UNIVERSIDAD NACIONAL

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

INSTITUTO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

MAESTRIA EN DERECHOS HUMANOS Y EDUCACION PARA LA PAZ

EL DERECHO OCCIDENTAL COMO RECURSO DE RESISTENCIA CULTURAL EN EL PROCESO DE DEFENSA TERRITORIAL DEL PUEBLO WILLICHE DE CHILOÉ.

CONTROL CULTURAL Y DERECHOS HUMANOS

Trabajo final de graduación para optar al grado de Magister en Derechos Humanos y Educación para la Paz

Presentado por Ana María Olivera Fuentes

Campus Omar Dengo

Heredia, 2010

Trabajo final de graduación presentado para optar al grado de Magister en Derechos Humanos y Educación para la Paz que cumple con los requisitos establecidos por el Sistema de Estudios de la Universidad Nacional de Costa Rica y que fue expuesto ante el Tribunal Examinador formado por:

Dr. Rodolfo Meoño Soto
Director IDELA
Coordinador Maestría en Derechos Humanos
y Educación para la Paz

Dr. Norman Solórzano Alfaro
Lector

Msc. Helena Badilla Alan
Lectora

Msc. José Bengoa Cabello
Tutor

Agradecimientos

Expreso mis sinceros agradecimientos al Programa Internacional de Becas de la Fundación Ford por haberme brindado la oportunidad de realizar mis estudios de posgrado en la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Agradezco igualmente a la Fundación Equitas en Chile y a todos y todas quienes trabajan en ella, especialmente a Anita Rojas, por su acompañamiento siempre oportuno y solidario.

Agradezco a la Universidad Nacional de Costa Rica y al Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) por haber sido mi hogar en estos dos años de aventura académica. En especial expreso mi profunda gratitud y sincero afecto hacia su Director, Dr. Rodolfo Meoño Soto, maestro y amigo.

Agradezco a profesores y profesoras, a compañeros y compañeras con quienes compartí jornadas inolvidables de reflexiones fraternas.

A mi profesora Ms. Helena Badilla, mi profesor Dr. Norman Solórzano y mi tutor en Chile, José Bengoa Cabello, mi deuda por el interés que brindaron a este trabajo, mil gracias por sus recomendaciones y palabras de aliento.

Finalmente agradezco al Consejo General de Caciques Williche de Chiloé, a sus autoridades y dirigentes que generosamente me vienen abriendo las puertas de sus hogares y de sus corazones por más de dos décadas.

A Verónica Chávez, Marta Jiménez y Leonor Valencia mi eterna gratitud por la amistad brindada, que con seguridad nos unirá "hasta mundo sea".

Con infinito amor a mi familia

a mi esposo y compañero Manuel

a mis hijas Aurora, Natalia, Nediel y Leonora

a mi hijo José Manuel,

tesoros que me acompañaron cada día

durante estos dos años de aparente separación.

TABLA DE CONTENIDOS

NRO.	CONTENIDO	PAG.
	Tribunal	*1*
	Agradecimientos	*2*
	Dedicatoria	*3*
	Tabla de contenidos	*4*
	Introducción	*5*
	CAPÍTULO PRIMERO	
	ANTECEDENTES GENERALES: CULTURA, TERRITORIO Y ORGANIZACIÓN DEL PUEBLO WILLICHE DE CHILOE	
I.1	*El origen está en la mapu ñuke*	7
I.2	*Mapu ñuke: de "ser a res". El territorio williche bajo la cosmovisión occidental*	12
I.3	*Estado del arte*	16
I.4	*Presentación de la investigación*	19
I.4.1	*El Problema de investigación*	19
I.4.2	*Preguntas de investigación*	20
I.4.3	*Objetivos de la investigación*	21
I.4.3.1	*Objetivos generales*	21
I.4.3.2	*Objetivos específicos*	21
	CAPÍTULO SEGUNDO	
	MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO	
II.1	*Contextos*	22
II.2	*Teoría del control cultural*	26
II.3	*Técnicas de investigación*	29
II.4	*Contenidos de la cultura williche relevantes para el proceso investigativo*	31
	CAPÍTULO TERCERO	
	EL DISCURSO WILLICHE DE DEFENSA TERRITORIAL: RESISTIENDO LA MODERNIDAD	
	El discurso williche de defensa de derechos territoriales: resistiendo a la modernidad	34

CAPÍTULO CUARTO

CULTURA ETNOGRÁFICA WILLICHE Y DEFENSA TERRITORIAL

IV.1	*Presencia ancestral en el territorio*	46
IV.2	*Herencia como fuente de titularidad de derechos territoriales*	49
IV.3	*Los títulos de realengo*	51
IV.4	*El Tratado Internacional de Tantauko*	58
IV.5	*El sistema registral de tierras*	63
IV.6	*La ley indígena 19.253*	66
IV.7	*El título global de territorios*	70
IV.8	*La organización cacical tradicional: tres dimensiones, tres desafíos*	74
IV.8.1	*Consejo de Caciques y pueblo Williche de Chiloé: el desafío de defender la cultura propia*	74
IV.8.2	*Consejo de Caciques y organizaciones indígenas promovidas por el Estado: el desafío de reindianizar*	76
IV.8.3	*Consejo de Caciques y Estado nación: el desafío de avanzar hacia la interculturalidad*	79

CAPÍTULO V

ANÁLISIS DESDE LA TEORÍA DEL CONTROL CULTURAL

V.1	*Recapitulación del marco de análisis*	84
V.2	*Identificación y caracterización de la cultura williche*	86
V.2.1	*Ámbito de la cultura propia/ recursos del derecho williche*	86
V.2.2	*Ámbito de la cultura ajena/ recursos del derecho occidental*	88
V.2.3	*Clasificación de recursos culturales identificados*	91
V.3	*Procesos de resistencia cultural durante la Colonia y la República*	94

REFLEXIONES Y RECOMENDACIONES FINALES

1.	*Reflexiones al cierre: Las resistencias culturales a la triple razón de la modernidad, luchas por el poder y por la defensa de derechos humanos*	94
1.1	*Resistencias a la razón estatal*	94
1.2	*Resistencias a la razón legal*	95
1.3	*Resistencia a la razón de mercado*	96
2.	*Recomendaciones al Consejo General de Caciques Williche de Chiloé*	97

DOCUMENTOS, FUENTES CITADAS Y CONSULTADAS 100

INTRODUCCION

El proyecto civilizatorio de la modernidad amenazó con transformarnos en un continente homogéneo y uniforme. Afortunadamente, la historia no ha seguido el rumbo presagiado y podemos aún alardear de vivir en un territorio que explota diverso, disímil, a la vez que complejo y asimétrico.

El presente trabajo se ocupa de la lucha de uno de los pueblos originarios amenazados con ser eliminados de la faz de la tierra por el avance y el progreso: el pueblo williche de Chiloé. Los y las williche habitan en el sur de América del sur, en un archipiélago frío y desmembrado que conoció la conquista hispana en el año 1567. Desde el momento de la invasión hasta los días que corren, este pueblo ha batallado por sobrevivir manteniendo su cultura, centrada en el amor a la mapu ñuke, a la naturaleza y al territorio que lo alberga desde el difuso momento de su etnogénesis.

La investigación que se presenta parte de la valoración de la diferencia y se interroga sobre las identidades de los pueblos, sobre aquellos mapas mentales que aportan sellos distintivos a hombres y mujeres que comparten redes de coordinaciones configuradas a través de los tiempos, que condicionan y se expresan en su emocionar y en su actuar y a las que Humberto Maturana nombró: *culturas*.

Tomando el marco teórico propuesto por el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil, esta investigación indaga en los ámbitos de la cultura williche, en sus transformaciones como consecuencia de los procesos de dominación, que los y las indígenas han debido soportar por más de cinco siglos.

Escudriñamos en las resistencias desplegadas por ellos y ellas, en las esperanzas que han depositado en su capacidad para sobrevivir en el oscuro escenario montado por un modelo civilizatorio, jurídico, político y económico que ha insistido en convencernos que son prescindibles; que sus conocimientos, sus saberes, sus idiomas, sus formas de organización, su tecnología, su religión y sus proyectos de vida no son necesarios para la humanidad occidentalizada e ilustrada.

La investigación de campo realizada en la provincia de Chiloé entre los meses de diciembre del 2009 y febrero del 2010, parte del relato de los protagonistas, de los dirigentes, comuneros y comuneras williche para identificar ámbitos culturales y procesos identitarios, teniendo como referente directo las luchas del Consejo General de Caciques Williche de Chiloé (*Konsejatu Chafün Williche Chilwe*) por la defensa de sus tierras ancestrales. La investigación aterriza en el uso contrahegemónico del derecho occidental por parte de la organización williche, indagando en las relaciones dinámicas entre dominación/resistencia, hegemonía/contra-hegemonía, emancipación/regulación, poder/derechos humanos y transformación del proyecto ilustrado del Estado nación.

CAPíTULO PRIMERO

ANTECEDENTES GENERALES: CULTURA, TERRITORIO Y ORGANIZACIÓN DEL PUEBLO WILLICHE EN CHILOÉ

I.1. El Origen está en la mapu ñuke[1]

Mapu ñuke -madre tierra-, así llama el pueblo williche de *Chilwe* o Chiloé[2] al territorio en el que habita desde tiempos ancestrales, bajo la copiosa lluvia que cae prácticamente todo el año en el sur de Chile.[3] Chiloé es una de las provincias que conforman la región de Los Lagos (décima región según la división político-administrativa del país), su capital es la ciudad de Castro, fundada en el año 1567[4] por el conquistador Martín Ruiz de Gamboa, se trata de un archipiélago formado por la Isla Grande y 61 islas adyacentes, incluyendo islotes en su mayoría también habitados.

El pueblo williche, agricultor[5], recolector y mariscador[6], que vive atizando el fuego, de cara al mar y con el bosque[7] a sus espaldas, habita indiscutiblemente ese archipiélago desde tiempos pre coloniales. Los europeos que llegaron a Chiloé en el año 1567 se encontraron con unos 50.000 indígenas, en aquella época la provincia iba "desde la Tierra Firme de Carelmapu, por el norte, hasta la isla Guafo por el sur, y desde la costa occidental de la Isla Grande por el oeste, hasta la costa de la tierra firme de la Cordillera, por el este." (Urbina, 2004: 31). En la actualidad, Carelmapu forma parte de la ciudad de Maullín y Chiloé sólo comienza después de navegar o sobrevolar las 14 millas marinas que dan vida al Canal de Chacao (25.928 kilómetros de mar) y que separan la provincia del resto del territorio chileno.

---

1 Madre Tierra en mapudungun, la lengua mapuche-williche.

2 El archipiélado de Chiloé está situado entre los 41º 46' y 46º 59' S y los 72º 30' y 75º 26' O, en la Región de los Lagos del actual territorio austral de Chile, aproximadamente 1000 kilómetros al sur de la capital nacional, Santiago. Lo separan del continente el canal de Chacao por el norte y los golfos de Ancud y Corcovado por el este. Tiene 61 islas, siendo la mayor de ellas la llamada "isla grande", con una superficie de 8090 km de largo (Niemeyer, 1989:10).

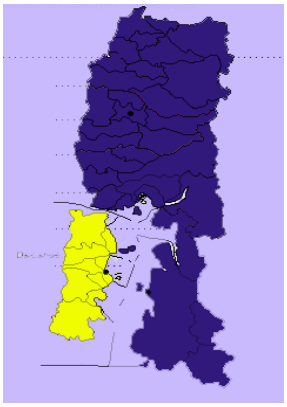
3 El clima de la provincia es templado húmedo con fuerte influencia oceánica. Las precipitaciones anuales se mantienen en 2.200 a 2.500 mm. La temperatura anual media es de 11,3 grados C y en los meses de invierno se presentan entre el 38% y 41% de las lluvias anuales. (Alvarez, 2008:16)

4 La ciudad fue fundada el 12 de febrero de 1567 como Santiago de Castro.

5 Principalmente cultivan papas, ajos y hortalizas.

6 Recolección de ribera, principalmente de mariscos bivalvos choritos y almejas. En la costa occidental de la Isla Grande de Chiloé la recolección de algas (luche y el cochayuyo) y de machas constituye la principal actividad económica de subsistencia de las comunidades indígenas.

7 Se trata de bosque adulto "siempreverde", el cual es una asociación forestal Kompuesta por grandes y viejos árboles, , de coigüe común (Nothofagus dombeyi Oerst.), coigüe de Chiloé (Nothofagus nitida), coigüe de Magallanes (Nothofagus betuloides), o tineo (Weinmania trichosperma); que sobresalen algunos metros sobre un dosel dominante de tolerantes, principalmente mañío (Podocarpus nubigena), tepa (Laurelia philippiana), canelo (Drimys winterii) y myrtaceas (Aránguiz, Espoz y Rojas, 2006: 343).



Según el citado autor, la población indígena de la zona ultramarina de Chiloé fue incrementada a partir del siglo XVII por indígenas de otros territorios: chonos[8] que habitaban la zona sur de las islas Guaitecas, huilliche de la zona de Osorno que se establecieron en Calbuco; población caucahué del Golfo de Penas, taifataje y huilli, también de la zona austral, pero el predominio numérico y cultural lo tuvo el pueblo veliche:

> […] desde luego la población veliche, natural del archipiélago, era la más numerosa y culturalmente definida respecto de la población payo, esta última, ancestralmente arraigada en el extremo suroriental de la isla Grande. (Urbina, 2004: 32)

El poblamiento indígena a la época de la conquista se concentraba en la Isla Grande, específicamente en las zonas de la ribera o bordemar, no había poblamiento al interior de la montaña dada la espesura de su vegetación. Al bosque acudían los indígenas para extraer alguna madera para mantener los fogones y para la construcción de embarcaciones y viviendas. Además de la Isla Grande, había importante poblamiento indígena en las islas de Quinchao y Lemuy, los territorios menos poblados eran Calbuco y Chacao. Se estima que la

[8] Chono es el nombre que comúnmente recibe en la historiografía el pueblo canoero y recolector que habitaba precedentemente el sur del archipiélago (Ibar, 1960; Cooper, 1988 [1946]), y que constituye parte de los orígenes del pueblo indígena actual. Este espacio insular ha sido calificado como un «punto de contacto etnocultural» (Harb, 1997: 111) entre agricultores, pescadores y canoeros, entre pueblos sedentarios y nómades.

población inicial de 50.000 indígenas se había reducido sólo a 5.000 en el siglo XVII. La dureza de la encomienda[9], los alzamientos indígenas y sus secuelas, las epidemias, el traslado de indígenas hacia otras zonas, la venta de los mismos como esclavos y las exigencias tributarias son causas mencionadas por Rodolfo Urbina para explicar la dramática disminución de población indígena en Chiloé. Del mismo modo, el autor enfatiza en la circunstancia que en Chiloé la mano de obra estaba constituida sólo por indígenas veliche y payo, ya que los indígenas trasladados (huilliche continentales, chono y otros) estaban exentos de tributo y de encomienda. (Urbina, 2004: 32)

Según datos del último censo nacional de población efectuado en Chile en el año 2002[10], el 4.6 % de la población del país sería indígena, lo que representa un total de 692.192 personas. En la Región de los Lagos, a la que pertenece la provincia de Chiloé, se concentraría el 14,7% de ese total, lo que equivale a 102.093 personas que se identifican, en su mayoría, como mapuche.[11] Lamentablemente no existen datos censales oficiales sobre la población williche, dado que ni el censo poblacional ni la legislación indígena reconocen expresamente esta cultura, confundiéndose con la población mapuche.[12] (INE, 2005: 11)

De la relación profunda del pueblo indígena con la tierra y el territorio surge la cosmovisión williche que es descrita por sus propios dirigentes de la siguiente manera:

> Nosotros somos hijos de la *Mapu Ñuke*, Nuestra Madre Tierra, es la que contiene los arboles, los animales, los mares, los ríos, los lagos y a todos nosotros; ella es la expresión de la vida. Nosotros tenemos una relación de cariño con la Madre Tierra y en esta relación se sostiene nuestra forma de ver la vida, nuestra religiosidad. En ella hacemos nuestras ceremonias a *Chao Ngüenechen*,[13] para pedir por las siembras y las cosechas, para interrogar por nuestro futuro y para defender nuestro territorio (el mar y la tierra). Para nosotros, la *Mapu Ñuke* está viva, nos habla a través de sus espíritus. (Consejo Caciques, 2003:197)

---

[10] Corresponde al XVII Censo Poblacional. La pregunta para pueblos indígenas se incorporó en el año 1992 consideraba la pertenencia a las culturas mapuche, aimara o rapanui. En el censo del año 2002 la pregunta se amplío a la cultura alacalufe o kawashkar, atacameña, colla, quechua, y yámana o yagan. En ninguno de los censos de ha desagregado la cultura williche como diferenciada de la mapuche.

[11] Según el datos censales del año 2002 del Instituto Nacional de Estadísticas (INE) del total de población indígena en Chile, el 87,3% se reconoce como mapuche, el 7% como aymara, el 3% atacameña y el 2,3% se distribuyen entre colla, rapanui, quechua, yámana y alacalufe. La población indígena de la Décima Región se concentra en la provincia de Chiloé del modo siguiente: 22,5% en Quellón, 17,6% en Queilen, 17,6% en Quinchao, 11,9% en Puqueldón; 10,3% en Quemchi, 10,0% en Chonchi, 8,4% en Ancud, 6,9% en Dalcahue, 6,9% en Castro y 6,4% en Curaco de Vélez.

[12] La ley indígena 19.253 promulgada en el Diario Oficial del 5 de octubre de año 1993 dispone en su artículo 1 inciso segundo que "El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuense, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes.

[13] Nombre con que refieren los williche a Dios. También lo nombran simplemente Chao, o Chao Dios.

Patricia Neún, comunera williche, al ser entrevistada describe la relación de su pueblo con la *mapu ñuke* del modo siguiente:

> […] ha ido viviendo de generación en generación, viviendo el pueblo indígena en las tierras, somos uno con la tierra porque en ella nos hemos desarrollado como personas, tenemos parte, nosotros en la tierra y la tierra con nosotros y se remonta desde que existió el indígena en la tierra.

Esta cosmovisión se ha expresado históricamente en el uso respetuoso de la tierra y los frutos que ella brinda, el uso y goce colectivo de los terrenos de cultivo y los espacios de crianza y pastoreo de animales, así como el disfrute común de las zonas del bordemar para la pesca y la marisca. Ser hijo/a de la *mapu ñuke* expresa el vínculo entre el pueblo williche y su territorio, común a la cosmovisión de los pueblos originarios del Abya Yala[14] antes de la invasión ibérica.

El Consejo General de Caciques Williche de Chiloé (*Konsejatu Chafün Williche Chilwe Wapi*), llamado también Consejo o Consejo de Caciques, es la forma de organización política, jurídica y social que emerge de esta cosmovisión. El Consejo representa la reunión de todos los caciques de las comunidades que habitan el territorio de Chilwe. La comunidad es, a su vez, la reunión de familias (*machulla*) que habita dentro de un mismo territorio y que en tiempos de la Colonia fueron llamados *pueblos de indios*.

El cacique es la autoridad política del pueblo williche, su misión principal en velar por su comunidad, resolver los conflictos internos, y desde que se produjo el contacto asimétrico de la cultura williche con la cultura occidental, es labor del cacique defender el territorio. Según dicta la costumbre, los caciques son investidos en dignidad en ceremonia sagrada transmitida de generación en generación. En ella el cacique recibe la fuerza y la sabiduría de la *mapu ñuke*, para ejercer su mandato con justicia. La ceremonia es realizada por las maestras de paz, mujeres depositarias del poder espiritual, en esa ceremonia el cacique "recibe el poder de la Mapu Ñuke y este poder no se borra nunca, se queda con él para siempre". (Consejo de Caciques, 2003:98)

Ser cacique es portar una dignidad que se transmitía por herencia y se mantenía durante toda la vida, sin embargo en la actualidad es común que los caciques sean elegidos por las asambleas de sus comunidades.

Durante los tiempos de la Colonia, algunos caciques también eran nombrados arbitrariamente por los encomenderos, especialmente cuando el cacique contrariaba o "irritaba" al encomendero (Urbina, 2004:119). Desde estos remotos tiempos fue responsabilidad de los caciques defender el patrimonio territorial y a partir de 1712, fecha del levantamiento de

[14] Nombre dado por los pueblos originarios al continente antes de la invasión hispana.

