio, donde su familia han vivido por años, casi todos los peñis su familia han vivido por años, comunidad que es antigua po, muy antigua, hay presencia de miles de años en Yaldad. Están los cuerpos de los muchos peñis que se mezclaron, el mestizaje. Y también el sentido de pertenencia sobre poder este defenderlo, uno sentirse parte de la mapu, como persona, como el am, como todo el espíritu de la persona, su cuerpo, su mente, todo su espacio, se siente parte, en una cierta medida también, dueño, podría llamarse como dueño del espacio, pero no es tan dueño del espacio, sino que uno está como aquí para proteger el espacio, pa cuidar el espacio, porque siente que es su espacio, donde uno también ha vivido por años, y donde siente que uno ya ha estado en este espacio. Donde todos pretende que sus hijos vivan acá, porque el sentido que tiene todo el espíritu de la persona, de los abuelos. (Grupo Focal Yaldad)

Claro, yo soy huilliche porque mi territorio siempre el resto de mis hermanos me va a decir eso... porque vivo acá po. Lo mismo que los que viven más a la cercanía de la cordillera... llegó a la costumbre del pehuén, también po, ellos son pehuenches, pero ante todo es mapuche. Y yo rescato mucho a estas personas, y las considero muy inteligentes cuando dicen "Yo soy mapuche y represento al pehuenche". (Grupo Focal Ancud)

Yo creo que lo que nos identifica como mapuche huilliche, porque eso es lo que nos consideramos. Somos parte de una nación milenaria que lo formaban los 4 territorios, o que lo forman los 4 territorios. Porque seguimos siendo una nación, una sola nación, como decían los antiguos, nuestros mayores, y lo que nos identifica como, o sea, de mi parte, yo creo, como mapuche huilliche una es que nuestras costumbres propia de acá de Chilhue (...) Igual ahí tenemos siempre una conversación, un alegato se puede decir porque el Ministerio de Educación se puede decir, imparte solamente una lengua como para todo el territorio (...) Hablar a nosotros o que venga un programa o vengas profesores, no sé po, de Temuco. Yo no estoy en contra de que se hable mapusungun pero aquí hay variantes territoriales que deberían respetarse y yo creo que por esas variantes que no se enseñan y que están en las comunidades, somos identificados por

la parte sur. Bueno, ese es mi punto de vista mío, lo que me considero huilliche. Nosotros venimos, nuestras ascendencias es acá en Chihue y también en Osorno, Chauracahuin, mi mamá Naipan. Así que venimos de este lado de la isla y del continente también. Y lo que debería marcar esto yo creo es ser huilliche, porque se está pensando lo...hay gente que dice “nosotros queremos ser aparte, no queremos tener que ver nada con los mapuche y no sé po, somos de otra raza” se puede decir. Pero de mi parte no lo considero de esa forma porque somos una sola sangre, un solo mulfun. Otros territorios que también se habla chesungun en otras partes de otros territorios, no solamente acá en Chihue, ni en Osorno tampoco, todo lo que es la Futawillimapu, y eso yo creo que nos identifica a todos nosotros como habitantes del sur, pero eso no quiere decir que seamos una nación aparte o que seamos solos, somos parte del complemento de los 4 puntos, de los 4 territorios que forman la nación. (...) Sí, claro, debemos tener autonomía como isla, como habitantes de Chihue porque no podemos decirle, por ejemplo, a un peñi puelche que viva como huilliche porque las condiciones climáticas no corresponden, entonces, claro, uno tiene que tener autonomía, su lenguaje, su chesungun tiene que ser respetado también, tampoco imponer. El lenguaje, el mapusungun que se habla más al norte colocarlo acá también. Yo digo, el que lo quiera aprender no está mal, pero debemos recuperar lo que es nuestro, lo que hablaban los antiguos, y eso. Mañun. (Grupo Focal Weketrumao)