Quilquico[15], "tuvieron un progresivo mayor protagonismo por su oposición al servicio personal y por sus riesgosos viajes a Chile a denunciar abusos. Entre ellos hubo algunos mártires que murieron en la cárcel". (Urbina, 2004: 120).

En los últimos quince años, el Consejo General de Caciques ha estado integrado por diecinueve comunidades activas[16] ubicadas en las comunas de Quellón, Chonchi, Queilen, Ancud y Castro, en la provincia de Chiloé, lo que representa un número aproximado de 5.000 personas. La organización también acoge a otras organizaciones indígenas no tradicionales, como las asociaciones productivas formadas por indígenas, y algunos grupos de indígenas urbanos que manifiestan adherencia a la tradición organizacional williche y reconocen la autoridad de los caciques.[17]

Regido por sus normas consuetudinarias, al margen de la legalidad occidental dominante, el Consejo de Caciques se ha mantenido a través de los años como una forma de organización que representa la continuidad histórica y cultural de aquellos caciques que se levantaron en Quilquico en el año 1712 y que desde el año 1600 se levantaban contra los abusos de los encomenderos.

Tras la dictación de la ley indígena en el año 1993[18], el Consejo realizó su primer intento de obtener personería jurídica con la legislación *winka*,[19] pero por la rigidez de la norma nacional y su falta de adaptabilidad a la diversidad cultural del país, el reconocimiento fue menos que favorable. Desde el año 2003, el Consejo de Caciques de Chiloé cuenta con una personalidad jurídica de derecho privado canónico[20] , otorgada por el Estado Vaticano, que le permite actuar válidamente ante el Estado de Chile y sus instituciones. En lo interno se sigue rigiendo por su derecho propio. Sobre este aspecto volveremos en el tercer capítulo del trabajo.

---

[15] La fecha hace referencia al levantamiento de *Quilquico o Kilkico*, rebelión de caciques y de indígenas encomendados acontecido el 9 y 10 de febrero de 1712, en esta rebelión participaron unos 1.000 indígenas en reclamo por los abusos y el inhumano trato de los encomenderos. La encomienda en Chiloé fue abolida en el año 1783.

[16] Las comunidades que han integrado el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé entre los años 1993 al 2010 son las siguientes: En la comuna de *Chonchi* las comunidades de *Wentemó, Chanquín, Rawe* y *Leuketro*; en la comuna de *Queilen* las comunidades de *Kontuy, Apeche y Lelbun*; en la comuna de Quellón las comunidades de *Kompu, Waipulli, Weketrumao, Koinko, Kerempulli, Kailin, Inkopulli* de *Yaldad, Tuweo, Inio* y *Candelaria*; en la comuna de Castro la comunidad de *Llikaldad* y en la comuna de Ancud la de *Koñimó- Lamekura*. De las mencionadas las comunidades de más larga trayectoria son las de *Kompu, Weketrumao, Tuweo e Inkopulli - Yaldad* y la de más reciente incorporación es la de Candelaria cuyo cacique estaba próximo a ser investido en ceremonia tradicional a principios del año 2010.

[17] Entre ellas se cuentan asociaciones indígenas de pescadores, mariscadores y recolectores, mujeres artesanas, la asociación indígena urbana de Castro y la organización *Kelwo* de personas indígenas viviendo con VIH/SIDA.

[18] Ley Indígena chilena, 19.253 publicada en el Diario Oficial del 5 de octubre de 1993

[19] *Winka*, blanco, occidental, no indígena en mapudungun.

[20] Decreto Canónico 6/2003 Obispado de la Diósesis de Ancud

I.2. Mapu Ñuke: De "Ser a Res[21]". El territorio williche bajo la cosmovisión occidental

Lo primero que hizo el español Martín Ruiz de Gamboa al llegar a Chiloé fue repartir el territorio en mercedes de tierra entre sus colaboradores y entregar a los indígenas veliche en encomienda; como regla general, cada *caví* se entregó a un encomendero, las cifras más generosas dicen que un *caví* estaba integrado por unos 1.000 indígenas y que había 60 cavíes en la provincia. (Urbina: 2004)

Las crónicas y registros de la época indican que las mercedes en Chiloé fueron escasas y de poca extensión debido a lo impenetrable de la vegetación y lo complejo de la geografía, pero las mismas representaron actos de disposición jurídica sobre el territorio colonizado, "el número y las superficies que alcanzaban estos títulos fueron, en general, de corta extensión y casi siempre a orillas del mar en la Isla Grande" (Torrealba, 1917:160). Las primeras mercedes se entregaron en el siglo XVII por el gobernador político y militar, autoridad a la que estuvo sometida la territorialidad insular sureña hasta que comenzó a depender directamente del virrey del Perú, don Manuel de Amat en el año 1766.[22]

La *mapu ñuke*, de ser la madre contenedora de la vida, paso a ser una *res* -una cosa- susceptible de actos de apropiación humana, comerciable, transferible y transmisible.

En el año 1821, en virtud de un decreto del Gobernador, se realizan ventas de terrenos en una de las islas del archipiélago que tenía mayor poblamiento indígena: la isla de Lemuy, estas ventas habrían tenido por objeto principal incrementar las arcas del reino y regularizar posesiones de colonos que se habían instalado en ellas sin mediar merced real.

Finalizando la Colonia, probablemente con la misma motivación de recaudar dinero para la Corona, un decreto emanado del Gobernador de la provincia y Ministro de Hacienda ordenó nuevamente la realización de ventas de tierras, pero en este caso se trató de la venta de los territorios ocupados por los indígenas. Se ordenó la venta "de los potreros realengos poseídos por los naturales en la Costa de Payos, ello previa medición, tasación y pago en Real Caja de San Carlos de Ancud". (Torrealba, 1917:160). La Corona real recurría a la venta de los potreros indígenas a sus propios y ancestrales ocupantes, aparentemente para engrosar sus arcas, seguramente disminuidas por motivos de guerra.

---

[21] *Res*, expresión latina empleada para decir "cosa". Para el *ius* romano, las cosas o *res* solo eran relevantes cuando podían ser incorporadas al patrimonio y generar productividad económica. En el sistema jurídico occidental de origen románico la categoría *res* corresponde a *bienes*, es decir, todo aquello que es susceptible de apropiación humana. La relación jurídica más perfecta entre una persona y un bien es la relación de dominio (*dominium)* que faculta al titular a usar, gozar, disponer jurídica y materialmente de la cosa, pudiéndola enajenar o gravar con derechos reales, y disponer de ella por actos entre vivos o *mortis causa*, transferirla o transmitirla total o parcialmente, degradarla, destruirla o abandonarla. El derecho romano reconocía la existencia de cosas que estaban fuera del comercio humano (*res extra commercium*) respecto de las cuales no cabían actos de apropiación ni disposición pero entre ellas no estaba de modo alguno considerada la tierra, con excepción por ejemplo del espacio en el que estaban enterrados los muertos.

[22] Mayores antecedentes sobre el proceso de entrega de mercedes y la constitución de la propiedad en Chiloé en Donoso, R. Velasco, F. (1970) La Propiedad Austral (2da edición). ICIRA. Santiago de Chile.

El decreto que ordenaba la venta fue ejecutado entre los años 1823 a 1825, el gobernador Antonio Quintanilla, último gobernador hispano, fue quien dispuso el reconocimiento y la mensura de los potreros, de modo tal que fueran entregados a los indígenas "en perpetua y segura propiedad". Existen antecedentes que de este modo fueron documentados los potreros de Koiwin, Koldita, Inkopulli-Yaldad, Waipulli, Weketrumao y Koinko, abarcando una superficie no oficial de 60.000 hectáreas de tierra. Además de los mencionados, en los últimos veinte años se han encontrado o se han obtenido referencias de otros títulos realengos, el más antiguo corresponde al de isla de Inio que fue entregado a los caciques Luis Gonzaga Levien y José Chiguay por el Gobernador de Chiloé don Antonio Álvarez Jiménez el 30 de julio de 1804, así como documentos que refieren a otros territorios indígenas, como el fundo Raliweno, el fundo Huildad y un potrerillo sin nombre entregado a Feliciano Purán (ver cuadro en el capítulo tercero).

Los caciques y jefes de familias de las comunidades recibieron un documento escrito denominado "carta de pago" que hacía las veces de título de dominio. Dichas cartas otorgadas al tenor del derecho occidental, reinterpretadas en su significado político y jurídico por la cultura williche, pasarán a ser vitales en las luchas de defensa territorial del Consejo de Caciques ante el Estado de Chile.

La Colonia concluyó en Chiloé en el año 1826, tras la firma del Tratado de Tantauko. En su virtud se puso fin a la guerra entre fuerzas reales y republicanas y el territorio de Chiloé fue incorporado al naciente Estado de Chile y a su orden institucional. Dispone parte del mencionado Tratado lo siguiente:

> Nro 1: La provincia y archipiélago de Chiloé con el territorio que abraza y se halla en poder del ejército real, será incorporado a la República de Chile como parte integrante de ella, y sus habitantes gozarán de igualdad de derechos como ciudadanos chilenos.
>
> Nro.6: Los equipajes, propiedades y demás bienes, así muebles como raíces, de todos los individuos del ejército real serán inviolablemente respetados.
>
> Nro 7: Lo serán igualmente los bienes y propiedades *de todos los habitantes* que se hallen actualmente en la provincia. (Destacados nuestros)

De la lectura del tratado se concluye que las propiedades indígenas documentadas durante la Colonia *debían ser inviolablemente respetadas*, lo que cobra vital relevancia para las comunidades williche ubicadas en la Costa de Payos, que detentaban las cartas de pago realengas.

Tres años antes de la firma del Tratado, desde el año 1823[23], el Estado chileno estaba impulsando una mensura general de las tierras indígenas que tenía como fin identificar las mismas y deslindarlas de las fiscales, para luego venderlas en pequeñas superficies de menos de 10 cuadras. Tras este proceso "la tierra sobrante sería considerada estatal y estaría destinada a la venta a particulares en subastas públicas, los compradores fueron en su mayoría ocupantes sin título, los que por este medio lograron regularizar la situación legal de las tierras." (Olivera, 1994:37).

Este proceso, inspirado en el paradigma occidental de la propiedad privada, se aplicó igualmente en Chiloé y se extendió hasta el año 1837, por su intermedio se produjo la incorporación forzada de tierras indígenas al esquema jurídico-económico dominante. Por otra parte, los excedentes territoriales considerados estatales constituyeron la base para los futuros latifundios criollos y la ejecución de políticas de colonización en el sur de Chile. A pesar de la fiereza de este proceso de mensura, los registros de la época evidencian que los territorios indígenas de Costa de Payos se mantuvieron intactos en sus extensiones y titularidades y que no fueron objeto de disputa durante la mensura. Así, por ejemplo, la siguiente certificación encontrada al pie de un documento protocolizado en la Notaría de Castro, evidencia que los potrerillos realengos fueron respetados y no mensurados[24]:

> En el cumplimiento del decreto que precede, certifico: que a fojas 53 del cuaderno número cinco de la mensura general practicada en el partido de Chonchi, el año mil ochocientos treinta y dos, se registra la siguiente partida en una relación firmada por los señores Santiago Gómez y don Valentín Galindo, el último como secretario del Cabildo, de los potrerillos realengos situados en la costa de Payos, con sus linderos y sus precios, según tasación hecha por los peritos que les fueron el subteniente de milicia, don Juan Cárcamo y el agrimensor y secretario, don Valentín Galindo: "Don Feliciano Purán, desde "Quilga" hasta "Quilan" tasado en cinco pesos. Así consta de dicho libro y folio citado. Castro, agosto diez y seis de mis ochocientos noventa y ocho. Firma D.Gomez García. (Conservador de Bienes Raíces Castro, inscripción 142 nro 89 del año1898)

En el mismo sentido la siguiente certificación referida al territorio entregado a los Raimapu y que corresponde al fundo Koinko (Urrutia, 1993:111)

> Guildad Marzo 7 de mil ochocientos treinta y cinco, es reconocido este documento por los comisionados de la mensura general por el estado, quedando en el mismo goce toda la familia de los Raimapu desde la

[23] Proceso ordenado por Ley Senatorial del 10 de junio de 1823, firmada por Ramón Freire y Mariano Egaña.
[24] Investigación de archivos notariales realizada por la autora.

punta de Chaigüan hasta el río Lleuten hasta nueva resolución de Intendente.

En el año 1835 (12 de septiembre) el gobierno chileno dicta un Bando por el que ordena "respetar y hacer respetar el dominio y la posesión" de las tierras de conformidad con lo dispuesto en el artículo 7 del Tratado de Tantauko.[25] Los títulos realengos de los caciques, al igual que los de mercedes de tierras, no fueron inicialmente objeto de impugnación estatal, situación que cambió drásticamente en el año 1900. En ese año, las tres razones de la modernidad, razón jurídica (ley), razón de Estado (proyecto civilizatorio etnocentrista) y razón de mercado (propiedad privada), se funden en un único acto de efectos múltiples: el Estado de Chile, pasando por sobre los títulos realengos y el Tratado de Tantauko, inscribe para sí "una superficie aproximada de 172.986 hectáreas de terreno"[26] (Molina, Correa, 1996: 19).

En virtud de esta inscripción, el Estado se apropió de vastas zonas indígenas, especialmente aquellas de uso comunitario: zonas de pastoreo de animales, extracción de leña, sitios ceremoniales, siendo respetadas escasamente a algunas zonas de la ribera, en la que existían viviendas y "que contaban con títulos de la mensura de 1829-1837". (Molina, Correa op.cit). Los indígenas que no tenían tales documentos, fueron calificados como meros "ocupantes indígenas" carentes de derechos y la mapu ñuke, en tanto tierra sin dueños/as, fue puesta en venta. Inmediatamente después de la inscripción fiscal comenzaron a irrumpir las empresas forestales en los territorios williche, abriéndose paso al oscuro y silencioso período caracterizado por la desarticulación de la organización indígena y la irrupción de políticas de asimilación cultural.

Transcurridas las tres primeras décadas del siglo XX, el Consejo General de Caciques, con el apoyo de indígenas williche de Osorno, Valdivia y Llanquihue comienza un proceso de lenta rearticulación. En torno a la organización llamada *Futahuillimapu o Butahuillimapu*, que aglutina a las comunidades del gran territorio williche insular y continental. Al alero de esta institución, los williiche van sumando esfuerzos para lograr la recuperación de los territorios usurpados. Es consigna común de los indígenas poner fin al cobro estatal de impuestos

[25] El texto del Bando del 12 de septiembre de 1835 dispone: Por cuanto el artículo 7 del Tratado de Tantauko estipuló que serían inviolablemente respetados los bienes y propiedades de los habitantes de esta provincia y que sería causa de grandes perturbaciones el no respetar el dominio derivado de las mercedes reales o compras del gobierno colonial, ORDENA… que se debe respetar y hacer respetar el dominio y la posesión de conformidad a estos antecedentes, y los particulares pueden hacer sacar copias autorizadas en papel común y a su costo de la resolución gubernativa y las anotaciones que rolen en los libros de Mercedes Reales y de Mensura General de la Provincia, con el fin de que los poseedores verdaderos estén premunidos contra las perturbaciones sobre los poseído, con la exhibición de estos documentos y la posesión inmemorial". (Ureta, 1927:107)

[26] La inscripción incluyó gran parte de los fundos huilliches de *Kompu a Yaldad*. En efecto, la inscripción aparte de considerar algunas islas- incluyó el llamado "Grupo A" correspondiente a la sección que va entre Castro y el río *Chadmo*, desde las costas interiores hasta el mar Pacífico; el Grupo B" comprendía la sección entre el río *Chadmo* y la línea de costa que bordea la Isla Grande por el sur, respetando sólo en la parte del bordemar las propiedades con títulos de mensura de 1829 a 1837. (Molina & Correa, 1996:19)

territoriales, que genera pobreza en todas las comunidades, tanto del archipiélago de Chiloé como del continente chileno.

Al abrigo de la Butahuillimapu, bajo la asesoría de caciques de Osorno, el Consejo de Caciques va construyendo poco a poco su demanda hacia el Estado, definiendo los fundamentos de la misma, y entrelazando los argumentos que justifican sus exigencias. Las razones se van mezclando, mestizando, los caciques reclaman sus territorios invocando sus títulos coloniales, reclamando del Estado el deber internacional que nace del Tratado de Tantauko, invocan su presencia ancestral en el archipiélago. A estos argumentos, con el correr de los años se van sumando otros, conforme se profundizan las luchas de las organizaciones por la restitución de territorios y por reconocimiento y respeto identitario. Los caciques y las comunidades discuten si se deben o no permitir las mensuras de tierras que realiza el Estado, si se deben aceptar o no los títulos individuales de dominio, ¿qué recursos legales del Estado y de la cultura winka se pueden utilizar para defender la tierra, sin que por ello se pierda la identidad y la coherencia histórica?. Esta interrogante abre las puertas a la presentación de esta investigación.

I.3. Estado del Arte

Un cúmulo de investigaciones relacionadas con el pueblo williche de Chiloé, su cultura, religiosidad, historia, territorio y conflictos ha surgido en los últimos 25 años. En el año 1986, aun tiempos de la dictadura militar en Chile, el antropólogo español Javier de la Calle Ysern [27] realiza su tesis de titulación llamada "Los Huilliches de Chiloé". Este trabajo se presenta como un estudio etnográfico que centra su atención en la cultura indígena y en la institución Consejo General de Caciques. El investigador observa y registra las reuniones del Consejo en la localidad de *Kompu*, las describe y recoge su historia desde los relatos de sus protagonistas.

El trabajo de Javier de la Calle fue seguido de varios otros surgidos también desde la antropología. En el año 1991, el antropólogo williche Manuel Muñoz Millalonco,[28] realiza una investigación descriptiva de los procesos de subdivisión que afectaron el territorio de la comunidad de Kompu (fundo Koiwin o Coigüin de Kompu) a través de la revisión de archivos, registros institucionales, partiendo de la existencia del título realengo de la comunidad.

A este estudio le seguirá la tesis presentada por el autor para optar al título de antropólogo en el que profundizará en la relación entre identidad y territorio, en este trabajo, el investigador

[27] De la Calle, Javier. (1986) Los Huilliche de Chiloé. Tesis de Titulación Facultad de Antropología Universidad Complutense, Madrid.

[28] Muñoz, Manuel (1991). *El sistema de tenencia de la tierra en la comunidad Huilliche de Kompu.* Informe de práctica profesional para optar al grado de Licenciado en Antropología. Universidad Austral de Chile.

atribuye al pueblo williche una identidad cultural específica en el contexto del país, con una matriz cultural diferenciada de otras identidades indígenas de Chile[29].

Soledad Naranjo Melo[30], en el año 1993, lleva a cabo una extensa investigación sobre cultura, espiritualidad williche y sincretismo religioso en Chiloé.

A partir del año 1998, el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé, a través de un programa de apoyo a estudiantes tesistas, estimula el desarrollo de investigaciones dentro de su territorio. En este contexto, Karola Oyarzún[31], desde un enfoque antropológico, realiza un estudio ocupacional y productivo en la comunidad de Rawe (sector la Montaña) ubicada en la costa occidental de Chiloé, frente al océano Pacífico. Por su parte, Gemma Rojas Roncagliolo[32], también desde la antropología, presenta un estudio sobre la re-emergencia de la organización indígena en Chiloé. Este estudio se centra en la relación entre la ley indígena (19.253) y el surgimiento de nuevas comunidades en Chiloé y se desarrolló a partir del caso de la comunidad williche Koñimó- Lamekura de la comuna de Ancud.

Desde las ciencias jurídicas, en el año 1992, Francisco Urrutia Gaona[33] realiza un completo y complejo estudio sobre legislación indigenista chilena y su aplicación en el territorio williche de Chiloé en general, y de la comunidad de Kompu en particular. El trabajo de revisión de leyes y normas estatales aplicadas en Chiloé enfatiza en los efectos de la división y parcelación territorial en la vida y la organización williche.