En la memoria activa de una gran mayoría de los actores, las figuras de José Santos Linkoman Inaicheo (1910) y de José Antonio Huenteo Raín (1886) son magños referentes al momento de aludir a líderes del territorio que marcaron la historia Williche del archipiélago. Su quehacer ante el Estado y su raigambre y defensa del territorio los enaltece en el discurso de variados grupos y de múltiples individuos. Ningún otro nombre surge con tanto ímpetu cuando se buscan individuos que generaron procesos e impactaron a sus comunidades de tal forma y con tanta proyección como ellos. Siguen siendo referentes tanto en el archipiélago como fuera de él. Y sumados a éstos, vienen otros varios nombres. La raigambre de los nombres de familias en el territorio se hace presente y una fuerte sensación de pertenencia a él se evidencia en el discurso:

Entonces, nosotros en la noche íbamos a conversar con él. Y todo lo que nosotros conversábamos, él lo tiene plasmado, porque como fue poeta, es muy fácil casi conocerle el pensamiento a Santos Lincomán, porque lo tiene escrito. Entonces, si ustedes quieren conocer a Santos Lincomán más allá de lo que yo pude digamos que él me contaba, conversábamos. Está escrito en su poesía, en su canto, entre esos está el himno que hoy día estamos cantando. Yo por eso siempre cuando cantó el himno que cantemos por cantarlo. Para mí no es tan importante cantarlo sino que (...) es como ahí ver cada palabra que él dice ahí. (Grupo Focal Ancud)

Darse cuenta de que tu familia es originaria, o sea, que el apellido, en este caso los Colivoro, nacieron en estos lugares. Y acá cada vez que nos juntamos en la comunidad volvemos a ser los mismos, y estamos todos mezclados las familias de acá, no quiero desmerecer a otras familias, sino que me refiero solamente que como dice más bien Mauricio, no sé, se siente en el lugar, y no es de ahora, es de siempre. Y más ahora aun cuando uno despierta, abre los ojos y se da cuenta de que aún queda un espacio muy

bonito donde vivir, y que es nuestro deber mantenerlo así. Muchas veces como conversamos, qué difícil sería o cómo nos sentiríamos, yo cómo me sentiría si me encontrara en algún momento con mi kuifikeche y me dijera “¿Qué hiciste tu pa defenderlo?”.

(...)

O sea, es como una responsabilidad, en cierta medida, pero no una responsabilidad impuesta, no es que a mí me pese en este caso defender el territorio, sino que es parte de vivir y más bonito es vivir cuando uno tiene la fortaleza que hacer que nuestra prioridades de desarrollo sean las que nosotros definimos, no que alguien venga desde afuera a decirnos que hacer, entonces, es como un complemento de todo, y todos nos enriquecemos los unos con los otros.

O sea, tiene que ver con el tucun, con el kupalme.

Con el kupalme y también con la historia rica que nos dejan nuestros kuifikeche, en su lucha permanente que nunca renunciaron a su esencia, nunca renunciaron su territorio, y nunca vendieron su territorio. Y eso es bonito poder hoy día seguir trabajando en esa misma línea, porque nosotros no podemos quedarnos con los discursos bonitos que hacían los lonkos y también con la lucha que ellos dieron. Ellos nos enseñaron a luchar para seguir en este mismo proceso. Entonces, ser de Yaldad... tiene una historia de resistencia, que no todos pueden decir que han resistido al colonialismo de la iglesia, a la discriminación del Estado y han permanecido para seguir luchando, entonces, eso para nosotros es fundamental, porque tenemos una base de historia de lucha. Eso hace que uno a lo mejor se sienta feliz, no me gusta mucho usar la palabra orgulloso, encuentro que el orgullo tampoco es una buena cosa, pero si uno se siente con una identidad, uno se siente pleno. El hecho de que los viejos dieron la lucha y nos enseñaron a luchar, y hoy día nosotros como... che, como gente actual que estamos sobre... que caminamos en este espacio hoy día del nag mapu y podamos tener la opción de seguir luchando, y creando conciencia de todo lo que nos enseñaron. Así es que para nosotros es importante conocer la historia, pero también es importante seguir luchando, seguir weichan hasta que podamos recuperar el espacio que utilizaban nuestros ancestros, y si eso nos va a llevar el tiempo que sea, tenemos que dejar preparado a toda una generación para que sigan en la lucha constante. Así es que ser de Yaldad encuentro que es hermoso, es bonito, de hecho, el nombre lo dice (...) el aspecto de la generosidad de nuestro territorio, así es que con eso. (Grupo Focal Yaldad)

Yo creo que aquí, yo siempre hablo, no hablo de un líder en especial, yo siempre hablo de una lucha en conjunto, siempre he hablado de una lucha en conjunto. Quien lo lidere, o quien lleve el zugun de esa lucha, es el que designe la comunidad. Por lo tanto, yo si me toca hablar de alguna lucha permanente es la comunidad, es la comunidad que ha sido capaz de mantenerse unida. Y en base a eso se ha dado una lucha, porque uno no puede andar luchando solo. Entonces, yo creo que los peñis de arriba, en eso nos parecemos con los peñis de arriba, porque también hay, igual hay varias familias y entre esas fueron capaces de unir y dar la pelea todos juntos. Ahora, esto de que vengan a levantar a uno solo que este liderando, es lo que genera un poco de división también po. Entonces, yo por eso digo, claro, se sabe quién era el lonko que estaba en ese momento que era Antonio. En este caso, acá le tocó a mí, al lonko Estanislao, pero detrás del lonko Estanislao estaba todo un núcleo apoyando.

Y que son kona que nosotros nos tocó despedir un kona que trabajó con el lonko Estanislao, y nosotros veíamos la foto, veíamos los videos, y el peñi estaba como kona al lado, siempre fue kona po. Entonces, cómo darle la responsabilidad de una lucha o el triunfo de una lucha a una sola persona, no podemos, porque nosotros somos un núcleo, nosotros somos comunidad. (Grupo Focal Yaldad)

Conclusiones Generales:

Memoria, Territorio e Identidad en la Butawapichilwe

Indistintamente a los quiebres recientes (desde al menos la década del 80, pero más fuerte desde el 91) evidentes en las estructuras ancestrales del territorio, y tal como está ocurriendo en otros territorios en Chile y en el extranjero, el movimiento de reivindicación ancestral, por el patrimonio, la autodeterminación y la tierra, son transversales al discurso de todos los actores participantes de las entrevistas y grupos focales.

Llevamos una cosa interna, ya no es que venga alguien y nos diga “Mira, este es el molde que ustedes tienen que seguir, este modelo de nguillatun, porque este”. Nosotros entendemos que todos los nguillatunes, en todos los territorios son diferentes, y que eso igual lo vamos aprendiendo año a año, cada nguillatun aprendemos más cosas, observamos en nosotros mismos, y en nuestros pares, mejoras, cosas que estamos haciendo bien, cosas que no nos parecen. (Grupo Focal Yaldad)

Su mayor o menor grado de compatibilidad, unos con otros, tiende a ser reflejo de las acciones de, y reacciones ante, las políticas del Estado y de proyectos de privados, más que respuestas a una más cercana o más distante relación con las tradiciones y las culturas ancestrales del Williche de Chiloé. Y esto ha ocurrido, y sigue ocurriendo, más al norte en Chile, y no son exclusivos a las comunidades indígenas.

Y eso es lo complicado que la gente desprecia la vida que tiene, desprecia la vida de sus padres que tuvieron. Y así como las leyes nos cambian, las leyes ahora está las leyes de los niños, los niños tu no los puedes hacer trabajar. Yo creo que hay niños que si los explotan, los hacen trabajar. Pero a nosotros que nuestros hijos que vayan a trabajar ahí, eso era explotarlo, sino que era una forma de vida como es la naturaleza. Los ve en los leones, le enseñan a cazar a sus hijos (...). Los pájaros le enseñan a trabajar lombrices, y todo es una vida, la naturaleza es así. Pero las leyes del gobierno para hacernos comunidades más débiles, personas dependientes de ellos, unas sociedades inútiles, nos están cambiando toda la vida ¿Pero cuánto nos damos cuenta que este sistema y todas las leyes políticas que hay, todas las leyes que hay, la mayoría, lo están haciendo para que seamos personas que no seamos autosuficientes? Para que todos dependamos de un sistema, que nadie tenga autonomía ¿Pero cuántas familias piensan eso? Yo creo que si hoy día hubiéramos mucha gente aquí más que alguno le iba a quedar el bichito, “¿Y será verdad lo que está mintiendo ese?” (...). Pero para pensar así hay que detenerse, porque si uno tampoco no tiene tiempo para detenerse en la vida y analizar la vida, tampoco se da cuenta de lo bueno y lo malo, de las falencias. Porque todo es como que tú vas en una carretera y tomarte el camino y te fuiste, te fuiste, te fuiste y no puedes parar, y ves un peñi botado, “Sabes peñi, lo siento, no te puedo levantar porque voy