Seguidamente, en el año 1995, Ana María Olivera[34] estudia el conflicto entre dos comunidades williche de la costa occidental de la Isla Grande de Chiloé y el Estado, por el territorio del fundo Anay. El conflicto abordado surge tras la creación del Parque Nacional Chiloé[35] sin la debida consulta a las comunidades indígenas, afectando la vida y sobrevivencia cultural de las mismas. El conflicto territorial entre comunidades y el Estado de Chile por la creación del Parque Nacional le sirve a la autora como telón de fondo para reflexionar sobre la dimensión cultural del derecho y las relaciones asimétricas entre ley occidental y costumbre indígena.

---

[29] Muñoz, Manuel (1996). *El sistema de tenencia de la tierra y su impacto en la identidad étnica del pueblo huilliche de Chiloé.* Tesis para optar al título de Antropólogo. Universidad Austral de Chile.

[30] Naranjo, Soledad. (1993). *Aproximaciones a las expresiones religiosas contemporáneas de Chiloé. Sincretismo y Religiosidad.* Tesis para optar al título de Antropóloga. Universidad Austral de Chile.

[31] Oyarzún, Karola. (1998). *Diagnóstico territorial y productivo comunidad indígena Rahue-La Montaña.*

[32] Rojas, Gemma. (2005). *Diagnóstico territorial de la comunidad williche de Koñimó- Lamekura en la isla Grande de Chiloé.* Informe de práctica profesional para optar al grado de Licenciada en Antropología, Universidad de Chile.

[33] Urrutia, Francisco. (1992). *La Continuidad de la Propiedad Raíz en una comunidad huilliche de Chiloé. El Fundo Coihuin*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas. Facultad de Derecho. Universidad de Chile.

[34] Olivera, Ana. (1995). *Las comunidades indígenas de Chanquín y Huentemó y sus derechos históricos sobre el Fundo Anay: Una reflexión en torno a la costumbre huilliche*. Memoria para optar al grado de Licenciada en Ciencias Jurídicas. Escuela de Derecho. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

[35] Parque Nacional Chiloé fue creado por el Decreto Supremo Nro.734 del 17 de noviembre de 1982 del Ministerio de Bienes Nacionales, con una extensión inicial de 43.057,00 hectáreas de las cuales 35.207,00 has. correspondían al Fundo Anay. El conflicto aludido concluyó con la desafectación a favor de las comunidades de Chanquín y Huentemó de una superficie aproximada de 6.000 hectáreas de tierra.

En el año 1995, Claudio Colivoro Vera[36] realiza una investigación desde el ámbito del derecho ambiental. El autor describe el marco normativo en el que se desarrollan los mega-proyectos de explotación forestal en el territorio de la comunidad de Yaldad- Inkopulli y analiza el impacto que provocan en la cultura y el ecosistema williche. También referido a impactos ambientales, encontramos el trabajo de investigación periodística de Mauricio Vlastélica Panesi[37] en conjunto con el Observatorio de Conflictos Ambientales, en este trabajo se expone el conflicto desatado en el año 1993 entre el Consejo de Caciques Williche de Chiloé y la empresa forestal Golden Spring.

En el año 2003 el estudiante de ingeniería forestal Pablo Aránguiz [38] da curso a su trabajo de tesis de titulación con un estudio sobre el uso cultural de los recursos forestales dentro del territorio indígena de Weketrumao, proponiendo un plan de manejo y uso de los mismos en armonía con la cosmovisión originaria. Los estudios mencionados hasta ahora, han sido todos conocidos y apoyados por el Consejo de Caciques de Chiloé y constituyen insumo de su quehacer institucional.

Por otra parte, existen también importantes investigaciones impulsada por el Estado chileno. En el año 1996, a través de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI)[39] , se dio inicio a un proceso de identificación de demandas territoriales de los pueblos originarios de Chile. En lo que toca al archipiélago de Chiloé, el estudio fue encomendado al geógrafo Raúl Molina y al historiador Martín Correa, quienes realizaron un contundente trabajo de revisión de archivos y de diálogo con las comunidades indígenas williche de Kompu, Waipulli, Weketrumao, e Inkopulli-Yaldad. El estudio arrojó como resultado el informe *Propiedad, Tenencia y Demandas de Tierras en las Comunidades Huilliche de Chiloé* (1992) y posteriormente el texto *Territorios Huilliches de Chiloé* (1996)[40], este último contiene la descripción de la situación legal de los territorios indicados y un acercamiento a las demandas y reclamos reivindicatorios de las comunidades involucradas en el estudio.

Igualmente merece especial atención el trabajo auto-investigativo realizado en el año 2003 por el equipo interdisciplinario e intercultural del Consejo de Caciques de Chiloé. El equipo estuvo a cargo de la elaboración del informe *Pueblo Williche de Chiloé*, este trabajo se sitúa en el marco del trabajo de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato para Pueblos

---

36 Claudio Colivoro. Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas. Escuela de Derecho. Pontifica Universidad Católica de Valparaíso.

37 Vlastelica, M. (1994). *Empresa forestal Golden Spring en el fundo Tepuheico: Los huilliche de Chiloé y la defensa de la madre tierra*. Instituto de Ecología Política. Serie de Conflictos Ambientales. Año 1994 nro. 6. Observatorio Conflictos Ambientales. Santiago, Chile.

38 Aranguiz, Pablo (2003) *Propuesta de Uso y Conservación de la Reserva Forestal de la Comunidad Williche de Weketrumao.* Tesis para optar al título de Ingeniero Forestal, Universidad Mayor,

39 La Comisión Especial para Pueblos Indígenas fue creada bajo el Gobierno de Patricio Aylwin y corresponde al antecedente de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) entidad creada por la Ley Indígena (19.253) encargada del diseño y ejecución de las políticas indígenas del Estado.

40 Molina, R. & Correa, M. (1996). *Territorios Huilliches de Chiloé*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Colección La Propiedad Indígena en Chile. Arena Impresores, Santiago de Chile.

Indígenas, constituida bajo el gobierno del Presidente Ricardo Lagos Escobar.[41] El informe canaliza la demanda política, territorial y cultural del Consejo de Caciques de Chiloé hacia el Estado de Chile y se suma a las demandas de las restantes organizaciones indígenas del país.

Desde el seno del mismo Consejo de Caciques de Chiloé surgen investigaciones realizadas con apoyos externos. De entre ellas, las más significativas son: el texto de elaboración colectiva con metodología de investigación protagónica *Nuestro pueblo huilliche de la tierra quiere seguir siendo de la tierra.* (2003) contenido en la obra Doce Experiencias de Desarrollo Indígena en América Latina, realizada con el apoyo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe y el informe de investigación *Plan maestro de uso y conservación de la reserva forestal de la comunidad williche de Weketrumao* (2006) publicado en Bosques y Comunidades del Sur de Chile con el apoyo del Word Wild Found (WWF).

Se suman a las investigaciones mencionadas otras realizadas en el ámbito de la etno-musicología, recuperación de memoria histórica, educación intercultural bilingüe, por señalar algunas de las más relevantes de las últimas dos décadas.

I.4. Presentación de la Investigación

I.4.1 El Problema de Investigación

El estado del arte nos reveló que en los últimos veinte años un significativo número de investigaciones en Chile, provenientes principalmente de la antropología, las ciencias forestales, ambientales, las comunicaciones y el derecho, han fijado su atención en el pueblo indígena y en la cultura williche de Chiloé.

La investigación que presentamos, que se suma a las ya realizadas, la ubicamos en el espacio de la antropología jurídica, buscando un enfoque que nos permita poner en relieve el carácter cultural, contextual y relacional del derecho, reconociendo que los conjuntos normativos no escapan ni están por sobre las dinámicas sociales. La investigación apunta a destacar que los sistemas normativos son recursos culturales "contaminados" por los contextos socio políticos/ históricos, disponibles y proclives por tanto a servir como herramientas de dominación o de emancipación, según quién/es los produzcan y para qué sean invocados.

Se destaca además como aporte de la investigación el empeño por generar un diálogo entre teorías críticas de la antropología y derechos humanos, abordando la defensa del territorio williche simultáneamente como expresión de resistencia identitaria y de lucha social contra hegemónica.

[41] La Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato fue creada por Decreto Supremo nro 19 del 18 de enero del año 2001. El artículo 1 del Decreto dispone: Créase la Comisión de Verdad y Nuevo Trato, destinada a asesorar al Presidente de la República, en el conocimiento de la visión de nuestros pueblos indígenas sobre los hechos históricos de nuestro país y a efectuar recomendaciones para una nueva política de Estado, que permita avanzar hacia un nuevo trato de la sociedad chilena y su reencuentro con los pueblos originarios.

Más particularmente, el interés investigativo se ha posado en la cultura y la identidad del pueblo williche, en la capacidad demostrada por este grupo étnico para resistir los procesos de homogenización cultural impulsados por la sociedad dominante, y el modo en que el derecho indígena ha actuado, en tanto elemento cultural propio, como recurso de resistencia a los propósitos asimilacionistas estatales. De entre la multiplicidad de recursos culturales originarios, sólo se han considerado aquellos que conforman el ámbito del derecho williche y a su vez, de la amplia gama de normas, prácticas, y valores del sistema normativo tradicional, sólo los que han servido de fundamento de sus derechos colectivos territoriales.[42]

Ha sido de especial interés para la investigación identificar los recursos normativos occidentales, leyes, instituciones y categorías jurídicas dominantes que se han integrado a través de las generaciones al discurso de defensa territorial del Consejo de Caciques, valorando lo que ello representa, en tanto ejercicio de sobrevivencia identitaria, de control de los procesos de cambio cultural y de respuesta a las lógicas de subordinación instauradas por la modernidad.

Finalmente, la investigación se presenta como un ejercicio de sistematización de dos décadas de trabajo previo junto al pueblo williche y a su organización tradicional, no se trata por tanto de un ejercicio exploratorio o un primer acercamiento, sino que ella viene respaldada por el conocimiento obtenido (sobre territorio, cultura, organización, historia, instituciones y normas tradicionales) durante largas jornadas en las comunidades originarias, desde el encuentro y la conversación al calor de los fogones con sus mujeres, sus dirigentes, sus caciques y desde el accionar específico en apoyo a sus demandas territoriales y culturales de la investigadora en su calidad de abogada asesora del Consejo General de Caciques Williche de Chiloé desde el año 1993.

I.4.2 Las Preguntas de Investigación

Fueron definidas las siguientes como preguntas de investigación:

1.- ¿De qué recursos culturales normativos/jurídicos se ha valido el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé para la defensa y reivindicación de su territorialidad ancestral cultura e identidad frente al Estado de Chile?

2.- ¿Qué rol le ha cabido al sistema jurídico occidental, estatal chileno, en los procesos de desindianización y homogenización de la cultura williche?

3.- En el marco de las luchas por el territorio del Consejo de Caciques Williche de Chiloé, ¿se advierten procesos de apropiación de recursos jurídicos occidentales que hayan modificado o impactado la matriz cultural originaria de este pueblo? ¿se ha visto modificada la identidad indígena a causa de estos procesos?

[42] Se han excluido de este estudio por ejemplo, las normas tradicionales que regulan las relaciones de familia, las que se refieren en particular a la transmisión y la herencia, las que se aplican a la resolución interna de conflictos, a la sanción de conductas, por mencionar algunas.

4.- ¿De qué modo aportan las luchas emprendidas por el Consejo de Caciques de Chiloé a la sensibilidad de derechos humanos y a la construcción de nuevos modelos de Estado permeables a la diversidad cultural?

Las preguntas nos llevan entonces a una mejor cristalización del problema que fue planteado en los siguientes términos:

– En el marco de las luchas libradas por el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé frente al Estado de Chile, en defensa de su territorio ancestral, ¿se han producido dinámicas de resistencia cultural identitaria- luchas contra hegemónicas por derechos humanos- y de qué modo los recursos normativos- derecho indígena williche y occidental moderno- han incidido en o participado de tales dinámicas, contribuyendo o no a los procesos de desindianización o reindianización?

I.4.3. Objetivos de la Investigación

I.4.3.1 Objetivo General

Comprender los alcances y las limitaciones en el uso del derecho occidental como un recurso de resistencia cultural en el proceso de defensa del territorio ancestral del pueblo williche de Chiloé.

I.4.3.2 Objetivos Específicos

1.- Identificar, describir y analizar el ámbito de la cultura propia del pueblo williche de Chiloé a partir del repertorio de recursos normativo/jurídicos indígenas y occidentales invocados en sus luchas de defensa del territorio ancestral.

2.- Identificar, describir y analizar los procesos étnicos a que han dado lugar las luchas del pueblo williche de Chiloé por el territorio ancestral, relevando el uso contrahegemónico de los recursos culturales normativos occidentales.

3.- Identificar, describir y analizar los mecanismos e instituciones propias del pueblo williche de Chiloé que intervienen en las decisiones relacionadas con la defensa de los territorios.

4.- Identificar y poner en valor los aportes del pueblo williche de Chiloé a la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas y a la construcción de nuevos paradigmas sensibles a la diversidad cultural.

CAPITULO SEGUNDO

MARCO TEORICO- METODOLOGICO

II.1 *Contextos*

Todo se inició con la invasión, con el llamado "descubrimiento", cuando los pueblos originarios fueron situados por los ibéricos y europeos victoriosos "lejos, abajo y en los márgenes" (Santos 2005: 142)

La modernidad que arribó, trajo consigo un proyecto civilizatorio que fue impuesto a ultranza bajo las lógicas de la asimetría, desde la cual los pueblos indígenas descubiertos fueron identificados como los inferiores, los salvajes, los que no alcanzan a ser "otros" porque no alcanzan a ser seres humanos[43]. Esa misma modernidad, en maridaje con el capitalismo, prometió a la clase criolla y a la oligarquía naciente igualdad de oportunidades, libertad económica, progreso y desarrollo[44]. Una de las principales promesas de la modernidad fue la construcción de una sociedad culturalmente homogénea, de tez blanca.

En el inicio del siglo XXI la presencia en el continente mesoamericano de más de cuarenta millones de habitantes pertenecientes a cuatrocientas identidades culturales diferenciadas[45] evidencian que, tal como afirma de Sousa Santos (2005), la modernidad no ha sabido cumplir sus promesas. Aún después del descubrimiento y la conquista, después de concluidos los procesos de descolonización y su reemplazo por nuevas formas de colonización interna, aún después de la formación de los Estados nacionales, los pueblos indígenas, con distinta intensidad y visibilidad, han seguido existiendo y dando luchas contra hegemónicas y de resistencia a la cultura patriarcal, androcéntrica, eurocéntrica y pre-burguesa que se impuso desde aquél asimétrico "descubrimiento".

Las históricas luchas de los pueblos indígenas del continente del Abya Yala no han sido por ende, en vano ni banales. La diversidad cultural, la pluri etnicidad, el multilingüismo, la multi nacionalidad son indiscutiblemente parte del presente de nuestro continente. Y si bien esas luchas, especialmente las que surgen en las primeras décadas del siglo XX, no fueron por autonomía e identidad cultural y no tuvieron como principales protagonistas a los propios pueblos indígenas (que sólo aparecerán al final de la centuria), todas ellas hacen evidente la crisis del paradigma de la modernidad. Las movilizaciones indígenas a nivel continental han sido dolorosos combates por la defensa de sus culturas y muy especialmente por la defensa de

---

[43] Nos dice de Sousa Santos que el descubrimiento es un suceso recíproco, tanto se descubre como se es descubierto y explica "…siendo el descubrimiento una relación de poder y de saber, es descubridor quien tiene mayor poder y saber y, en consecuencia, capacidad para declarar al otro como descubierto. Es la desigualdad de poder lo que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubierto". De Sousa Santos. El fin de los descubrimientos coloniales. En El Milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política. (2005: 141).

[44] Ver sobre las promesas incumplidas de la modernidad de Sousa Santos obra citada ut supra y con mayor desarrollo en Critica de la Razón Indolente: Contra el desperdicio de la experiencia. Vol I. Editorial Desclée de Brouwer. 2003

[45] Bonfil, 1992. Cifras reiteradas en diversos estudios de la Organización de Naciones Unidas y del Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH).

sus tierras y territorios y por el derecho colectivo a vivir en ellas de acuerdo a sus cosmovisiones en condiciones de dignidad, conforme lo exige su históricamente negada condición humana. La defensa identitaria ha ido de la mano con la reivindicación de los territorios, en tanto tierra, territorio, cultura e identidad conforman para los pueblos originarios un todo indisoluble. Siguiendo al antropólogo williche, Manuel Muñoz Millalonco, "reivindicar la tierra, es reivindicar el derecho a seguir siendo indígena." (Muñoz: 1996).

La relación territorio-cultura e identidad, ha sido perfectamente comprendida por el modelo dominante que ha impuesto su proyecto civilizatorio destruyendo justamente este nexo vital. Se da lugar "al espiral despojo-desculturación" que desemboca en la asimilación forzada al sistema dominante (Muñoz: 1996). Despojar a los pueblos indígenas de sus territorios ha sido la común y recurrente estrategia desplegada por todos los Estados nacionales desde su mismo surgimiento y la han ejecutado mediante las más variadas leyes y políticas, las que han ido desde aquellas que favorecen el exterminio físico genocida de los pueblos indígenas, a otras que implementan medidas más sutiles de asimilación cultural.

Las medidas adoptadas por los Estados nacionales para desindianizar al continente (condición *sine qua non* para el éxito de su proyecto civilizatorio político-económico homogeneizante), han sido muchas y variadas: usurpaciones territoriales, expulsión de los pueblos indígenas de sus espacios tradicionales de vida comunitaria, confinamiento de las comunidades en espacios determinados, prohibición o restricción de acceso al medio ecológico, pero sin duda el eje central para el logro de este perverso propósito ha sido la imposición a ultranza de la ideología del mercado, desde la cual las tierras indígenas han sido tratadas como bienes u objetos de transacción comercial, expropiando a los pueblos originarios el derecho a decidir autónomamente sobre ellas.

Tras muchos años de sometimiento y "silencio indígena" en el continente (Bengoa, 2007), en la primera mitad del siglo XX surgió con fuerza la que es llamada "cuestión indígena"[46]. Como se viene exponiendo, desde el paradigma del Estado-nación mono cultural dominante los pueblos, culturas y cosmovisiones originarias constituyen *per se* una amenaza para el éxito del proyecto civilizatorio etnocentrista de la modernidad ilustrada, proyecto desde el cual *el/la indígena* han sido considerados/as salvajes, seres despreciables, indeseados/as, carentes de capacidad, interdictos/as, cuyo irremediable destino es desaparecer como sujetos culturales y/o físicos, víctimas principalmente de su asimilación por la cultura dominante.

A partir de los primeros años del siglo pasado, surgió el fuerte movimiento cultural conocido como *indigenismo*, el mismo nació "como un "intento de buena fe", de redimir a los indígenas de la situación de explotación en la que se encontraban y, al mismo tiempo, de

[46] José Bengoa en su libro "La Emergencia Indígena en América Latina", se ocupa de "la emergencia de la cuestión indígena" aludiendo al resurgimiento del discurso étnico producido en las últimas dos décadas. Señala el autor "los indígenas habían permanecido silenciosos y olvidados durante décadas o siglos, e irrumpen con sus antiguas identidades cuando pareciera que se aproxima la modernidad del continente." (2007:35). El autor destaca la expansión territorial de este resurgimiento que él denomina "movimiento cultural panindigenista."

redimir a la sociedad criolla de su pasado colonialista". (Bengoa, 2007: 199). Como señala el autor, el indigenismo fue un movimiento cultural crítico, que buscó construir una nueva identidad latinoamericana a partir de la inclusión de los indígenas en un modelo civilizatorio que los excluía. Salvar al indio e integrarlo a la sociedad, eran la consigna y la propuesta de acción política del indigenismo.[47]

Al calor del nuevo paradigma, los Estados nacionales comenzaron a desplegar políticas que favorecieron la integración de los pueblos originarios a la vida nacional, pero las mismas desconocían su especificidad cultural, incurriendo en el constante error de reducirlos a la condición de campesinos o agricultores pobres, tratando de paliar la pobreza, la marginalidad social y económica en la que vivían, con soluciones generalmente carentes de pertinencia cultural.

En la década de los setenta, el indigenismo fue severamente cuestionado por un nuevo movimiento que fue conocido como *indianismo*, caracterizado por el mayor protagonismo que alcanzarán en él las organizaciones indígenas y el énfasis que adquirirán las luchas por la autonomía y la autodeterminación. El indianismo reivindicó el derecho colectivo de los indios a decidir sobre su propio destino, denunció el etnocidio y el genocidio y desarrolló el nuevo concepto de etno-desarrollo. Entre los autores e intelectuales que formaron parte de este nuevo movimiento se encontraban Guillermo Bonfil Batalla, Stefano Várese y Darcy Ribeiro. Se reconocen las Declaraciones de Barbados[48] y la Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo[49] como documentos relevantes del pensamiento indianista. Su ideario está claramente presentado en estos documentos, especialmente claro es el texto de la Segunda Declaración de Barbados del año 1977, que señala:

> En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural. La dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó en el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy. Con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales, el petróleo. La tierra que nos queda ha sido dividida y se han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar a unos contra otros.

---

[47] "El indigenismo contiene tres elementos a nuestro modo de ver inseparables: la denuncia de la opresión del indio, la búsqueda de políticas de superación de la situación indígena por el mecanismo de la integración al conjunto de la sociedad y la manifestación, como consecuencia de lo anterior, del carácter mestizo, indoamericano del continente". (Bengoa, 2007:200)

[48] La Primera Declaración de Barbados "Por la Liberación del Indígena" de Barbados fue suscrita el 30 de enero de 1971; la Segunda Declaración de Barbados dirigida "Al los hermanos Indios" fue redactada por 20 indígenas y 15 antropólogos el 28 de julio de 1977; La Tercera Declaración de Barbados fue redactada en Rio de Janeiro, el 10 de diciembre de 1993.

[49] Declaración de San José fue redactada el 11 de diciembre de 1981 en el marco de una reunión convocada por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO- con el auspicio de UNESCO, en la que participaron unos 50 líderes indígenas, académicos, funcionarios gubernamentales y representantes de organismos internacionales.

En su segunda reunión realizada en el año 1977, el llamado Grupo de Barbados denunciaba que los efectos de la dominación afectaba a los grupos indígenas y hacía un llamado de atención ante la división de las culturas indígenas. Señalaban los intelectuales y líderes indígenas reunidos en Barbados que si bien existían aún muchos indígenas que conservan sus propios esquemas culturales, otros grupos habían sido desindianizados por las fuerzas integracionistas y habían perdido sus esquemas culturales, muchas veces a cambio de ventajas económicas limitadas.

El diagnóstico del Grupo de Barbados era que la sobrevivencia cultural de los grupos que aún mantenían su cultura se relacionaba con la defensa de sus territorios. Aquellos grupos dominados física y económicamente debían, primero, recuperar el control de sus recursos, liberarse de la dominación cultural y recuperar su propio ser.

Se aprecia que la preocupación del Grupo de Barbados y del indianismo era detener y revertir los procesos de desindianización. El tema central en torno al que se reflexiona era *el cambio cultural impuesto*, la transformación forzada de las culturas. La propuesta política fue que los pueblos originarios tomaran el control de ese cambio, decidieran sobre él, es decir, que los pueblos originarios recuperaran la capacidad de *conducirlo* en lugar de *padecerlo*. No existía, entonces, rechazo a la transformación de las culturas, sino a su imposición por el modelo civilizatorio dominante.

Por su parte, la llamada Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo del año 1978, condensó los cinco imperativos para el logro de la recuperación identitaria:

- recuperación de la palabra (el lenguaje) como instrumento de transformación
- recuperación de la memoria (o conciencia histórica)
- recuperación del conocimiento (saber)
- recuperación del espacio (territorio) que supone la capacidad de permanecer en un territorio y de defender la tierra, el agua, los frutos y el sub suelo
- recuperación de la identidad cultural (las posibilidades de desarrollar un proyecto cultural, social y político).

Estos cinco imperativos constituyen los desafíos del indianismo, y permitieron dar forma a la agenda política de este movimiento durante la segunda mitad del siglo XX, siglo caracterizado por la fuerte irrupción y visibilización de las demandas de los pueblos indígenas de todo el continente.

II.2 *Teoría del Control Cultural*

En el contexto indicado en el acápite precedente, surge la teoría del control cultural. Esta teoría fue definida por su autor, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil, como "una herramienta heurística para entender mejor los procesos culturales que ocurren cuando dos grupos con culturas diferentes e identidades contrastantes están vinculados por relaciones asimétricas (de dominación/ subordinación)" (Bonfil, 1992) En palabras de su autor, la teoría propuesta busca:

> […] articular las dimensiones ineludibles del fenómeno étnico, a partir de la introducción de un concepto, el control cultural, en torno al cual [sea] posible la construcción de un modelo más global en el que el grupo, la cultura y la identidad se relacionen internamente y al mismo tiempo puedan entenderse en su relación con otros grupos, sus identidades y sus culturas. (Bonfil, 1991: 169).

Siguiendo a Bonfil, un grupo étnico, además de ser un conglomerado humano que se reproduce biológicamente, que reconoce un origen común y que se identifica a sí mismo como distinto de *otros* es aquél que mantiene una *relación significativa con su cultura propia* de modo que

> […]origen común, identidad colectiva, territorio, unidad en la organización política, lenguaje y otros rasgos comunes adquieren valor como elementos del grupo étnico, en la medida que sea posible encuadrarlos dentro de esa *relación específica y significativa* entre sociedad y cultura propia. (Bonfil, op.cit.) (destacado nuestro)

La noción de control cultural viene siendo esbozada por el autor desde el año 1983 y es definida como "el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre elementos culturales". A su vez, lo que Bonfil nombra como *sistema de decisiones,* es presentado por el autor como el nexo entre el grupo étnico y su cultura, de modo que el grupo no se define por o desde sus rasgos culturales, sino por la relación que tiene o mantiene con su cultura.

El resultado de esa relación es la *identidad cultural*, de modo tal que, si el nexo entre el grupo y la cultura es destruido o debilitado, ello se proyecta en pérdida identitaria (desindianización). La desindianización es, por ende, un resultado, un producto, no es la pérdida de un rasgo cultural apreciable externamente, sino, la pérdida de la capacidad del grupo étnico para decidir libremente respecto de él.

Los elementos culturales son definidos como "todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social" (Bonfil, 1992:51),

Distingue el autor cinco categorías de los mismos: elementos materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos.[50]

Diferencia, además el autor, entre los recursos culturales que él denomina propios y ajenos.

Son propios aquellos que conforman el patrimonio cultural heredado y que el grupo social es capaz de producir, reproducir, mantener o transmitir. Son ajenos aquellos que forman parte de la cultura del grupo, pero que este no ha producido ni reproducido. (Bonfil, 1992:51).

En situaciones de contacto interétnico marcado por relaciones de asimetría, como son las que se dan entre pueblos indígenas y sociedades occidentales dominantes, las relaciones que pueden darse entre recursos culturales propios/ajenos y las decisiones propias/ajenas sobre esos mismos recursos dan lugar a un conglomerado de posibilidades que configuran diversos *procesos identitarios* que permiten comprender el cambio cultural. Desde la perspectiva del grupo social indígena subordinado, estos procesos pueden adoptar alguna de estas tres modalidades:

- como procesos de resistencia cultural, es decir, de defensa de la existencia cultural diferenciada
- de apropiación de recursos ajenos, lo que supone la ampliación relativa de los espacios culturales propios
- y de innovación o creación de nuevos recursos culturales, cuando el grupo conserva la capacidad de reproducirlos y transmitirlos a nuevas generaciones.

Tal como el propio autor advierte, ninguno de estos procesos se presenta aisladamente sino que se entremezclan. Por su parte, desde la cultura ajena es posible identificar tres procesos correlativos a los mencionados, que Bonfil nombra como procesos de enajenación, de imposición y de anulación cultural.

Los procesos culturales de resistencia, apropiación e innovación concurren dependiendo del mayor o menor poder o capacidad de decisión que el grupo étnico detenta sobre los dispositivos culturales, lo que nos refiere al mayor o menor poder político de decisión que un grupo étnico mantiene, conserva o es capaz de recuperar, respecto de los recursos que conforman o dan vida a su propia cultura.

---

[50] Define el autor cada clase de recurso cultural del modo siguiente: *Materiales* son todos los objetos, en su estado natural o transformados por el trabajo humano, que un grupo esté en condiciones de aprovechar en un momento dado de su devenir histórico, tierra, materias primas, fuentes de energía, herramientas y utensilios, productos naturales y manufacturados, etc. *Formas de organización* son las de relación social sistematizadas, a través de las cuales se hace posible la participación de los miembros del grupo cuya intervención es necesaria para realizar la acción; *De conocimiento* son las experiencias asimiladas y sistematizadas que se elaboran, se acumulan y transmiten de generación en generación y en el marco de las cuales se generan o incorporan nuevos conocimientos; *Simbólicos* son los diferentes códigos que permiten la comunicación necesaria entre los participantes en los diversos momentos de la acción; *Emotivos*, son las representaciones colectivas, las creencias y los valores integrados que motivan la participación y/o la aceptación de las acciones: la subjetividad como un elemento cultural indispensable; (Bonfil, 1991: 171)

A partir de la identificación de lo que Bonfil denomina *la cultura etnográfica*, se logra la determinación de los ámbitos culturales indicado, pero sólo la lectura combinada y dinámica de estos ámbitos puede permitir comprender los *procesos identitarios* emprendidos por el grupo cultural. El autor propone la siguiente matriz para volcar la información y guiar el análisis:

Matriz de Control Cultural

	Decisiones	
Elementos o recursos culturales	Propias	Ajenas
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

El aporte de la teoría del control cultural es revelar y relevar la dimensión política del cambio y el control cultural. Las culturas son realidades dinámicas, mutan, se transforman, el punto es quién decide esa transformación, quien determina qué aspectos de la cultura deben o no mudar, por qué y para qué.

Desde la invasión europea el cambio ha estado controlado por sociedades etnocentristas impositivas; la recuperación del control político del cambio cultural por los pueblos indígenas torna dable la generación de transformaciones políticas, ideológicas y paradigmáticas que estimen los procesos sociales autónomos en desmedro de la heteronomía y el tan manido "desarrollo" y "progreso" definido desde lo exógeno.

Por otra parte, este control político del poder en la toma de decisiones es imprescindible para que los pueblos originarios contribuyan a la superación del anquilosado paradigma moderno del Estado-nación y así como para actuar como sujeto colectivo activo capaz de impulsar y articular relaciones interculturales horizontales y no ser simples receptores de monólogos impuestos desde la verticalidad.

La teoría del control cultural ha sido utilizada por diversos/as investigadores/as, autores/as, entre ellos/as María Chantal Barré, Stefano Varese y José Emilio Ordoñez. Ha sido además relevante para el diseño de estrategias y movilizaciones de los propios pueblos originarios y ha servido de marco de las primeras declaraciones e instrumentos internacionales de reconocimiento y resguardo de derechos humanos de pueblos indígenas. En sus orígenes, la teoría es coetánea a la emergencia del movimiento indígena como un segmento de la sociedad civil que irrumpe el continente y lucha por transferencias de poder (Gallardo: 2007), poniendo en el escenario de derechos humanos la exigencia del reconocimiento y el respeto por derechos de titularidad colectiva, esto es, la llamada "tercera generación de derechos humanos."

Para Stefano Varese, el trabajo de Bonfil permite destacar la capacidad transformadora de los pueblos indígenas, no sólo de su propia realidad (de excluidos, subordinados, etno-empobrecidos), sino de los esquemas macro dominantes que se vienen generando desde la Ilustración. (Varese, 2002: 189).[51]

Coincidiendo con el citado autor, se estima que la emergencia indígena que advertimos en el siglo XX ha logrado cuestionar y modificar los escenarios sociales, políticos y jurídicos del continente. Como actores sociales que demandan respeto a sus derechos, los pueblos indígenas han logrado interpelar al paradigma dominante y aportar desde sus específicas demandas y conquistas sociales a la transformación de los órdenes establecidos.

Los nuevos cuerpos normativos de derechos humanos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la Declaración de Pueblos Indígenas de Naciones Unidas, así como las reformas introducidas a las constituciones políticas de un significativo número de países latinoamericanos a partir de los años 80 del siglo pasado, son evidencia de la poderosa irrupción en el escenario social continental de un actor que ha recuperado la capacidad para *tomar decisiones por sí mismo* en beneficio de un proyecto social, político e ideológico más humanizador, que lo incluye y lo necesita.

II.3 *Técnicas de Investigación*

Realizada desde un enfoque cualitativo, la investigación buscó internarse en las representaciones simbólicas y culturales del pueblo indígena williche de Chiloé, validando su propia percepción del Derecho e identificando desde dicha percepción o representación las transformaciones que el mismo colectivo advierte en su propia matriz cultural originaria. Desde este enfoque fueron escogidas las siguientes técnicas de recolección de información:

1.- Recolección de fuentes documentales primarias: Se recurrió al examen de los discursos declaraciones y documentos del cacique Carlos Orlando Lincoman, fallecido en el año 2006, en las que se contienen demandas territoriales hacia el Estado de Chile. Estos documentos y cartas permanecen conservados en el archivo del Consejo General de Caciques, en la Isla Grande de Chiloé, Chile.

2.- Entrevistas en profundidad a las siguientes autoridades tradicionales e integrantes de la organización ancestral:

---

[51] Otros trabajos abordados desde la teoría del control cultural en Chile son: en el ámbito de la economía, el trabajo de la antropóloga Luisa Fernanda Velasco realizado en el año 2000 denominado "Lo etno del desarrollo: Una mirada a las estrategias y propuestas de desarrollo indígena": el trabajo sobre interculturalidad y educación en el contexto mapuche efectuado por Daniel Caliqueo Rapiman (2000); el estudio de caso realizado desde la sociología por Loreto Arias Lagos (2006) que se centra en la descripción de las transformaciones culturales de una comunidad costera mapuche lafkenche en Chile; el antropólogo Manuel Muñoz Millalonco presenta variados trabajos como Identidad Williche y no Williche en Chiloé (o Expresiones de la Ideología Williche en Chiloé) (2002); El sistema de tenencia de la tierra en la comunidad williche de Kompu (1991); El sistema de tenencia de la tierra y su impacto en la identidad étnica del pueblo williche de Chiloé (1996).

- Armando Llaitureo Manquemilla, Cacique Mayor del Consejo General de Caciques Williche de Chiloé.
- José Ruden Neun, cacique de la comunidad de Weketrumao.
- Moisés Rain, vicepresidente de la comunidad de Weketrumao.
- Alfonso Quintupurray, werken del Consejo General de Caciques Williche de Chiloé y dirigente de la comunidad Inkopulli de Yaldad.
- Zunilda Nauto, comunera williche, ex-presidenta de la comunidad de Weketrumao.
- Patricia Neun, comunera williche, en representación del sector de mujeres jóvenes de la organización.
- Enedina Guenteo Naguelpani, comunera williche, en representación de las mujeres ancianas de la organización.

3.- Observación participante en las siguientes actividades realizadas por el Consejo de Caciques:

- Reunión de Consejo General de Caciques, realizada en el mes de enero del año 2010 en la sede del Consejo General de Caciques Williche de Chiloé, ubicada en la localidad de Natri Bajo, comuna de Chonchi, provincia de Chiloé.
- Una actividad de capacitación para dirigentes indígenas, realizada en el mes de febrero de 2010, en la sede de la organización ubicada en la localidad de Natri Bajo, en conjunto con la organización no gubernamental CEJIL (Centro por la Justicia y el Derecho Internacional). La actividad formó parte del marco de acciones para difundir la petición que mantiene el Consejo de Caciques Williche de Chiloé ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) contra el Estado de Chile por derechos territoriales. La capacitación contó con la asistencia de 15 dirigentes indígenas, 4 asesores del Consejo de Caciques y tres profesionales del equipo jurídico de CEJIL.
- Asamblea de la comunidad de Weketrumao, realizada en el mes de febrero del año 2010 en la sede de la comunidad, ubicada en el territorio de Weketrumao, comuna de Quellón, provincia de Chiloé. La asamblea contó con la presencia de 86 indígenas, 3 asesores del Consejo de Caciques y 3 profesionales del equipo del Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL).

Se anexan al texto, algunas de las entrevistas practicadas, así como un breve registro fotográfico del trabajo de campo realizado en la provincia de Chiloé entre los meses de enero y febrero del año 2010.

II.4 Contenidos de la cultura williche relevantes para el proceso investigativo.

Como se viene exponiendo, la información obtenida en este proceso investigativo ha sido interpretada desde la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil, la que hemos procurado enriquecer con los enfoques críticos de derechos humanos, especialmente desde los autores Helio Gallardo y Boaventura de Sousa Santos.[52]

En el marco de la presente investigación, el interés se posó sobre el contenido de lo que llamaremos *derecho williche*, concebido como recurso cultural propio del pueblo indígena.

Los sistemas normativos indígenas han sido nombrados de diversos modos por los autores e investigadores: derecho indígena, derecho propio, derecho consuetudinario, costumbres jurídicas. No es objetivo de este trabajo discurrir en torno a la denominación más adecuada, simplemente por derecho williche entenderemos, del modo más amplio, todas aquellas tradiciones, prácticas, instituciones, representaciones simbólicas, generalmente orales, transmitidas a través de las generaciones, que el propio grupo social identifica como marco generativo y regulatorio de sus derechos territoriales.[53]

En sentido inverso, el elemento cultural ajeno se aglutina en cuerpos normativos positivos, leyes, tratados, instrumentos jurídicos, instituciones, categorías, lógicas provenientes del derecho escrito, moderno, occidental.

El sistema de decisiones considerado en esta investigación fue aquél que tiene la capacidad de comprometer los destinos de la totalidad del grupo étnico, de modo tal que no se abordan decisiones adoptadas por sujetos individuales, familias o grupos intermedios, sino sólo aquellas que afectan al pueblo williche en tanto unidad política, y que emanan de las autoridades políticas y religiosas tradicionales que constituyen la institución del Consejo General de Caciques Williche de Chiloé.

Finalmente el territorio, entendido como *mapu ñuke*, totalidad que acoge la vida y permite la recreación de la cultura originaria, ha sido considerado como un recurso cultural indígena propio, de carácter transversal, cuya defensa conlleva, por ende, la defensa de la cultura originaria en diversos aspectos y no sólo en tanto materialidad geográfica. De este modo el territorio puede ser considerado bajo las siguientes categorías:

---

[52] De Helio Gallardo hemos tomado las propuestas contenidas principalmente en su libro ”Derechos Humanos y Matriz de posibilidades”; en el caso de Boaventura de Sousa Santos hemos recogido los planteamientos vertidos en el texto “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos”. Ver detalle en bibliografía consulta.

[53] Rodolfo Stevenhagen (1990:30,31) señala que el derecho que él llama consuetudinario corresponde a “un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad no vinculadas al poder estatal, sin constituir una esfera autónoma de la sociedad.”

- como recurso material que posibilita la vida de las comunidades; es tierra de cultivo, es bosque que provee leña, medicina, es mar que nutre de algas, mariscos y peces. El territorio posibilita la subsistencia del pueblo williche, es su fuente de nutrientes, de alimento, de trabajo, de salud y auto-desarrollo.

- como dispositivo con dimensiones políticas y de organización, ello en tanto el territorio define jurisdicciones, determina el espacio de dignidad de los caciques y de ejercicio de derechos de las familias y comunidades. En su conjunto, el territorio williche marca el límite étnico entre cultura williche y cultura occidental, siguiendo al biólogo chileno Humberto Maturana, el territorio es el espacio dentro del cual se da la particular red de coordinaciones de emociones en el lenguaje que configura el modo particular de entrelazamiento indígena, de su actuar y emocionar. (Maturana, 2008:134)

- como un recurso cultural de conocimiento, en tanto la mapu ñuke es el espacio en el que surge la visión de mundo indígena, el diálogo indígena con las plantas medicinales, con los sonidos del bosque, con las mareas, con los vientos y sus desplazamientos, con la lluvia y el agua, con las huellas de los animales, las sendas a través de las espesuras de los bosques.