rápido". Y eso es lo que pasa, porque las comunidades, la mayoría, dejaron de ser comunidades, tienen el puro nombre. (Grupo Focal Weketrumao)

Lo primero, la memoria, tanto emblemática, como la individual y colectiva, son compartidas por diversos grupos consultados. La historia reciente es en donde se provocan diferencias significativas en la percepción y transmisión de ciertos hechos y dichos, por parte de autoridades dentro de las comunidades como fuera de ellas.

En segundo lugar, el territorio, ancestral y actual, de comunidades y organizaciones (rurales como urbanas), se ha ido modificando en su constitución por olas migratorias antiguas y recientes. Si bien, prevalecen algunos territorios como referentes (por ejemplo, weketrumao o compu), las dinámicas de urbanización y de la modernidad generan olvido y desterritorialización entre los y las habitantes de la zona; sin embargo, la revitalización, regeneración y recuperación, aparecen como ejes fundantes de un nuevo devenir Williche en el archipiélago.

Finalmente, la identidad, que siempre será un ámbito de disputa, política e ideológica, pero además es un elemento que aglutina a algunos y que provoca incertidumbre en otros, al ser cambiante y diverso. Las identidades que conforman la construcción del ser Williche, o Veliche, se ponderan de manera distinta dependiendo del territorio ancestral desde donde uno se ancla. Y ese anclaje, sea norte, sur, este, centro u oeste, sea desde 1640, 1880, 1990 o 2018, esa diversidad misma que compone al Chiloé de hoy, debería ser considerado, compartido y debatido abiertamente.

Mi visión, mi creencia, debido a mi formación quizás de historia que no es muy bien visto, a veces, los historiadores, lo que hacemos, lo que creemos. Nosotros acá, lo que creo personalmente, es tratar de reivindicar lo chilote, como un concepto mucho más potente que tiene que trascender. Las personas acá habitamos el mismo territorio, este es el espacio, el territorio que tenemos que desarrollar, proteger, y también reconstruir su historia, trabajar en eso, esa es la misión que nos hemos puesto con algunas personas, volver a la identidad de este territorio, que la gente conozca, lo viva, lo sienta, caminemos, sintamos lo que estamos presenciando acá que es Chiloé, Quellón sobre todo. Y la riqueza, tanto intelectual que hay, porque hay escritos de, por ejemplo, los antiguos caciques tienen unos poemas, eran artistas múltiples, hacían muchas cosas, poesía folclor, relaciones diplomáticas, como se señala, ellos viajaban mucho, eso era, eso es diplomacia en el fondo (...), contactos, que eso es lo que estamos tratando de reivindicar, trato de rescatar lo chilote. El chilote es algo distinto, no veo... que tiene que ser un complemento. Por ejemplo, lo que nosotros hemos trabajado, hemos averiguado hasta ahora, el concepto de huilliche, nosotros le damos la acepción de huillín. El huillín es un animal chiquitito que anda acá. (...Tipo un gato de mar...) Y eso lo representa muy bien, es un ser de tierra y de agua. Eso somos lo que somos acá en Chiloé. (Grupo Focal Quellón)

Respecto a lo que querrían dejar a sus descendientes:

Nuestra rica cultura que estamos recuperando, fortaleciendo, nuestra rica diversidad de culturas. Porque como ya decía el peñi, es única en el mundo, por ya los diferentes

pueblos, los españoles, chilotes, o sea, es única nuestra cultura en el mundo. Entonces, eso nosotros le dejaríamos a nuestros hijos, a nuestros nietos, como dice usted en cincuenta años más, cien años más, recuperado, fortalecido nuestra cultura. Y ojalá reconocido este pueblo, para que ellos sepan de dónde, cuál es su identidad, cuáles eran las identidades de sus ancestros, como todo lo que se ha hablado acá, ser pacífico, ser bondadoso, o sea, un montón de cosas buenas que tenían nuestros ancestros, eso deberíamos, el respeto sobre todo. Era muy respetuoso el huilliche de Chiloé, muy respetuoso. Como ya se conversaba, nosotros no vamos a ir a imponer nuestra bandera en otro pueblo, no lo vamos a ir a poner allá, pero si lo han hecho acá (...) entonces eso también es valorable. Nosotros respetamos a todos los pueblos, a todos los diferentes pueblos. Ojala que algún día en este país se tenga que reconocer todos los pueblos existentes. Yo siempre he dicho, de repente me da miedo hablar del chono. A lo mejor el día de mañana, a lo mejor hay muchos chonos. A lo mejor el día de mañana también dicen ellos “Nosotros somos otro pueblo y ojalá que nos reconozca el Estado”. Entonces, también los respetamos. Ojalá, eso sería lo ideal, que este país sea un país pluricultural, plurinacional y reconozca todos los pueblos existentes, sería mi sueño. Es un grito que viene dentro de mí, que dice “Ojala eso”. (Grupo Focal Castro 2)

Es lo mismo que están diciendo mis compañeras acá, porque es la fortaleza de que todavía tenemos la convicción de que todo queremos, o sea, yo lo pienso y creo que es cuidar y proteger nuestro entorno y que siga la cultura que había, que no se pierda, que las nuevas generaciones sigan creciendo, sigan viendo lo que hacían los antiguos, que haiga el respeto hacia el mayor, porque por ejemplo, la mayoría de la información, yo creo que la Pamela y todos los que estamos aquí, la información o los conocimientos que tenemos de nuestra cultura que tenemos en Chiloé, es de los antiguos, de nuestros abuelos, de nuestros tatarabuelos, que son ellos los que perseveraron y siguieron con las raíces. Y nosotros no tenemos y no podemos perderla tampoco, y lo que tenemos que ir fortaleciendo con nuestros niños, con nuestros jóvenes, que tampoco la pierdan. Porque cada día se va perdiendo esa cultura, pero en lo posible tratar de rescatarla, de no perderla. Y que haiga más, lo que a mí me interesa igual es la parte que haiga más unión con las islas, que tengamos más contactos, que nos conectemos más, porque Chiloé no es solamente Achao ni Castro, son en los entornos, es los entornos que nos fortalece como pueblo, porque por algo tenemos este pueblo, porque los demás apoyan. (Grupo Focal Achao)

Con un grupo de personas acá en Quellón, estamos formando, creando una organización bajo la categoría de fundación, y la idea con una persona que quizás mucho de acá lo conocen que es Javier Betancourt, estamos organizando pequeños ciclos de conversatorio documentales para hablar sobre lo que es la identidad territorial chilota, chona, huilliche (...) un espacio abierto a la comunidad completamente, espacio de discusión, de conversación, que son justas, son necesarias, tenemos que contribuir, contribuir todos, yo creo que eso es lo principal que hemos dejado olvidado, el conversar mirándonos a la cara, el volver a charlar, volver a informarnos, volver a discutir, a conversar... a hacer vida en comunidad, como se dice. (Grupo Focal Quellón)