- como un recurso con dimensión simbólica. El territorio "significa", la mapu ñuke se expresa en lo sagrado de los sitios ceremoniales, en la antigüedad de los conchales, el territorio, en la ancestralidad del mismo, en las evidencias de la ancestralidad del propio pueblo.

- como recurso emotivo, dado que representa afectos, sentimientos, recuerdos, esperanzas, aspiraciones y proyectos futuros. El territorio emotivo contribuye a la conservación de la identidad al grupo que ha sido confinado a vivir en pequeños espacios materiales, a los que se ha privado del recurso o de la decisión sobre el mismo. Del mismo modo, es vital para la conservación identitaria de grupos indígenas desplazados o migrantes los que logran "ser y sentirse indígenas" desde su pertenencia a un territorio "no material".

A partir de la matriz de control cultural propuesta por Bonfil, presentada precedentemente, ha sido de nuestro especial interés el estudio de los ámbitos culturales que surgen del entrecruzamiento entre elementos o dispositivos culturales propios y ajenos y la decisión propia, es decir, las denominadas *cultura propia y cultura apropiada*.

En particular, ha motivado esta investigación identificar y caracterizar el ámbito de la cultura apropiada, en tanto ella expresa la capacidad política del grupo étnico para actualizar recursos culturales ajenos, a través de un proceso que permite la conservación de la identidad originaria y por ende, que contribuye y permite la diversidad cultural de nuestro continente.

En cuanto a los procesos identitarios, de entre los seis procesos nombrados por Bonfil, esta investigación se detendrá en aquellos nombrados como de resistencia y apropiación cultural, en un intento por apreciar la capacidad política del pueblo williche para conservar su identidad, en el marco de la dominación que le ha sido impuesta desde el momento de la Conquista.

CAPITULO TERCERO

EL DISCURSO WILLICHE DE DEFENSA TERRITORIAL: RESISTIENDOA LA MODERNIDAD

Contaba mi ñuke y contaban mis abuelos,
mis abuelos contaban que mis bisabuelos y más abuelos.
Contaban mis tataras abuelos y mis tataras abuelas,
contaban mis chonos abuelos... [54]

El discurso de defensa territorial del Consejo General de Caciques se puede resumir en la consigna *defender la mapu ñuke hasta mundo sea*, que representa el compromiso de la organización de no cesar jamás en la lucha por la recuperación de sus territorios. Esta proclama compromete eternamente, hasta el fin de los tiempos, a caciques y dirigentes y a toda su descendencia con la defensa de las tierras, por ende de la cultura e identidad originaria.

El fallecido cacique mayor del Consejo de Caciques, don Carlos Orlando Lincoman escribió:

> En el año 1827 principió la documentación de la tierra de los indios donde quedamos dueños perpetuamente, hasta mundo sea. Estas son nuestras herencias, de una ley grandiosa que nos dejó nuestros abuelos caciques. Estas herencias y estos derechos no se perderán nunca, hasta mundo sea. (manuscrito sin fecha)

La consigna de defensa del territorio se levanta primeramente contra el Estado chileno- en expresión williche- el Estado winka, en tanto el Estado es identificado por la organización indígena como el principal responsable de la usurpación de territorios ancestrales y la dominación cultural que persiste hasta el presente.

El acto ideológico-jurídico-político y económico que desde el relato williche se erige como la expresión más elocuente de la negación a los derechos territoriales y culturales del pueblo indígena de Chiloé acontece en el año 1900, corresponde a la inscripción en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces a nombre del fisco chileno de gran parte de los fundos [55] que habían sido documentados con títulos realengos a fines de la Colonia. A raíz de la transformación en el orden normativo que situó al Estado como propietario de los territorios, las comunidades perdieron el control de los antiguos espacios materiales, debiendo replegarse paulatinamente a zonas mínimas de sobrevivencia.

---

[54] Relato tradicional williche Cómo se dividió Chiloé, en Poesía Mapuche: las raíces azules de los antepasados, García B. y Galindo S. (Editoras) 2004: 117.

[55] Inscripción Fiscal Dominio sin título, número 77 del Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Castro del año 1900 (9 de mayo) incluyó 172.986 hectáreas de terreno, incluyendo los fundos Koiwin, Waipulli, Koinko, parte del fundo Inkopulli y parte del fundo Weketrumao.

Doña Eduvina Neun, maestra de paz, consejera de la comunidad de Weketrumao narra ante una organización no gubernamental de derechos humanos[56] el modo en que el territorio comunitario les fue arrebatado por el Estado:

> […]históricamente son 35.700 hectáreas, ese es el fundo Weketrumao histórico de los Raines, nosotros lo nombramos potrero de los Raines, esa es la tierra que nosotros, nuestro pasado, nuestros lonkos, nuestra familia, ellos todo el tiempo lo han reclamado y lo han demandado. Pasar del tiempo, los gobiernos fueron así como apoderándose de nuestras tierras, dándolos, muchas veces, parcelándonos, atropellando a los indígenos[sic], a nuestros peñis, muchas veces no fueron escuchados nuestros loncos y el Estado chileno fue apoderándose de nuestras tierras, muchas veces dándole solicitud a los invasores, a los terratenientes[…] declararon parcelas, pasó por un montón de personeros que llegaron, como les decimos los winka[…] y el gobierno se daba todo el derecho a ellos, como indígenos siempre nos arrinconaban, nos atropellaban y cuando íbamos a reclamar a los servidores públicos, no nos daban derecho[…]

Siendo el Estado propietario inscrito de vastos territorios indígenas, las comunidades se vieron enfrentadas a la aplicación de leyes y de políticas que vulneraron sus históricos derechos sobre los mismos. Inmediatamente después de la inscripción fiscal, el Estado fue promulgando una seguidilla de leyes que propiciaron la conformación de la propiedad privada en la zona austral de Chile. Estos cuerpos normativos fueron herramienta implacable de asimilación cultural y fueron refundidos en el año 1931 en el Decreto con Fuerza de Ley 1.600.[57]

El DFL 1.600 impuso a los particulares que alegaban derechos de dominio sobre las tierras el deber de presentar sus títulos ante el Estado para que fueran sometidos, mediante un trámite administrativo, a un examen de validación. Aún cuando los territorios en su mayoría ya habían sido inscritos a nombre del fisco de Chile, la nueva ley impulsó a las comunidades williche a presentar los títulos de época colonial ante las oficinas ministeriales, con la esperanza de obtener reconocimiento de sus derechos. En tanto la presentación de títulos se verificaba, el Estado puso en práctica una política de radicación de indígenas que afectó todo el sur del país.

La Ley de Propiedad Austral o DFL 1.600 del año 1931 amparó a los propietarios de las tierras, ya sea que se tratasen de propietarios individuales (exclusivos), comuneros que

---

[56] Reunión con CEJIL, Centro por la Justicia y el Derecho Internacional sostenida en el fogón del Centro Mapu Ñuke, sede del Consejo General de Caciques en la localidad de Natri Bajo en la comuna de Chonchi a 50 kilómetros app. de la capital provincial Castro.

[57] Decreto con Fuerza de Ley 1.600 publicado el 14 de abril del año 1931 por el Ministerio de la Propiedad Austral que refunde las leyes de constitución de propiedad austral: 4.310 del 11 de febrero de 1928, 4.510 del 28 de diciembre de 1928, 4.660 del 25 de septiembre de 1929, 4.909 del 22 de diciembre de 1930 y el decreto con fuerza de ley 39 del 13 de marzo de 1931.

tuvieran una cuota específica o bien fueran titulares de acciones y derechos sobre un inmueble, siempre que el terreno contara con deslindes determinados, (Artículo 25). La ley acogió también a quienes demostraron actos materiales de posesión por más de 10 años y demostraron "haber efectuado en el suelo, en cantidad apreciable, trabajos y mejoras encaminados a *hacerlo productivo".* (destacado nuestro)

El paradigma de la propiedad privada, exclusiva y determinada excluyó a las comunidades williche del juego legal. Aquellas que presentaron sus títulos coloniales no lograron el respaldo de la legalidad oficial, dado que sus documentos, o bien no estaban debidamente inscritos en el Registro de Propiedad, o bien hacían referencia a derechos comunitarios no determinados. Para el caso de indígenas que invocaron posesión material, la misma no logró reunir las exigencias de *productividad* exigida por la norma. Por su parte, las empresas privadas que ya habían adquirido dominio legal sobre los territorios indígenas, se refirieron a las comunidades y familias que habitaban en ellos como trabajadores o inquilinos, situándolos en la categoría de ocupantes o meros tenedores de las tierras.

El proceso de revalidación de títulos a que dio lugar el DFL 1.600 se extendió por casi treinta años y arrojó resultados desastrosos para todas las comunidades, de suerte que ninguna de ellas fue reconocida por el Estado como propietaria de sus fundos o potreros, cediendo el derecho a las numerosas empresas madereras que a mediados del siglo XX se erigieron como titulares de los territorios que albergaban grandes extensiones de bosques nativos.

Del modo expuesto, el capital privado irrumpió, con el aval del Estado, en la vida de las comunidades. La cultura y la organización indígena resultaron fuertemente impactadas además por todo un conjunto de medidas que se sumaron a la pérdida del territorios, entre ellas: la irrupción de la educación estatal uniformadora que proscribió el uso de la lengua originaria; la proliferación de las postas de salud, en las que fueron satanizadas prácticas comunitarias como el uso de plantas medicinales, negándose valor al sistema de conocimiento indígena; el llamado "progreso material" expresado en infraestructura vial, nuevos caminos que rasgaron el territorio y destruyeron el paisaje; la explotación laboral y el inquilinaje que llegó de su mano; el cobro de impuestos territoriales y conjuntamente la represión policial.

La familia de doña Zunilda Nauto (48 años) es una de las tantas que vivieron este doloroso proceso de "modernización". Relata la comunera que cuando era niña, su familia tenía una vida dedicada a la crianza de ovejas y al hilado de la lana. Ocupados de la siembra de avena, papas y trigo, su economía de auto subsistencia sólo se complementaba con algunas prácticas de intercambio de productos con otras comunidades. Su padre, don Andrés Nauto, fue el primero de la familia que fue a trabajar en una empresa maderera:

> […]en esos años llegaba gente de Santa Rosa, de Candelaria a cambiar lana por pescado, por mariscos secos, por navajuelas[58] y la lana de oveja era muy preciada porque no todos tenías ovejas, se hacían las mantas de lana, las chombas de lana, las medias de lana, me acuerdo yo haber conocido mi papá que no ponía botas él[59], ponía hojotas y medias de lana[…]él vino a ponerse un par de botas el año 70 me acuerdo yo, se fue él a probar suerte no más a Tepuhueico a las estacas, mas encima se daba de quiebra de esas empresas que era de estacas de ciprés del lago Tepuhueico[60] y lo único que fue a sacar fue un par de botas[…]por lo menos se conoció las botas y le gustaron (risas)[…]

El cambio del sistema de relaciones productivas provocó empobrecimiento en las comunidades, en todas las familias williche existen relatos similares al de doña Zunilda relacionados con la pobreza que comenzaron a padecer tras la llegada de las empresas a los territorios. Por una parte los comuneros se vieron sometidos a un nuevo sistema de economía, desprovistos de sus medios materiales de trabajo, y además sufrieron los estragos de los cobros de impuestos por parte del Estado. A mediados del siglo XX, el Estado winka era concebido por las comunidades como un agente usurpador y además explotador y represivo.

Doña Enedina Guenteo Nahuelpani (65 años) recuerda con claridad los esfuerzos que hacía su madre para reunir los dineros necesarios para pagar los impuestos. Ella nos describe brevemente cómo se organizaba su comunidad para enfrentar estos pagos:

> Las contribuciones se pagaban en una oficina en Queilen, sino venían hasta Castro, pagaba el cacique, el cacique hacía de cabecilla, decía mi mamá que se entregaba cordero, se entregaba lana, papa y entonces esas cosas, todo eso se vendía y con eso pagaba, juntaba todo el dinero, igual como una casa de familia que uno le pide a un hijo, a otro y a otro y con eso pagaba.

Tal como relata la comunera, los caciques actuaban como líderes políticos, pero también como cabeza de las familias de su comunidad, reuniendo dineros y especies para cubrir los pagos.

Por su parte, doña Zunilda Nauto conoció también el sufrimiento que padecía la comunidad por el cobro de impuesto, ella relata una tragedia que cobró vidas en varias familias williche, justamente cuando intentaban detener un cobro de impuestos:

---

[58] Molusco bivalvo filtrador (Tagelus dombeii) que vive dentro de la arena o fondos blandos, habita desde Tumbes- Perú- hasta el Golfo de Corcovados y Chiloé en Chile. Se consume crudo o cocido y en Chiloé se acostumbra secarlo y conservarlo con técnicas de ahumado.

[59] Hace referencia a botas de hule, calzado que reemplazó la hojota, las botas de hule son un producto muy utilizado actualmente entre los/as indígenas dado que facilita el tránsito por zonas húmedas y boscosas.

[60] Hace referencia a la especie ciprés de las Guaitecas,(pilgerodendron uviferum) especie nativa del tipo siempre verde que crece entre la X y la XII regiones de Chile. La madera del ciprés de excelente calidad y muy duradera, se usa para construcción de estacas, para la obra gruesa en construcción de viviendas, pilares, ventanas, tejuelas para techos. Su explotación comercial se desató con fuerza a partir del primer tercio del siglo XX en Chiloé.

> La lucha por la tierra nunca empezó, siempre estuvo ahí, ellos contaban que ya venía el cobro de haberes, volvían a reunirse para anular eso, para irse en Queilen, porque Queilen era el pueblo principal que ellos tenían, cuando venía el embargo si a ellos les embargaban sus cosas… no sé si sería legal o sería ilegal… la cosa que para que vayan pagando sus haberes, porque todo esto había remate de las tierras[…] cuenta mi papá que cuando su papá falleció, falleció un grupo de gente en el mar y en esa falleció el papá de mi papá y el papá de mi mamá -juntos- se quedaron huérfanos varias gente, los Ovando, los Ovando Mañao, quedaron todos huérfanos chiquititos, porque ese bote se dio vuelta completo, en ese día ellos iban a hacer una anulación de los haberes, llevaban todos sus papeles porque ya venía otro cobro nuevo[…] era viento, dio vuelta la embarcación dond'iban, todas las embarcaciones eran a remo o vela […]

El episodio que relata doña Zunilda se suma a otros dolorosos momentos recordados por las comunidades relacionados con la represión estatal y la acción de la fuerza pública, pero sin duda la acción de defensa territorial que más celosamente resguarda la memoria colectiva del pueblo williche, ligada con su resistencia al pago de impuestos territoriales o "contribuciones de haberes" fue la que ocurrió en el año 1941 y que se conoce como "levantamiento de Chadmo". La acción fue dirigida por el cacique José Antonio Guenteo, fue un enfrentamiento entre unos 80 indígenas y las fuerzas policiales, estas últimas constituidas en territorios williche ejecutando órdenes de embargo por deudas tributarias. [61]

Doña Zunilda Nauto rememora que su abuelo paterno, Pedro Nauto Loncuante, fue uno de los detenidos. También fue detenida doña Otilia Nahuelpani Llancalahuen, madre de doña Enedina Guenteo Nahuelpani, esta última recuerda el suceso que ocurrió antes de su nacimiento y relata:

> Contaba mi mamá que había una minga de roce[62], porque en ese tiempo los hombres y las mujeres rozaban con hacha y dice que a la hora del almuerzo se presentan como 6 carabineros[…] llegaron para que lo pesquen a Antonio Guenteo y Antonio Guenteo no se dejó, uno de ellos pescó a una mujer que era chiquitita le decían Candelaria Rain y entonces dicen que la ponían por delante[…] ya descargaron (los

[61] Señala prensa de la época que los carabineros hicieron uso de sus armas de fuego. Se identifican los detenidos Pedro Huenteo Rain, José Santos Huenteo, Victor Ricardo Gualanauque y José Vargas Millalonco quienes presentaban heridas de bala en el cuerpo. También fueron detenidos Tránsito Nain Llancalahuen, Pedro Nauto Loncuante, María Levin Levin, Candelaria Rain Rain, María Amalia Rain Quinao y Otilia Nahuelani Llancalahuen. Estos últimos iban en un chalupón rumbo a Quilen con dos policías amarrados que fueron capturados por los comuneros y comuneras en el levantamiento. Recorte de prensa del diario Cruz del Sur de Ancud, incorporado en el texto de Molina y Correa Territorios Huilliche de Chiloé.

[62] Técnica tradicional de manejo forestal que permite despejar zonas espesas de vegetación, especialmente para abrir espacios para la agricultura. Cuando la comunidad realiza esta práctica en forma colectiva ya sea para beneficio común o el de alguna familia se le llama "minga de roce".

> carabineros) todos los revólver y balearon tres, cuatro personas[…] cuando no tuvieron balas los pacos[63] entonces los dejaron pillaos y los ató de pies y manos con alambre[…] y ordenó que le hagan fuego[…] los tostaban como quien tostaba un asado, así mandaba a su gente Antonio Guenteo.

Según el relato transcrito, el cacique Antonio Guenteo huyó a pie a la ciudad de Santiago y dejó dada la orden de que los carabineros que habían sido apresados por los comuneros y comuneras fueran llevados al cuartel policial en la ciudad de Queilen. La prensa de la época confirma la veracidad y exactitud del relato de doña Enedina y deja constancia que los policías fueron llevados por mar en un chalupón[64] a Queilen, pero los/as comuneros/as que cumplieron la orden del cacique fueron encarcelados/as y fuertemente torturados/as para que informaran el paradero de José Antonio Guenteo.

Sobre el episodios doña Zunilda Nauto agrega que en la época del levantamiento, su padre -don Andrés Nauto- tenía 12 años y estaba a cargo de unos tíos en Kompu, de esa edad tuvo que abandonar la escuela para hacerse cargo de su mamá y de sus hermanos porque su propio padre fue detenido en el levantamiento de Chadmo. Según recuerda doña Zunilda los hombres detenidos fueron llevados a la ciudad de Valdivia a la cárcel de Chinchin, mientras que las mujeres quedaron detenidas en la ciudad de Queilen, refiriéndose a su abuelo, la señora Zunilda cuenta que tras la detención, estuvo "unos dos años presos"(sic).

Detener los embargos y la represión policial en las comunidades obligaba a los caciques a realizar largos viajes a pie, a caballo o en botes hasta las ciudades de Castro o Queilen, cuando no implicaban el esfuerzo de salir de la isla rumbo al continente donde estaban los registros, juzgados y oficinas públicas. Eran más que viajes, peligrosas aventuras venciendo la pobreza, la ignorancia del idioma y las dificultades de la edad o la salud. Desde la perspectiva de la organización williche, la tierra indígena no debía pagar impuestos al Estado, este cobro representaba ser considerados y tratados por el Estado como "extraños en sus propias tierras", de modo tal que la defensa del territorio estaba ligada también a la liberación del cobro tributario.

Finalmente, tras años de luchas y exigencias para obtener la liberación de las tierras indígenas del pago de tributos, la ley indígena chilena promulgada el año 1993 consagró en su artículo 12, inciso final, la exención del pago de contribuciones, sin embargo, los indígenas que desean obtener este beneficio deben someterse a un proceso de calificación jurídica, consistente en que el/la dueño/a acredite administrativamente que el terreno es efectivamente tierra indígena; ello significa que, por regla general, se deben pagar tributos, a menos que se demuestre que el terreno es indígena, para ello se deben invocar causales estrictamente consagradas en la ley

[63] Modo común en Chile de nombrar al personal de Carabineros.
[64] Embarcación pequeña con cubierta, a velas y remos.

positiva. La ley no considera que la tierra sea indígena si su dueño presenta un título colonial, lo que excluye de este beneficio a las comunidades que detentan títulos realengos.

En las comunidades existen también muchos otros recuerdos de luchas dadas contra el Estado, contra la represión policial, contra los empresarios y propietarios particulares que se fueron posesionando desde principios del siglo pasado en los distintos territorios en Chilwe. Muchos dirigentes recuerdan que sus padres o abuelos trabajaron en empresas privadas como Foreschil, la Sociedad Explotadora de Chiloé y otras similares.

Alfonso Quintupurray (37 años), werken del Consejo de Caciques, comparte los recuerdos que guarda desde su niñez tras la llegada de las empresas madereras[65] al territorio de Yaldad-Inkopulli:

> […]me recuerdo que llegó una sociedad explotadora, trabajaban en madera, y comenzó a andar un caballero que se llamaba Timoleón de la Taille, en esos años ya fue muy preocupante para nosotros porque si bien es cierto yo vengo de Yaldad, pero nosotros vivíamos de Inkopulli, Inkopulli es el lugar donde hace muchos años, contaban los ancianos y los abuelos, que desalojaron a ellos cuando eran niños, ellos vivieron también en Inkopulli y los desalojaron[…] eso hace que nosotros viéramos a Timoleón de la Taille que era un francés y nos daba mucha preocupación por los viajes que él hacía a caballo en la montaña resguardado con carabineros y era que él iba a trabajar la montaña[…] tuvimos que salir de ese lugar, trasladarnos a Yaldad […] [66]

El comunero conoció siendo niño una de las muchas empresas madereras que han adquirido dominio sobre las tierras de Inkopulli. Desde el año 1906 a la fecha han detentado dominio del territorio la empresa Sociedad Austral de Maderas, la Sociedad Braun Blanchard y Diaz Contardi, la Sociedad Explotadora de Chiloé, la Sociedad Fogaschil; al año 2010 en el territorio indígena presentan dominio las empresas forestales Empresa Forestal del Sur SA., Empresa Agrícola y Forestal PANSUR, Forestal Puerto Carmen, Forestal Patagonia SA., Forestal Golden Spring SA., y la Fundación Futuro, esta última propiedad de Sebastián Piñera Echeñique.

La presencia de pequeños propietarios particulares y de los nombrados "colonos" también fue alterando la vida de las comunidades. Los potreros williche fueron siendo divididos y mensurados y conforme fue pasando el tiempo se asentaron familias no indígenas, muchos

---

[66] Se refiere al proceso de desalojo iniciado en el año 1981 por la Compañía Forestal de Chiloé ante el juzgado de letras de Castro a los jefes de familia de las comunidades de Coinco, Yaldad y Koldita (juicio de reivindicación contra ocupantes ilegales) que concluyó con un acuerdo mediado por la Iglesia Católica (Vicaría de la Solidaridad), como resultado de la medición se suspendió el desalojo y se entregó a 69 familias indígenas demandadas títulos individuales de dominio por una superficie total de 638,7, inicialmente se había catastrado que los demandados mantenían ocupación material sobre 5.168,9 hectáreas.

colonos expandieron sus dominios aprovechando el estado de necesidad y vulnerabilidad de los comuneros. Relata doña Zunilda Nauto que uno de los colonos, René Pinto, “mandaban a traer a los carabineros para amedrentar ” (sic) y agrega:

> […]para él irse apoderándose de sus tierras, mandaba buscar carabineros dicen que llegaba mismo uno de sus trabajadores, llegaba y mataba uno, dos caballos por ejemplo a tiro de escopeta, entonces llegaban y decían ¡ya mira ese lo mató y a ese caballo lo mató tal! y dice que a las dos, las tres de la mañana lo fondeaban en el mar, otra vez y otra vez, para que declare y ¿qué iba a declarar? si no habían hecho nada, pero era una manera de amedrentar a la gente y decirle que salgan[..]

Doña Zunilda Nauto calcula que ella tenía 11 años de edad cuando el potrero de los Rain estaba siendo sometido a mensuras y arribaron nuevos residentes que se instalaron en la llamada Colonia Yungay, ella recuerda esa época del modo siguiente:

> Ya eran las mediciones, había una medición en otra parte, había una medición, por ejemplo los colonos de la Colonia Yungay ellos hicieron una medición, después los de Waipulli querían arrasar con el resto de Weketrumao que es la parte donde vivemos nosotros[…]en el año 73 […]ese tiempo también quisieron ellos pasar por encima del cacique, empiezan a parcelar a quitar ellos todo lo que teniámos (sic) poh[…]esa tarde misma llegó don José Antonio a la casa de mi papá, andaba con su caballo, y al otro día tomaron bus y se vinieron a Castro a hablar con Bienes Nacionales para detener la medición[…] mi papá sale a avisarle a toda la gente de la comunidad del resto de Weketrumao de a caballo esa tarde y que al otro día se reúnan temprano a las ocho de la mañana y así fue poh me acuerdo yo, todos a pararse allá junto con el cacique arriba en Chadmo Central que quedaban estos ingenieros, todas las mujeres que están de edad ahora estaban jóvenes y toda la carretera llena, llena de gente[…] y fueron y se paralizó la medición[…] y así fue quedando el Weketrumao sin parcelar, después vino el DASIN INDAP a otra parcelación que también fue derogada porque tampoco se hacía lo que la gente quería poh, sino lo que estos que no eran ni comuneros eran los que sacaban tremendas extensiones de tierras querían que se los hagan medir, entonces la comunidad no estaba conforme y había otra vez que derogar o anular porque no había conformidad del pueblo.

Los largos procesos de parcelación de las tierras impulsados por los órganos estatales redujeron principalmente las zonas comunitarias de cultivo, afectando las prácticas productivas y la organización social tradicional.

Patricia Neún, (34 años) joven integrante de la familia Rain, vive en el fundo histórico d*e* Weketrumao. Su casa, lugares de siembra y extracción de madera están inscritos a nombre de dos propietarios reconocidos como winka. Ella describe la vida que lleva junto a su familia en esas condiciones de vulnerabilidad:

> Es duro[…] como jóvenes hemos vivido así, pero como quisierámos [sic] que se solucione[…] no me canso, sino que me duele, me duele el como Chile nos trata, (me gustaría) que nos respete, que nos de alternativas como desarrollarnos de mejor manera, vivir el día a día, donde estoy yo esa tierra Chile la tiene a nombre de los Aylwin[67], como que uno no vive tranquilo, uno va a trabajar y como que come bien y no come, y vive mirando si llega alguien, que irá a pasar[...]

La incertidumbre a la que se refiere la comunera ha sido sentida por todos y todas en las comunidades extendidas por la provincia de Chiloé desde el año 1900. La inscripción territorial estatal realizada ese año respondió plenamente al paradigma civilizatorio dominante que se materializó en políticas públicas de impulso a la colonización interna, formación de latifundios e incorporación de las tierras indígenas a las lógicas del mercado, dando lugar a los sucesivos conflictos entre comunidades y propietarios particulares.

Entre aquellos, uno de los más recientes y que alcanzó mayor notoriedad a nivel regional y nacional fue el sostenido con la empresa Golden Spring desatado en el año 1993. La empresa adquirió gran parte del fundo indígena Tepuhueico con el propósito de desarrollar un proyecto de explotación forestal a tala rasa sobre más de 1.000 hectáreas de superficie[68] en zonas de bosques reclamados como reserva comunitaria. Sin contar con las autorizaciones legales necesarias, la empresa inició faenas mediante la construcción de caminos que se internaban en los territorios reclamados por la organización, motivando la enérgica reacción del pueblo originario. En una de las manifestaciones realizadas contra el proyecto de explotación maderero, el cacique Carlos Lincoman dio lectura a un discurso que resume el impacto de la actividad empresarial en la cultura y el territorio indígena. Parte del texto señala:

> Nosotros conocemos mejor que nadie lo que han hecho las empresas en nuestros territorios. Nuestra historia está lamentablemente ligada a la presencia de grandes empresas forestales que desde el siglo pasado usurparon nuestras tierras, las explotaron y vendieron desconociendo nuestra existencia como pueblo originario y la tenencia ancestral de nuestro territorio. Algunas veces nos han dado trabajo, pero al mismo

[67] Se refiere a Andrés y Pedro Aylwin, propietarios inscritos de parte de la superficie que conforma el fundo Weketrumao.

[68] En abril del año 1993, la empresa *Golden Spring*, de capitales asiáticos, adquirió de la empresa Sociedad Celulosa Chiloé S.A. los lotes A y B del fundo *Tepuhueico* de 23.891 hectáreas proyectando iniciar la explotación de 1.000 hectáreas de corta de bosque nativo. El Consejo de Caciques sostuvo la defensa del territorio hasta la salida de la empresa del mismo. Una de las principales acciones fue la Jornada por la Defensa de la Vida de todos los seres de la Tierra, realizada en el mes de febrero del año 1994 con el apoyo de organizaciones ambientalistas y ecologistas. En esta Jornada se dio lectura al discurso que se menciona.

> tiempo nos han robado lo que más queremos y hasta han querido echarnos de nuestras tierras por considerarnos "ocupantes ilegales". No muy diferente ha sido lo que ha pasado con las grandes empresas pesqueras y salmoneras que, aunque han generado trabajo, han arrasado con los recursos marinos y se han apropiado de nuestro mar. Nosotros somos gente de la tierra. Somos gente del bosque y del mar. Necesitamos de la tierra, de los bosques y del mar para vivir. Es por eso que defendemos lo que es nuestro. No entendemos nuestras demandas territoriales sin la necesidad de proteger los bosques y los mares.

A finales del siglo XX (a partir de 1980) la provincia de Chiloé y las comunidades indígenas fueron invadidas por la actividad acuícola[69] (miticultura y salmonicultura). Para el pueblo williche las condiciones de arrinconamiento se agudizaron con las disputas por el acceso a los recursos hídricos, especialmente en las zonas de ribera y mares interiores, que se vieron copadas por plantas procesadoras e instalaciones industriales. El Estado implementó un sistema legal de concesiones[70] para la actividad productiva, pasando por sobre los derechos de las comunidades originarias. Desde inicios del siglo XXI la presencia de la industria acuícola ha mermado significativamente en Chiloé, a raíz principalmente del colapso ambiental provocado por la explotación de lagos y mares interiores en el archipiélago, lo que ha llevado a los empresarios a mover sus capitales hacia la zona sur austral del país. A través de estos tiempos la organización tradicional se ha replegado, desarticulado y resurgido, logrando superar contingencias y mantenerse viva.

El anhelo expresado por los actuales dirigentes indígenas es que las comunidades sigan activas, defendiendo el territorio, y que los jóvenes sean continuadores de las luchas.

Los jóvenes son depositarios de la esperanza de los más ancianos, entre ellos de doña Eduvina Neun, antigua defensora de la cultura indígena, quien en una reunión realizada en su comunidad con ocasión de la exhibición del documental "Huequetrumao, memorias de una comunidad williche de Chiloé" en el mes de julio del año 2009, expresa lo siguiente:

---

[69] La acuicultura refiere al cultivo de mitílidos, moluscos bivalvos conocidos como mejillones o choritos. Durante 20 años la industria acuícola fue en progresivo aumento en la provincia de Chiloé. Sólo en el año 2006 las empresas productoras de mitílidos movilizaron US $64 millones poniendo esta actividad como la segunda más importante después de la exportación del salmón. El 98% de las empresas miticultoras estaban ubicadas en la Xa Región de Chile. Respecto a su impacto en los espacios de agua, sólo la empresa de capitales españoles Toralla controlaba con su actividad 250 hectáreas de mar en la Décima Región. . (fuente revista chile potencia alimentaria http://www.chilepotenciaalimentaria.cl/content/view/3632/Negocio-de-Mitilidos-la-Nueva-Joyita-de-la-Acuicultura.html

[70] Ley de Pesca y Acuicultura texto refundido de la Ley 18.892 de 1989. Se define como actividad acuícola "aquella que tiene por objeto la producción de recursos hidrobiológicos organizada por el hombre" y como concesión de acuicultura "el acto administrativo mediante el cual el Ministerio de Defensa Nacional otorga a una persona los derechos de uso y goce, por tiempo indefinido, sobre determinados bienes nacionales, para que esta realice en ellos actividades de acuicultura". Artículo 2 números 3 y 13.

> […]nosotros todavía estamos aquí, entonces eso me emociona, pero a la vez les pido a mis jóvenes que eso es nuestra lucha, ahí la pueden ver, que mucha comunidad por no luchar sus jóvenes o no entregarle esta fuerza de la naturaleza también están abandonando sus tierras, están abandonando un pueblo, nuestro pasado estuvo dispuesto si fuera necesario entregar la vida, pero no entregar sus tierras, por un poco que vengan con represiones con carabineros[…]

En similar sentido, depositando también la confianza en unidad de las futuras generaciones, Hilda Guenteo, comunera de Weketrumao, motivada también por la exhibición del documental mencionado dice ante la asamblea:

> […]sabemos que nuestra historia está viva y va a seguir viva mediante nosotros como parte de esta comunidad lo sigamos practicando y lo sigamos teniendo en nuestra memoria colectiva[…] lo fundamental en nuestra comunidad es que sigamos unidos, porque el amor que tenía nuestros antepasados a la mapu ñuke era un amor profundo, sano y limpio.

La referencia al amor por la mapu ñuke está contenido explícita o implícitamente en el discurso de defensa territorial del Consejo de Caciques, el mismo se ha ido además configurando desde el uso combinado de diversos recursos normativos, indígenas y no indígenas, que se entrelazan y dar forma a curiosas y complejas mixturas, hibridizaciones que encuentran su coherencia profunda en un propósito: *defender la mapu ñuke hasta mundo sea*.

Moisés Rain, dirigente de Weketrumao, se presenta como un líder que promueve el uso de todos los recursos que permitan defender los derechos sobre la tierra y la cultura, él acepta el uso de las instituciones estatales, las leyes nacionales, del conocimiento winka, pero siempre y en tanto no se contradiga con las enseñanzas de los mayores.

Sobre el uso de leyes occidentales para la defensa territorial, el dirigente afirma:

> […]siempre las leyes occidentales van a pedir antecedentes, si no solamente[…] yo creo que es difícil que el Estado chileno, hasta ahora lo hemos visto, te reconozca por una historia o por un relato, por algo que también es demostrable que si siempre hemos existido acá aquí, pero el Estado no lo va a aceptar, solamente acepta documentación que avale, y en este minuto lo que hemos encontrado son títulos realengos[…] me parece bien usarlos, como dirigentes tenemos que saber usar las alternativas[…]existen tanto los antecedentes del mundo occidental que dejó la corona española que son documentación, después tenemos los antecedentes que pueden demostrar que esta tierra fue

> ocupada…tenemos los conchales, tenemos registros de que esta tierra siempre fue ocupada por williche y que hay un espacio, tenemos relatos de la gente más antigua, que son yo creo antecedentes que son importantes, importantísimos, (los relatos) ante los indígenas son mucho más importante que un título, un títulos realengos se hace importante ante las leyes occidentales, pero no ante el pueblo williche[…]

El discurso de apertura a un cambio con respeto por la identidad, se sitúa justamente como el objeto de estudio de la presente investigación.

Sin pretender agotar la reflexión ni dar un *numerus clausus* de recursos jurídicos culturales utilizados por las comunidades en sus luchas por la defensa territorial, la investigación desarrollada arrojó los siguientes como los más relevantes, presentes en la memoria y acción de comuneros y autoridades tradicionales del Consejo de Caciques Williche de Chiloé:

- la presencia ancestral del pueblo williche en sus territorios
- la herencia como fuente de titularidad de derechos
- los títulos de dominio entregados por la corona española o títulos de realengo
- el Tratado Internacional de Tantauko del año 1826
- el sistema registral de tierras instaurado en Chile en el siglo XIX
- la ley indígena chilena del año 1993, ley número 19.253
- la figura jurídica denominada “título global”
- la organización tradicional representada por el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé

Pasaremos en el siguiente capítulo a examinar cada uno de ellos.

CAPITULO IV

CULTURA ETNOGRÁFICA WILLICHE Y DEFENSA TERRITORIAL

Examinaremos en este capítulo el repertorio de recursos jurídicos (cultura etnográfica) que fueron identificados en el curso de la investigación como recursos culturales de defensa territorial.

IV.1 La presencia ancestral en el territorio

Los actuales caciques, comuneros y comuneras williche se reconocen a sí mismos/as como legítimos/as sucesores, descendientes de los/as primeros/as y originarios/as ocupantes de sus territorios.

En el texto siguiente, que corresponde a un fragmento del documento "Parlamento en Asamblea Provincial de Troquines de Chilhue Huapi" encontrado en los archivos del cacique mayor Carlos Orlando Lincoman, de su puño y letra, se puede leer:

> Nosotros los indios mapuche huilliches que somos los legítimos hijos del país de nuestra descendencia de la gran provincia de la Futahuillimapu... estas son nuestras herencias y estos derechos no se perderán nunca hasta mundo sea [...]

En el mismo sentido, en un documento mecanografiado titulado "Principios y planteamientos frente a la situación histórica del pueblo Huilliche" elaborado por la llamada Junta del Futahuillimapu[71] reunida en la ciudad de Osorno en el año 1984,[72] se lee:

> Antes que este país fuera Chile, nuestros antepasados habitaron esta hermosa y fértil región bendecida por la mano del todopoderoso. Aquí entre el verdor del canelo, el rojo del copihue, entre la cordillera y el mar o entre cerros y quebradas, nacieron, vivieron y murieron quienes formaron las primitivas raíces de este árbol extendido como pueblo por incontables centurias de un pasado remoto, el cual se pierde en las noches.

La vida, la cultura, la relación con el territorio se remontan a un pasado *que se pierde en la noche de los tiempos*, ese momento corresponde al del origen de la cultura, la etnogénesis.

En el texto siguiente, parte del informe presentado por el Consejo General de Caciques al Estado de Chile a través de la Comisión de Verdad y Nuevo Trato en el año 2003, el cacique Carlos Orlando

---

[71] El texto proviene de la *Futahuillimapu* y probablemente fue elaborado por *mapuche williche* de la zona de Osorno, a ello se debe que el paisaje recreado sea propio de la zona centro sur de Chile y no de la Isla de Chiloé. El copihue es una enredadera perenne, única del género de las Lapageria que da una flor generalmente de color rojo que demora aproximadamente 10 años en crecer, crece entre Valparaíso y Fresia y fue declarada en el año 1984 flor nacional.

[72] Reunión realizada los días 18 19, 20 y 21 de junio de 1984, Osorno. Documento encontrado en el archivo del Consejo General de Caciques de Chiloé.

Lincoman afirma que el nexo que vincula a los actuales indígenas con los primeros nacidos es espiritual y que no existe solución de continuidad entre aquellos primeros/as y los/as actuales indígenas:

> Nosotros, por el conocimiento que tenemos de nuestra existencia pretérita, como todos los pueblos indígenas sabemos leer la tierra con todos los vestigios que han ido quedando en el tiempo sobre la vida de nuestros antepasados y que a la fecha son materia de los estudiosos de la antropología y la arqueología. Conocemos de nuestra existencia pre colonial y por nuestra espiritualidad, el contacto con el pasado remoto es permanente, nuestra historia tiene una continuidad desde cuando vivíamos en plena libertad y nos gobernábamos por nuestras leyes, luego la colonización española y posteriormente y hasta la actualidad la dominación que ha ejercido con más o menos violencia el Estado chileno. (Consejo de Caciques de Chiloé, 2003: 86)

En similar sentido, el sucesor de don Carlos Lincoman y actual cacique mayor, don Segundo Armando Llaitureo Manquemilla, enfatiza en el trabajo realizado por el Consejo para demostrar la presencia temprana del pueblo williche en el territorio a través de la constante búsqueda de pruebas de la vida ancestral:

> El trabajo del Consejo fue siempre como buscar indicios, indicios que digan ¡ya estos son patrimonio indígena![…] por ejemplo identificar corrales de pesca, los conchales, y así, eso que se hizo en la isla Chala[73] por ejemplo, trabajo de identificación y así en todos los otros lugares, ahora se hizo por ejemplo acá en Kailin con esto de la consultora que está trabajando el uso consuetudinario del borde costero[74], entonces marcamos lugares, el caso de la capilla, el cementerio indígena, el caso del estero donde hay cavernas, y conchales por ejemplo, identifica una existencia de chonos canoeros que eran navegantes desde esta zona, Kailin, Laitec, Koldita, entonces son argumentos propiamente válidos[…]

[73] Isla ubicada en el estero de Kompu, actual comuna de Quellón, en la que existe gran presencia de conchales y sitios ceremoniales. El Consejo de Caciques solicitó la intervención de la Dirección de Monumentos Nacionales para declararla patrimonio cultural e impedir la actividad empresarial en ella.