Yo creo que aquí lo fundamental que está faltando hoy día para que nosotros podamos avanzar en este proceso, nos faltan los dos objetivos más principales, que tenemos que trabajarlos enormemente, yo creo, para llegar a adquirir la sabiduría y el entendimiento ¿Por qué digo yo la sabiduría y el entendimiento? Porque hay mucha gente que todavía no sabe qué es, cuál es su identificación acá dentro de la provincia de Chiloé (...) ¿Por qué no saben su identificación? Porque no tienen la sabiduría, nadie les ha informado, nadie les ha dicho ¿Por qué hoy día si hay jóvenes donde si saben dónde quieren llegar? Pero en otros territorios no lo hay po, porque no se les convoca. En cambio ¿cuál es la tarea de las autoridades tradicionales? Convocar sus jóvenes en sus territorios, informarlos, darle a conocer lo que es el sistema que hoy día lo que nosotros estamos trabajando, y dónde queremos llegar a modo de ejemplo. Yo, imagínese, hoy día hasta nuestras autoridades ni si quiera saben qué es lo que significa Chiloé, y eso es lamentable. Porque ellos están enfocando, dando a conocer otra realidad, y nosotros estamos en otra. Entonces, nosotros si no armamos un conjunto de entendimiento y sabiduría, esto puede ir pa rato, puede llevar años! (Grupo Focal Castro 2)

Con todo lo que se viene ahora, más en el futuro cuando tengamos nietos, yo creo que le vamos a entregar una tierra seca, una tierra que ya no se pueda trabajar. Nosotros por lo mismo nos constituimos como comunidad, porque nosotros igual tenemos un problema de tierras donde vivimos. Porque hay problemas, que hasta el momento todavía no empezamos la lucha, pero ya este año si Dios así lo permite vamos a empezar a tramitar nuestro documento. Y cómo me decía un peñi por ahí, bueno, va a ser otra comunidad nomás que se unirá a la lucha de las tierras. Porque nosotros vamos a exigir que se nos devuelva nuestra tierra, que es nuestra, es nuestra porque nuestros abuelos vivieron ahí, nuestros padres vivieron ahí, nosotros estamos viviendo en esas tierras, y por lo tanto son nuestras. Nuestros padres las han trabajado, nuestros abuelos las trabajaron desde que nacieron trabajaron esas tierras ¿Y por qué tiene que venir una persona de otro apellido, o porque tenga más plata, o porque venga con un trajecito a pisotearnos lo que somos nosotros... como indígenas? Porque yo creo que toda persona que se forma como comunidad, toda persona que se forma como asociación o lo que quiera formarse como pueblo indígena, es porque saben por qué están luchando, o porqué lo que quieren luchar. Yo lucho por mi tierra, y por lo que les voy a entregar a mis hijos algún día, por eso estoy luchando, por eso estoy acá, por eso formé una comunidad indígena, y por eso levanto banderas también en mi lucha. (Grupo Focal Quellón)

Bibliografía

Aguiluz, Maya; Waldman, Gilda, Coordinadoras. Memorias (in)cógnitas, contiendas en la historia. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México D.F, 2007.

Alvarez, Ricardo. "Reflexiones en torno a las identidades de las poblaciones canoeras situadas entre los 44º y 48º de latitud Sur, denominadas "Chonos". Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas, nº 30, Punta Arenas, 2002.

Anderson, Benedict. Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

Arriarán, Samuel. Filosofía de la memoria y el olvido. Editorial Itaca, México D.F. 2000.

Barabas, A. 2004. La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. Alteridades [en línea] 2004, 14 (enero-junio): Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702706>

Boyd, Carolyn. "El debate sobre la 'nación' en los libros de texto de historia de España, 1875 – 1936." Revista Complutense de Educación ISSN: 1130-2496 Vol. 12 Núm. 1(2001): 357-395.

Bergalli, R; Rivera, I. (Coords). Memoria colectiva como debe social. Anthropos Editorial, Barcelona, 2010.

Carreras, Juan; Forcadell, Carlos. (eds) Usos públicos de la historia. Marcial Pons, Ediciones de Historia S.A, Madrid, 2003.

Casanueva, Fernando. "La evangelización periférica en el reino de Chile", Nueva Historia, año 2, Nº 5, Londres, 1982.

Curivil, Ramón. La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago, 2007.

De Sousa Santos, Boaventura. Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur. Siglo XXI. Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, México 2010.

Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo; Bohórquez, Carmen (Editores). El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300- 2000]. Editorial Siglo XXI, México, 2011.

Fanon, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. Ediciones Akal, España, 2009.

Furlong, Guillermo. Nicolás Mascardi, S.J. y su Carta-relación (1670). Ediciones Teoría, Buenos Aires 1963.

Giménez, G. 2000. Territorio, Cultura e Identidades. La región sociocultural. *Cultura y región*. Universidad Nacional. CES. Bogotá.

González, Casanova. La democracia en México. Ediciones Era. México 1995.

Guarda, María Isabel. "La encomienda indígena en Chile durante el siglo XVII", *Historia* Nº 5, Santiago 1966.

Guarda, Gabriel. Los laicos en la cristianización de América. Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago 1987.

Gutiérrez, Ramón. "Las misiones circulares de los jesuitas en Chiloé. Apuntes para una historia singular de la evangelización". Apuntes: Revista de estudios sobre patrimonio cultural, *Journal of Cultural Heritage, Studies*, Vol, 20, 2007.

Haesbaert, R. 2004. *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios á multiterritorialidade*. Bertrand. Brasil.

Haesbaert, Rogério. El mito de la desterritorialización. Siglo XXI editores, México 2011.

Halbwachs, Maurice, La memoria colectiva. Ediciones Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza, España, 2004.

Halbwachs, Maurice. "La memoria colectiva, una categoría innovadora de la sociología actual". *Revista Anthropos*. Barcelona, España, 2008.

Hanisch, Walter. Historia de la Compañía de Jesús en Chile. Editorial Francisco de Aguirre, Santiago ,1974.

Jelin, Elizabeth. Los trabajos de la memoria. Siglo XXI editores, España, 2002.

Lamilla, Ramón. Historias locales y sitios de significación cultural de la provincia de Arauco. Ediciones Facultad de Educación, Universidad de Concepción. 2008.

Lander, E. 2000. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos, en: Edgardo Lander (comp.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires: 4-23.

Lenkersdorf, Carlos. Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Siglo XXI editores, México D.F, Quinta edición 2008.

Llantén, S. 2011. *Territorio Mapuche Lleulleuche: Naturaleza Territorial y Conflicto con el Estado Chileno*. Memoria de título para optar al título de Geógrafo. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Escuela de Geografía. Universidad de Chile.

Lorenzo, Santiago; Rodolfo Urbina. Algunos aspectos de la Política Fundacional en el Reino de Chile durante el siglo XVIII. Cruz del Sur, Universidad Católica de Chile, 1977.

Mamani, Carlos; Naveda, Felix. Reconstitución del ayllu. El camino de la descolonización. Editado por Naveda, Egidio, Lima, Perú, 2015.

Mansilla, José. "Francisco Hernández de Ortiz (1555- 16??), gobernador de Calbuco," Cuadernos de Caicaen, Nº 2, Calbuco, 1992

Marino, Mauricio. Chiloé, economía, sociedad y colonización. Ancud, Ediciones Victor Naguil, 1985.

Ortiz, Renato. Otros territorios. Universidad nacional de Quilmes, Argentina, 2009.

Oyarzún, Aureliano. "Cultura aborígen de Chiloé". Revista Chilena de Historia y Geografía, Nº 83, Santiago 1934.

Pagés, Anna. Sobre el olvido. Herder Editorial, Barcelona, 2012.

Retamal, Julio. "Los repobladores de Osorno, un estudio de historia social". Revista Chilena de Historia y Geografía, Nº 156, Santiago 1988.

Ricoeur, P. 2000. La memoria, la historia, el olvido. Fondo de Cultura Económica de Argentina. Buenos Aires.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Tinta Limón ediciones. Buenos Aires.

Rosa, A.; Bellelli, G; Bakhurst, D. (Eds). Memoria colectiva e identidad nacional. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

Santos, B. 2009. Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. Siglo veintiuno editores. Guatemala.

Santos, B. 2010. Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad. Programa Democracia y Transformación Global. Lima.

Schmidt-Welle, Friedhelm, Coordinador. Culturas de la memoria: teoría, historia y praxis simbólica. Siglo XXI editores, México, primera edición, 2012.

Soriano, Silvia. Visiones latinoamericanas de la nación. Universidad Nacional Autónoma de México.

Stern, Steve. "De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973 – 1998)." en Jelin, Elizabeth (comp.): Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas "in-felices". Siglo XXI de España editores. pp. 11-33

Ther, F. 2006. Complejidad Territorial y Sustentabilidad: Notas para una Epistemología de los Estudios Territoriales. *Horizontes Antropológicos*. 25:105-115.