[74] El cacique hace referencia a la ley 20.249 del Ministerio de Planificación publicada el 16 de febrero del 2008 que crea el espacio costero marino de pueblos originarios, también llamada Ley Lafkenche. El artículo 3 de la ley señala que la figura "tiene por objetivo resguardar el uso consuetudinario de dichos espacios a fin de mantener las tradiciones y el uso de los recursos naturales por parte de las comunidades vinculadas al borde costero". La aplicación del texto legal ha llevado a las organizaciones indígenas a identificar zonas de uso tradicional. El Estado ha contratado empresas consultoras para realizar trabajos técnicos de mapeos requeridos.

Y agrega:

> […]en el cementerios de Kailin si uno va y ve las letras de los que marcan quien es el difunto que está ahí, la mayoría son apellidos indígenas hay Cheuquen, hay Llaipen, hay Chiguay, Colivoro[…]

La ancestralidad de la presencia indígena en el territorio a la que alude el cacique mayor repercute en la percepción que tienen los/as indígenas sobre la vigencia temporal de su derecho a vivir y permanecer en él; si el derecho territorial nació con la vida misma, deberá extinguirse también con ella, el derecho existirá *hasta mundo sea*, es decir, hasta el fin de los tiempos.

Consecuentemente se trata de una presencia que da origen a un derecho imprescriptible, el tiempo no tiene el poder de extinguirlo[75], es por ello que el Consejo de Caciques demanda la restitución de los potreros o territorios que llama originarios, sin perjuicio de las modificaciones producidas a través de los años en sus deslindes, cabidas o superficies, con indiferencia de las transformaciones en la tenencia material y/o en el dominio legal.

Desde el lenguaje occidental, la presencia temprana o pretérita del pueblo williche en sus territorios pueda ser nombrada como *posesión ancestral.*[76] Así como en el derecho occidental la posesión antecede y es indiciaria del dominio, y así como el dominio faculta a su titular a *usar, gozar y disponer* de aquello que le pertenece, desde la cultura williche la presencia temprana origina el derecho territorial que faculta a sus titulares a *ser/estar, permanecer y retornar* al territorio. Tomando prestada una última categoría del sistema legal occidental podemos decir que la presencia ancestral en los territorios es *constitutiva* del derecho al territorio; nacida en un tiempo ignoto, la posesión se ejerce por generaciones en una cadena irrompible de linajes y sucesiones.

La ancestralidad de la vida indígena, previa al origen del Estado y al sistema jurídico occidental, se erige como recurso cultural williche fundante de los derechos territoriales reclamados. La vida pretérita del pueblo indígena sobre el territorio origina el derecho sobre el mismo territorio en el que vive; del pleno ejercicio de este derecho, a su vez, depende la continuidad de la misma vida. Aunque esta afirmación pudiera parecer obvia, no lo ha sido en forma alguna desde las lógicas del derecho occidental, para el cual la posesión ancestral

---

[75] Este tema resulta sumamente relevante en relación especialmente con los pueblos indígenas desplazados y los pueblos migrantes y nos remite al debate en torno a la validez de la usucapión o prescripción adquisitiva como un modo de adquirir dominio sobre tierras indígenas.

[76] Desde el derecho occidental, la posesión es un hecho, del cual se presume el dominio, *el aforismo jurídico clásico reza: el poseedor se reputa dueño*, de modo que quien quiera objetar ese dominio debe probar la falsedad del hecho. Esta conocida presunción no fue aplicada a los pueblos indígenas de América ni de Chile ni de Chiloé, aún cuando los pueblos originarios eran los poseedores materiales de las tierras, no *se presumió,* no *se supuso* que eran los propietarios de las mismas, sino, por el contrario, se estimó que, no obstante su presencia colectiva física y cultural, *las tierras eran de nadie,* territorios baldíos, disponibles para la apropiación material y jurídica de otros no indígenas.

indígena ha carecido de toda relevancia jurídica al momento de amparar derechos sobre la tierra.

Señala Guillermo Bonfil, que el territorio no es sólo un recurso material sino también se presenta como recurso emotivo, la recuperación de los territorios materialmente perdidos durante la Conquista, la Colonia o bajo el dominio del Estado constituye una aspiración, de modo que la posesión invocada por las autoridades williche no refiere necesariamente a territorios material y actualmente poseídos, sino también y principalmente a territorios que fueron poseídos y que se anhela recuperar.

IV.2 Herencia como fuente de titularidad de derechos territoriales[77]

Estrechamente vinculado al recurso precedente, la herencia es, sin embargo, un dispositivo cultural diferenciable del primero.

Los actuales comuneros y comuneras enfatizan en su calidad de herederos/as de los/as primeros/as y originarios/as habitantes del territorio. Se alude a la sangre indígena, a los vínculos con los/as mayores, que es la forma genérica de nombrar a padres, madres, abuelos/as, bisabuelos/as y personas que los/as precedieron en la vida. De este modo, el apellido que se porta es determinante para identificar en qué territorio se invocan, reclaman o defienden derechos territoriales: quienes llevan el apellido *Rain* lo hacen en el fundo de Weketrumao; los/as Colivoro en el territorio de Inkopulli; los/as Mañao en el fundo Koiwin, por citar algunos ejemplos.

Patricia Neun explica de este modo el por qué el fundo en el que ella vive pertenece a su comunidad:

> […]¿a quién le pertenece el fundo? históricamente se le llama el fundo de los raines que fueron cinco hermanos parece, si, cinco hermanos raines que remataron el fundo años atrás y desde ahí que corresponde el fundo a los raines, desde entonces Weketrumao tienen todos heredad en tierra que llevan apellido de Rain quien es heredero de Rain aunque no corresponde… o sea yo soy Neun, pero mi mamá es Rain, mi abuela es Rain […]

Patricia, en su relato, nos hace referencia al título que fue entregado el 10 de octubre de 1823 a Domingo, Miguel, Marciano, Cristiano, Juan, Mariano, Lázaro, Leandro y Basilio Rain,

[77] La calidad de herederos es la invocada por los 82 indígenas jefes/as de familia para reclamar reconocimiento de derechos sobre el fundo *Weketrumao* en una petición contra el Estado de Chile presentada ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (petición 174-07). En esta presentación, actualmente en trámite, la comunidad denuncia al Estado de Chile por el retardo injustificado en la restitución de los espacios fiscales del potrero de los Rain a sus actuales herederos, excluyendo de este derecho a terceros que invocan compras y ocupaciones territoriales y que no poseen parentesco con los Rain. El Estado, por su parte, manifiesta que sobre el territorio tienen derecho los indígenas que viven allí, sin consideración hacia los lazos de parentesco invocados por los/as peticionarios/as.

documento en el que se sustenta la demanda territorial de su comunidad. Aunque Patricia nunca ha visto el título, conoce la historia por el relato de sus mayores.

De modo excluyente, la herencia parece ser la única fuente legítima para adquirir derechos territoriales. Siendo la tierra concebida como madre contenedora de la vida, es entendible que la relación con ella surja del nexo filial - de la condición de hijos de la tierra- condición que se traspasa por generaciones sólo entre descendientes. Un repaso por las instituciones administrativas de fines del siglo XIX evidencia que a ellas llegaban los herederos de los territorios, intentando resguardar sus derechos. Aquí algunos ejemplos. El primero corresponde a parte de la solicitud presentada por Damacio Purán, nieto de Feliciano Purán, al Conservador de Bienes Raíces de Castro, por la cual requiere se le conceda copia de la inscripción del terreno de su abuelo. Señala el texto:

> Damacio Purán a Ud. digo: que para los fines de derecho, deseo hacer conservar en su Registro de Bienes Raíces el título de propiedad que presento i que me pertenece *por herencia de mi finado abuelo*, entre otros herederos, don Feliciano Purán el cual está ubicado en el distrito de Chadmo[…] (Solicitud de copia de inscripción 17 de agosto de 1898, Conservador de Bienes Raíces, Castro) (destacado nuestro)

En otro documento encontramos a don Pantaleón Raimapu escribiéndole al alcalde de la ciudad de Castro pidiendo se le entregue copia de un documento de sus ascendientes. En el texto el comunero explica:

> Que consta del documento e instrumento público que en legal forma acompaño *que soi dueño por mis antecesores* de los terrenos situados en la punta de Chaiguayo. Como el expresado documento adjunto se encuentra casi ininteligible y a fin de que sea conservado en vuen (sic) estado…se digne decretar se mande archivar el documento[…] (Solicitud de protocolización de fecha 25 de mayo de 1882, Notaría de Castro) (destacado nuestro)

Un tercer ejemplo es el de Anastacio Catepillán quien reclama derechos sobre un territorio adquirido por su abuela, doña Bonifacia Colivoro, quien a su vez resulta ser descendiente directa de Juan Bautista Colivoro, cacique que recibió el título realengo de manos de las autoridades coloniales. El texto señala lo siguiente:

> Anastacio Catepillán a Ud. digo: *que soi dueño entre otros herederos, por herencia de mi finada abuela* Bonifacia Colivoro que lo hubo por donación que le hizo su padre Juan Bautista Colivoro de un potrerillo llamado "Yaldad" ubicado en la subdelegación de Quellón[…] pido se sirva inscribirla en el Registro de Bienes Raíces[…] hago presente a Ud. que la extensión que abrasa (sic) no la sé por no estar medido. (Solicitud

de inscripción dirigida al Notario y Conservador de Bienes Raíces de Castro de fecha 23 de julio de 1898). (destacado nuestro)

En los tres ejemplos se puede apreciar que la herencia aparece como principal fuente generadora de derechos territoriales, lo que merma valor a otras posibles formas de adquirir derechos que son comunes del sistema occidental, de entre ellas a la más relevante de todas: la originada en el contrato de compraventa.

Que la titularidad de derechos territoriales emane principalmente de calidad de herederos/as deja por fuera de la misma a quienes no son indígenas, los/as llamados/as winkas, así como a quienes pudieran pretender derechos invocando compras o transacciones comerciales. El principio básico "la tierra no se vende" puede ser complementado con la frase "sólo se hereda" aunque se podría precisar que desde la cosmovisión williche lo que se hereda no es en realidad la tierra, sino el derecho a ser /estar, permanecer y retornar a ella. [78]

IV.3 Los títulos de realengo

El Consejo General de Caciques asigna especial relevancia a los títulos de dominio realengos que fueron entregados por las autoridades coloniales a principios del siglo XIX; el carácter comunitario de los títulos, el reconocimiento que en ellos se expresa a la autoridad de un jefe de familia o de los caciques y la circunstancia que los fundos hayan sido entregados en dominio como espacios ecológicos completos, hacen de estos documentos, exógenos a la cultura oral williche, recursos fundamentales a la hora de probar derechos territoriales.

Si por una parte la presencia ancestral da origen a los derechos territoriales, por otra los títulos realengos emergen inicialmente como prueba documental de los mismos. Recurriendo nuevamente a las categorías del derecho occidental, podemos distinguir entre el *título constitutivo* del derecho- representado como decíamos por la existencia ancestral en el territorio- y el *título declarativo* del derecho- representado por los títulos realengos. Extrapolando se diría que en el derecho indígena está el origen -lo sustantivo- y en el derecho occidental hallamos la prueba -lo adjetivo-.

La referencia a estos títulos la encontramos no sólo en el discurso de los caciques, sino también en el discurso cotidiano de comuneros y comuneras. Los territorios demandados han sido reivindicados hasta el presente siguiendo la referencia de dichos títulos.

[78] No hemos considerado en este estudio los procesos de venta internos, entre indígenas de una misma comunidad, que resultan ser frecuentes, menos frecuencia hay de intercambios o transferencias entre indígenas de comunidades distintas. En cuando a las ventas realizadas por indígenas a no indígenas, las mismas han sido abundantes, muchas de ellas aprovechando contextos de pauperización y debilidad identitaria, no obstante el discurso tradicional enarbolado por el Consejo de Caciques es el mencionado en este estudio. Situación similar acontece con la explotación desmedida del bosque, indicio elocuente de alejamiento del sentimiento de pertenencia a la tierra, motivado generalmente por las necesidades materiales de sobrevivencia y las dificultades de desarrollar propuestas de desarrollo pertinentes y armónicas a la cultura propia.

Alfonso Quintupurray, comunero de Yaldad-Inkopulli, nos da la siguiente descripción del territorio de su comunidad:

> […]los españoles en el año 1800 aproximadamente, en adelante, en un título de realengo le reconocen a la comunidad de Yaldad o a la comunidad de Inkopulli o a los indígenas que viven en ese lugar, le reconocen a través de un título de herencia, de Quellón Viejo a Yenecura, de laguna Santa Marta a Barranco Chaiguata y a Puerto Carmen, esas son más o menos las referencias que ellos les reconocen […]

Relata el werken que los españoles reconocieron un tercio del territorio original, ya que según sus abuelos el título no incluyó la zona llamada Pampa Medina que se destinaba a la crianza de caballos, caza de animales, extracción de madera de ciprés y que quedaba fuera de los deslindes indicados en el título realengo. No obstante su observación, Alfonso Quintupurray refiere directamente al título colonial para identificar los deslindes del territorio.

Señala además el werken que siempre supo de la existencia de un título, pero sólo hace unos diez años, siendo activo dirigente del Consejo de Caciques tomó conocimiento de que era un documento colonial.

> Mi abuelo siempre hablaba de un título[…] siempre supe que la comunidad tenía un título, nosotros sabíamos porque el abuelo nos contaba[…] decían que lo había entregado un señor Quintanilla[79] y que debía estar en Ancud en algún lugar, porque se lo quitaron y en alguna iglesia católica podía estar[…]

Según el relato transcrito, la policía habría arrebatado el título colonial a los caciques y lo habría escondido en alguna iglesia. De lo expresado por los dirigentes, los documentos coloniales contienen *una verdad*. Esa verdad es el reconocimiento por parte del reino de España de que los territorios son williche, se trata de una verdad que ha sido ocultada por el Estado chileno. Desde la mirada indígena, los propósitos políticos e ideológicos de dominación del Estado peligraban si los documentos están en poder de los dirigentes williche, razón por la cual los agentes estatales los habrían destruido, quemado o escondido.

Muchos relatos coinciden en que los documentos coloniales fueron ocultados en las iglesias, algunos comuneros atribuyen la acción a los agentes estatales, en otros casos los relatos apuntan a acciones de resguardo de los propios caciques, para evitar su destrucción.[80]

---

[79] Refiere a Antonio de Quintanilla, militar español, último gobernador de la provincia de Chiloé quien concurrió a la firma del Tratado de *Tantauko* tras las derrotas de sus ejércitos en las batallas de Pudeto y Bellavista en el año 1826.

[80] Muchos dirigentes mencionan que los títulos fueron llevados en épocas indeterminadas por los caciques a la Iglesia en la isla de *Lemuy* (Puqueldón).

El título de la comunidad de Inkopulli y que Alfonso Quintupurray creía escondido en una iglesia, estaba en realidad protocolizado (guardado) en la Notaría de Castro. Hace unos 8 años atrás el Consejo de Caciques realizó actividades de promoción de derechos en las comunidades de Cocauque y Yaldad, en esa ocasión Alfonso y muchos comuneros vieron por primera vez una copia del preciado papel colonial. Para el dirigente, saber que el documento realengo estaba en la Notaría de Castro provocó un enorme impacto que él relata del modo siguiente:

> […]encontrar el título de realengo es como haber encontrado a mi abuelo, porque tiene un tremendo sentido en que lo que ellos decían era verdad, más allá de todas las leyes que existan o hayan hecho desaparecer o hayan desvalidado (sic) un documento confirmaba que no, efectivamente,[…]no habían llegado de ningún lugar sino que habían estado muchos años ahí y que la verdad había pasado por mis abuelos y por mis mayores y había llegado a mí, y fue algo muy importante para mí en lo personal[…] fue una alegría para mí que se haya encontrado ese documento aunque el Estado no lo reconozca, que efectivamente fue una lucha que dieron los antepasados que le costó vidas, para mí tiene una tremenda importancia[…] igual marca como un antes y un después[…] ya es algo más concreto, más con base y que no tiene un año, sino tiene siglos, para mí tiene importancia el título realengo y lo seguirá siendo.

Similar es la situación vivida por doña Zunilda Nauto, quien dice haber oído sobre el título realengo desde su niñez, lo escuchó de voz del cacique y de las mujeres más antiguas de la comunidad.

Cuenta la comunera que doña María Amalia Rain, esposa del cacique José Santos Lincoman, ya anciana y no vidente "decía en las sagradas ceremonias que la tierra había que cuidarla mucho, porque era regalo de rey". Para la comunera el título "tiene toda la importancia, porque quiere decir que esa es la tierra que alguna vez fue de los originarios, de los indígenas".Y agrega "es harto significante porque si una vez nuestros los antepasados tuvieron esas tierras, fueron suyas de papel y todo eso, entonces es harto para nosotros, sigue siendo bien importante".

De la expresión "regalo de rey" a la que alude doña Zunilda se advierte que el pago efectuado por los caciques a la Caja Real San Carlos de Ancud no quedó registrado en la memoria de las comunidades. No aparecen relatos entre los comuneros y comuneras williche que relacione los títulos realengos con compras de territorios, por lo que se los considera cabalmente pruebas de un acto político de reconocimiento del dominio territorial williche.

La significación de los documentos se demuestra en el accionar de los dirigentes que se abocaron por años a la tarea de dar con ellos y presentarlos en las oficinas públicas inspirados

en la convicción de que el Estado restituiría las tierras ante el peso de la que ellos consideran una indiscutida evidencia de sus derechos. En un documento escrito por el cacique Carlos Orlando Lincoman, que contiene fragmentos de la historia de reorganización del Consejo de Caciques, se lee:

> El año 1931 se realizó la primera asamblea en el sector de Trincao comuna de Quellón[…],donde se propuso un viaje a Osorno[81] a consultar al cacique Juan Fermín Lemuy cuál sería el procedimiento a seguir en defensa de las tierras indígenas de Chiloé[…] En 1934 llegaba a Chiloé Juan Fermín Lemuy, en su primera reunión en Kompu[82] lo primero que dijo el cacique que los indígenas de todo Chile tenían una ley especial donde eran eximidos del avalúo fiscal de las tierras, en primer lugar prima la organización con los dirigentes, luego el trabajo de buscar en las oficinas de Registro Civil o Curatos los documentos de los fallecidos caciques de Chiloé y que una vez encontraran los documentos partirían a Santiago para su reconocimiento y una vez que el gobierno los reconozca había que nombrar nuevamente a nuevos caciques que representen sus respectivos fundos hereditarios[...]

En carta dirigida al director ejecutivo del Instituto de Desarrollo Indígena[83] de Temuco con fecha 25 de julio de 1978, el cacique José Santos Segundo Lincoman solicita que le sea entregada a su comunidad el fundo Coihuin con un título global (sin divisiones) y que se exima a los comuneros del pago de haberes (impuestos territoriales). Argumenta esta petición del modo siguiente:

> José Santos Segundo Lincoman y Carlos Orlando Lincoman domiciliado en el fundo Coihuin del lugar Kompu, Provincia de Chiloé, Departamento de Castro y comuna de Queilen y en representación de 90 jefes de hogares al Señor Director Ejecutivo con todo respeto exponen y solicitan:
>
> 1° Que la comunidad mapuche del Fundo Coihuin data desde tiempos coloniales, siendo reconocido nuestros derechos por los antepasados y por los representantes del Rey de España en Chile, el 10 de noviembre de 1823 y protocolizados nuestras escrituras en la Notaría de Castro el 23 de mayo de 1897.

---

[81] Ciudad situada en el territorio continental de Chile, a unos 350 kilómetros al norte de Quellón- Chiloé.

[82] Localidad ubicada en el territorio indígena del fundo *Koiwin o Coihuin de Kompu.*

[83] El Instituto de Desarrollo Indígena fue creado bajo el gobierno de Salvador Allende por ley 17.729 del 15 de septiembre de 1972. En su artículo 34 se establece que "Este instituto, que se relacionará con el Gobierno a través del Ministerio de Agricultura, tendrá el carácter de persona jurídica de derecho público, organismo autónomo del Estado". Los principales objetivos del Instituto son "promover el desarrollo social, económico, educacional y cultural de los indígenas y procurar su integración a la comunidad nacional, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres". Durante la dictadura militar de Pinochet, la ley sufrió sustantivas modificaciones.