Toledo, V. 2004. "Las tierras que consideran como suyas" reclamaciones mapuches en la transición democrática chilena. *Revista Asuntos Indígenas*, 38-50.

Toledo, V. 2007. "La memoria de las tierras antiguas tocando a las puertas del derecho, políticas de la memoria mapuche en la transición chilena." *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 11:1.

Toledo, V. 2005. "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004, ¿Las fronteras indígenas de la globalización?" en: *Pueblos indígenas, estado y democracia*, CLACSO, Buenos Aires: 67-102.

Tricot, T. 2009. "El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche." *Revista de la Universidad Bolivariana*. 24:175-196.

Urbina, Rodolfo. El pueblo Chono: de vagabundo y pagano alzado a cristiano y sedentario amestizado. Actas del XII Congreso de la Asociación española de Americanistas, Vol I, Universidad de Huelva, 2002.

Urbina, Ximena. "El espacio misional en los orígenes de las aldeas de Chiloé", en: Martín A., Emelina Pacheco, Celia y Adelaida Sagarra G. (Compiladoras). Metodología y nuevas

líneas de investigación de la Historia de América, Universidad de Burgos y Asociación española de Americanistas.

Urbina, Ximena, Chapanoff, M. "El protagonismo de la dalca en las navegaciones australes coloniales". Actas de las V Jornadas de Historia Naval y Marítima de Chile, Valparaíso, 2009.

Vásquez de Acuña, Isidro. "La jurisdicción de Chiloé (siglos XVI al XX)", Boletín de la academia chilena de la historia. Nº 60, Santiago, 1993.

Vázquez, Sergio. El comercio y la crisis colonial. Editorial Universitaria, Santiago, 1968.

Vázquez de Acuña, Isidoro. "Evolución de la población de Chiloé (siglos XVI- XXI)", Boletín de la Academia Chilena de la Historia, Nº 102, Santiago, 1992.

Waldman, Gilda. "La cultura de la memoria: problemas y reflexiones." Revista Política y cultura. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. núm. 26, otoño, 2006.

Zibechi, Raúl. Autonomías y emancipaciones. América latina en movimiento. Bajo tierra ediciones y Sísifo ediciones, México, 2008.

Academia Chilena de la Historia. La influencia militar en las ciudades del reino de Chile. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1967.

“El apostolado seglar en la cristianización de América: la institución de los fiscales”. Historia, N°7, Santiago, 1968.

Los laicos en la cristianización de América. Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1987.

Oficina Internacional del Trabajo. Convenio 169 de la OIT, Santiago, 2006.

“Chiloé, foco de migraciones”. En: Chiloé y su influjo en la XI Región. II Jornadas territoriales, Instituto de Investigación del patrimonio territorial de Chile, Universidad de Santiago, Colección Terra Nostra, Santiago, 1988.

“Del periodo indiano de la cultura chilota”. Atenea, N° 453- 454, Universidad de Concepción, Concepción, 1986.

“El papel de los misioneros en la formación de los pueblos chilotos”, Surcos. Concepción, 1986.

“Chiloé y los llanos de Osorno durante el siglo XVIII”, Boletín de la Academia Chilena de Historia, N1 154, Santiago, 1987.

“La rebelión indígena de 1712: los tributarios de Chiloé contra la encomienda”, Tiempo y Espacio, N °1, Departamento de Historia y Geografía, Universidad del Bío-Bío, Chillán, 1990.

“Población indígena, encomienda y tributo en Chiloé: 1567- 1813”. Política estatal y criterios locales sobre el servicio personal de veliches y payos: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

“El modo de comerciar de los chilotos a fines del siglo a fines del siglo XVIII”, En: Economía y comercio en América Hispana, Serie Nuevo Mundo. Cinco Siglos, N° 5, Santiago 1990.

“El pueblo Chono: de vagabundo y pagano alzado a cristiano y sedentario amestizado”. Actas del XII Congreso de la asociación Española de Americanistas, Vol 1, Universidad de Huelva, 2007.