Cincuenta años después la acción de los actuales dirigentes ha seguido siendo esencialmente la misma. Alfonso Quintupurray se detiene en sucesos vividos en su niñez, durante los años de la dictadura militar[84], tiempos en los que su padre y su abuelo también salían en viajes a reuniones y acciones de reclamos territoriales:

> […]mis primeras experiencias para mí, por lo menos en lo personal, son cuando tuve conocimiento y tuve juicio, empezar a apoyar a mi abuelo a mi papá[…] en el quehacer de ellos, por ejemplo en verlos que ellos se estaban preparando para viajar a algún lugar a reunirse en alguna comunidad, comenzar a apoyarlos en reunir leña para que el otro día se levanten temprano, en ya saber que ellos el otro día iban a estar ausente y a lo mejor por uno, dos, tres días o más, entonces uno como niño comienza a vivir un mundo que es distinto a los demás niños que no son indígenas como uno, que hay una preocupación del quehacer de uno como indígena de que sus mayores salgan, de que sus abuelos salgan, porque en esos años tampoco se sabía que si efectivamente iban a volver, son años de la dictadura, entonces era la incertidumbre, yo creo que eso es lo que más a uno como niño le queda en su mente, en su memoria, y así uno va creciendo escuchándolos a ellos hablar, contar la historia, contar lo que le ocurrió en esa reunión, contar que lo recibieron o que no lo recibieron las autoridades y siempre diciendo que estaban defendiendo la tierra donde ellos vivían y siempre diciéndonos que esa tierra nos correspondía, que había sido de nuestro abuelo y nuestro bisabuelo, y de alguna forma nosotros, desde que tuve juicio, empezamos a estar con ellos, a escucharlos a ellos[…]

Los títulos realengos son una constante en el discurso indígena williche, su búsqueda también lo ha sido y cada documento encontrado reafirma el nexo entre los actuales comuneros/as y sus antepasados.

El siguiente cuadro muestra aquellos títulos coloniales que han sido encontrados en diversas oficinas estatales, tanto en Chiloé como en otros puntos del país.

Territorio	Fecha del documento	Ubicación material o referencial
Koldita	Carta de Pago del 18 de noviembre de 1823, ratificado por sentencia dictada por Antonio de Quintanilla	Conservador de Bienes Raíces de Castro, en el Registro de Propiedad a fojas 69 vuelta número 113 inscripción de dominio a nombre de Justo Llancalahuen el 22 de junio de 1898.

[84] Se refiere al período comprendido entre los años 1973 y 1989 durante los cuales ejerció el poder en Chile el dictador Augusto Pinochet Ugarte.

Yaldad	Carta de pago del 14 de noviembre de 1823	Notaría de Castro, presentado para protocolización por Ignacio Coliboro el 17 de junio de 1882.
Weketrumao	10 de octubre de 1823	Conservador de Bienes Raíces de Castro, requerida inscripción por Juan Rain y otros en el año 1886.
Waipulli	11 de octubre de 1825	Notaría de Castro, requerida su protocolización por Domingo Millalonco en el año 1888.
Koiwin	10 de noviembre de 1823	Notaría de Castro, requerida su protocolización a requerimiento de varios comuneros y herederos del cacique Miguel Inaicheo y de Ignacio Mañao, Severino Cheuqueman e Ignacio Loncuante en el año 1897.
Raliweno	s/f	En la Notaría de Castro, ordenada inscripción del potrerillo ubicado en Costa de Payos por resolución judicial del 23 de diciembre de 1844 a petición de Basilio Teca.
Isla Inio	30 de julio de 1804	Referencia al título en el informe jurídico de Francisco Mozo, abogado del Ministerio de Tierras y Colonización año 1931
Potrerillo realengo que va de Quilga Quilen	s/ fecha	Registro de su medición en el cuaderno de mensura nro5, fojas 53. Mensura general Chonchi año 1832. Referencia encontrada en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Castro, a fojas 89 vta. Nro 142 del año 1898. Inscripción requerida por Damasio Purán heredero de Feliciano Purán
Potrero de Huidad	12 de noviembre de 1823	Entregado a Domingo, Belisario y Polinario Raymapu. Requerida su protocolización por Pantaleón Raymapu en el año 1866.-

El tenor de los diversos títulos es similar. A modo de ejemplo transcribimos parcialmente el contenido de un par de ellos. El título colonial entregado a Domingo, Belisario y Pilinario Raymapu sobre el potrero de Guildad es uno de los más legibles. Señala el documento:

> En el pueblo de Guildad de la cabecera de Quylen en dose días del mes de Noviembre de mil ochocientos veintitrés años (1823) don Santiago Gómez capitán con grado de teniente coronel, comandante militar y alcalde constitucional del partido de Chonchi, en cumplimiento de la comisión conferida por el Señor gobernador de la provincia y del señor ministro de hacienda nacional, pasé a la espresada cabecera a efecto de rebisar i tasar los potreros realengos que gozan sus habitantes i ciendo uno de ellos que fueron delatados el que disfrutan los Raymapu nombrado Huildad pasé a reconocer dicho potrero en el que habitan y viven y entre sus pocesiones (sic) se halla un esterillo corto en el que se mantienen sus ganados mayores i menores[…] ovejas y cerdos, por cuya

> razón no se debió[…] de cuenta del Rey y en su virtud quedan posecionados (sic) i amparados por el rey como perfectos vasallos atendiendo a los[…] de sus servicios y desmontes en que lo manifiesta sus labranzas que el espresado[…] mantiene don Domingo Raymapu, y Baleriano i Polinario del mismo apellido para que lo disfruten con igual derecho el citado esterillo sin que ninguna persona estraña (sic) les perjudique en lo subsecivo (sic), por lo que se les da este documento el que servirá de suficiente resguardo en todo tiempo i para su validación (sic) y fuerza firmé con el secretario actuando en este papel común por no haber sellado. Doy Fe= Santiago Gómez= Valentín Galindo= Secretario del Cabildo= Guildad.

El título entregado al cacique Miguel Inaicheo está en peores condiciones de conservación, pero aún así es legible y parte del texto señala:

> En la capilla de Kompu, a diez días del mes de novie[…] del año mil ochocientos veinteseis (sic) don Santiago Gómez Capitán con grado de teniente coronel comandante militar Alcalde constitucional de Chonchi, Queilen, i en cumplimiento de la orden del Señor Governador […] del Señor ministro de la hacienda nacional según decreto del nueve de Setiembre del presente año, pase a la Costa de Payos en conprecion (sic) de Queilen con el efecto de rreconocer (sic) i justipreciar los potreros realengos que gosan sus habitantes en su concecuensia rreconoció (sic) prolijamente el potrero que posen el cacique don Miguel Inaicheo i sus vasallos Severivo Cheuqueman, Ignacio Mañao, Ignacio Loncuante con […]de los dos peritos tasadores que los fueron el Subteniente de milicia don Juan Cárcamo el agrimensor don Valentin Galindo quienes tasaron dichos potreros nombrado Coiguin en quince pesos[…]

El actual cacique mayor Segundo Armando Llaitureo estima que los títulos de realengo son altamente valiosos para el Consejo de Caciques. La importancia que estos documentos poseen es descrita por el líder williche del modo siguiente:

> Son instrumentos *válidos*, que marcan un proceso, es como uno tiene aquí un cuaderno y está lo que uno anota y eso si vuelve en el tiempo va a seguir ahí… bueno eso fue lo que se hizo aquí, esto fue lo que está escrito… yo creo que esos tratados sirven, sirve para eso, para decir ¡aquí hubo un proceso de tanto tiempo o más atrás! y que de alguna forma relata algo, lo que pasó, que no es así una simple creencia, es un hecho. (Destacado nuestro)

Que los títulos sean válidos significa para el cacique mayor, que nadie puede poner en duda lo que en ellos se dice. No es una validez puramente formal, relativa a su existencia y a la

circunstancia de que fueron entregados en un momento histórico determinado, sino una validez material, de fondo, de contenido.

Agrega don Segundo Armando Llaitureo que los títulos son tan importantes como los conchales o los corrales de pesca, pero mientras estos últimos refieren a la cultura "marcan desarrollo, formas de vida" (sic), los títulos en cambio "dicen sobre procesos políticos" (sic) de modo lo que en ellos está escrito constituye un "hecho" (sic), no una mera creencia.

Es evidente el esfuerzo desplegado por los caciques indígenas para recuperar y proteger estos documentos coloniales. Con seguridad muchos de ellos se extraviaron o se destruyeron por el paso del tiempo y los que han sido encontrados están en lamentables condiciones de conservación, muchos difícilmente legibles, pero aún así constituyen para el pueblo williche algo más que una prueba de la posesión territorial, prueban por sobre todo, la verdad de su relato, la verdad de su palabra y la de sus predecesores/as.

Según Alfonso Quintupurray los títulos de realengo son prueba/reconocimiento de que los indígenas "ganaron una batalla" (sic), un triunfo histórico y político ante los españoles, y en tanto es evidencia de ese triunfo es "un papel distinto a cualquier otro que haya emanado del Estado de Chile". Enfatiza el werken:

> […]los españoles respondieran la demanda de necesidades (demanda de tierras), para que los españoles entreguen ese documento los españoles mataron a muchos dirigentes muchas comunidades las destruyeron, la masacraron, es decir, como que los indígenas ganaron la batalla, ganaron el partido[…]

Según el werken, en Chiloé "con un título de realengo que exista no se quiere más" (sic), es decir, un título es bastante y suficiente para justificar los derechos territoriales de todas las comunidades porque su valor no radica tanto en ser antecedente jurídico del dominio, sino en cuanto testimonia una conquista histórica y política de su pueblo.

IV.4 El Tratado Internacional de Tantauko

Como hemos señalado previamente, el Tratado Internacional de Tantauko fue firmado en el año 1826 y permitió la anexión del archipiélago de Chiloé al Estado de Chile. El cacique de la comunidad de Weketrumao, lonko José Ruden Neún, en documental "Huequetrumao, Memorias de una comunidad huilliche de Chiloé"[85], con precisión histórica se refiere a este tratado y explica:

> Acá en Chiloé bueno, saben todos que hubo un tratado y ese tratado fue el tratado internacional de Tantauko que se firmó el año 1826 acá en

[85] Documental de 18 minutos de duración realizado por el investigador José Bengoa, en el marco del proyecto financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico - Fondecyt - "Identidades". El mismo video fue exhibido en la comunidad de Weketrumao, en Chiloé el mes de julio del año 2009.

> Chiloé, en que la isla de Chiloé pasó a quedar en manos del Estado chileno, en ese tratado hubieron muchos varios compromisos, varios artículos, no sé cuantos artículos son, entre esos amparar las tierras, y antes que se iniciara el tratado internacional de Tantauko se entregaron títulos por parte del Estado Español acá en Chiloé que se llamaban títulos de realengo y hoy día se llaman títulos coloniales, y a esta comunidad (de Weketrumao) se entregó título en 1823 esos títulos quedaron amparados bajo el tratado internacional de Tantauko[…] a cada comunidad y estoy hablando comunidad que tenían cacique, a cada comunidad se le entregó titulo, entonces cuando todos esos títulos estuvieron entregados[…] la isla pasó a quedar en manos de Chile en el año 1826, legalmente pasaban a ser propietarios legales de sus tierras los indígenas en esa época[…] en algún momento pensamos ¿porque el Estado lo anuló todo eso, anuló este Tratado acá en Chiloé, anuló toda la documentación que le entregó a los indígenas el Estado español?, pero en vez de modificarlo lo usurpó[…] y el año 1900 pasó a declararse la isla de Chiloé fiscal y las comunidades teniendo sus títulos en sus manos, como el caso de Inkopulli, Yaldad, Cocauque[86] que tienen su título realengo, que lo tienen inscrito en el Conservador de Bienes[…] está vigente, pero el Estado chileno no le da validez.

Complementa el relato del cacique Neun las palabras mecanografiadas de un texto titulado "El Tratado de Tantauko", documento que fuera propiedad del cacique Carlos Orlando Lincoman. Allí se puede leer:

> Luego de la batalla de Pudeto y Bellavista, librada el 14 de enero de 1826, las tropas realistas viendo su derrota, emprendieron la retirada hacia el sur[…].Ante esta situación, hubo un nuevo acuerdo: capitular y dar por terminada la guerra, mediante un acuerdo honroso[…]los resultados fueron altamente positivos: Se redactó un documento que ponía fin a la guerra y que en consecuencia, Chiloé pertenecería a Chile, con lo cual España entregaba el último pedazo de tierra que le quedaba en Sudamérica. (documento mecanografiado, sin fecha)

Reclaman los caciques la observancia por parte de las autoridades chilenas de la letra del Tratado, especialmente del artículo número 7 que consagra el deber jurídico del Estado de respetar los bienes y las propiedades de los habitantes de Chiloé, lo que conllevaba el deber de respetar los territorios entregados con títulos realengos a los caciques indígenas durante la Colonia.

[86] Comunidades ubicadas al sur de la comuna de Quellón que forman parte del territorio entregado en 1826 a Juan Ignacio Coliboro (fundo Inkopulli)

Como hemos mencionado reiteradamente, durante los años 30 del siglo pasado, el Consejo de Caciques cobró un fuerte reimpulso después de un largo silencio que coincide por lo demás, con el silencio indígena que se expande por todo el territorio latinoamericano.

La reorganización del Consejo de Caciques fue apoyada por dirigentes mapuches que viajaron desde la ciudad de Osorno, a causa de la influencia de los líderes mapuche y seguramente con el propósito de unificar discursos y aunar fuerzas, los caciques williche reprodujeron el discurso histórico y jurídico de los indígenas del continente y reivindicaron como parte de su propia historia un tratado firmado en el año 1793, llamado Tratado de las Canoas. [87]

Con posterioridad, probablemente a partir de los años 90 del siglo XX, coincidente con un nuevo momento de emergencia de la organización en Chiloé y de fortalecimiento identitario, la historia propia comenzó cristalizar con mayor autonomía y la referencia al Tratado de las Canoas se fue perdiendo de los discursos, a la vez que fue emergiendo la referencia más precisa al Tratado de Tantauko.

El fallecido cacique mayor Carlos Orlando Lincoman, hacía constante referencia al Tratado de las Canoas cuando exhortaba al Estado a restituir las tierras y a respetar los acuerdos de paz. El incansable cacique incurría en la confusión histórica entre este instrumento y el Tratado de Tantauko. Escribía:

> Nosotros los indios mapuche huilliches que somos legítimos hijos del país de nuestra descendencia de la gran provincia de la Futahuillimapu. Que en el año 1793 quedó un pacto de un documento jurado de paz, hasta mundo sea, en donde pasó la Independencia el español con los indios, en el lugar donde hoy está la ciudad de Osorno. (documento mecanografiado, sin fecha)

A pesar de la confusión histórica, el discurso del Consejo ha aludido históricamente a la existencia de un tratado bilateral, a una capitulación que puso fin a una guerra y del que emana el deber del Estado de respetar los territorios documentados a fines del período indiano. Reconocen los caciques que el deber estatal de respetar territorios indígenas no existe sólo frente al reino de España, o sólo frente al pueblo indígena, sino que se trata de un deber de orden internacional. Desde la cosmovisión williche, el Estado tiene empeñada la palabra, ante la comunidad de Estados, de respetar perpetuamente los territorios williche.

La inscripción fiscal de los territorios en el año 1900 es, por ende, la violación winka a la palabra empeñada. Constituye no sólo violación a un pacto jurídico, sino transgresión a un juramento de paz que debe ser condenada por toda la comunidad internacional. La violación del Tratado de Tantauko por parte del Estado chileno, es considerado por los líderes del

[87] El Tratado o parlamento de las Canoas fue firmado en el mes de septiembre de 1793 a orillas del rio Las Canoas- Rahue directamente entre caciques indígenas mapuche con la corona española, a diferencia del Tratado de Tantauko que fue firmado por el Estado de Chile y el de España. En el tratado de las Canoas no participaron indígenas williche de Chiloé ni en él se hace referencia a este territorio insular.

pueblo williche como el más grande de los agravios proferidos en su contra, con ella se rompió el equilibrio alcanzado entre indígenas y winkas en la Colonia y se provocó un estado de injusticia que ha permanecido hasta nuestros días, el que sólo será depuesto cuando la mapu ñuke vuelva a manos de sus legítimos herederos.

Según lo expuesto, el año 1900 para los/as williche es el año de "la gran usurpación", "la gran mentira", o el año en que el Estado violó "su deber jurado de paz".

La denuncia del engaño estatal del que han sido víctimas históricas está presente en los cantos, oraciones, poemas y discursos de los caciques; el abuso, el atropello, las violaciones cometidas son todas formas de expresión de una falta mayor que es *la mentira* del Estado.

Así por ejemplo en parte de este poema de José Santos Lincoman: "Mi soledad es de antaño / la codicia me aplastó/ siempre sigo recordando/ de la Paz que se juró."[88]

Por su parte, el cacique Carlos Orlando Lincoman días antes de su muerte[89], se dirige a la entonces Presidenta de la República Michelle Bachelet Jeria. En la misiva, el cacique reclama el incumplimiento del presidente Ricardo Lagos Escobar a compromisos adquiridos en materia de reconocimiento legal para las autoridades cacicales. Señala la carta:

> En octubre del año 2004, me reuní en Castro con el ex Presidente Lagos, él comprometió el esfuerzo de sus funcionarios para reglamentar los artículos 60 y 61[90] de la Ley Indígena, como una manera de mejorar las herramientas para resguardar los derechos williche, así como avanzar en la defensa de nuestras tierras poniendo en vigencia el Tratado Internacional de Tantauko de 1826, y eso no ha ocurrido. De los funcionarios sólo tenemos cartas de disculpas por lo que no hacen y el trato inhumano hacia nuestro pueblo con los recursos del Estado y del Ex Presidente sólo recibí la fotografía que recuerda la histórica reunión *en la que se faltó a la palabra*. (Fragmento de Carta del Cacique Carlos Lincoman a la presidenta Michelle Bachelet, 17 de marzo 2006). (destacado nuestro)

---

[88] Fragmento del Poema "Dame tu mano peñi", en García y Galindo (editoras) 2004: 75. El poeta José Santos Lincoman Inaicheo fue además cacique de la comunidad de Koiwin de Kompu, tras su muerte fue sucedido en el cargo por su sobrino Carlos Orlando Lincoman.

[89] El cacique mayor Carlos Orlando Lincoman falleció el 23 de abril del año 2006 a la edad de 83 años. Era además cacique de la comunidad de Kompu. En su dignidad de cacique de comunidad fue reemplazado por su hijo Américo Lincoman Llaitureo. En la dignidad de cacique mayor del Consejo fue sucedido por Segundo Armando Llaitureo Manquemilla quien actuaba como secretario de la organización.

[90] Los artículos 60 y 61 de la ley indígena (1993) contienen reconocimiento legal para los caciques mapuche-huilliche. Señala el artículo 60: Son mapuches huilliches las comunidades indígenas ubicadas principalmente en la Xa Región y los indígenas provenientes de ellas. El artículo 61 señala: Se reconoce en esta etnia (mapuche huilliche) el sistema tradicional de cacicados y su ámbito territorial. Las autoridades del Estado establecerán relaciones adecuadas con los caciques y sus representantes para todos aquellos asuntos que se establecen en el Párrafo 2º del título III y en el Párrafo I del Título V. (referido a participación social)

En este otro discurso, el actual cacique mayor Segundo Armando Llaitureo Menquemilla, retoma la denuncia del engaño estatal:

> Hermanos y hermanas, los williche sabemos que estamos en un momento en que la defensa de nuestra Madre Tierra quiere verse como algo ilegítimo, sin embargo en cada uno de nosotros hay conocimiento de la historia. No somos los williche los que estamos engañando. Es el Estado, que a través de los años protege a los usurpadores y deja de lado los derechos indígenas, olvidando sus compromisos y responsabilidades. (Discurso del Cacique Mayor Segundo Armando Llaitureo, 10 de febrero 2009)

Además, existe registro de cartas y petitorios presentados por distintos caciques a mandatarios/a chilenos/a: Pedro Aguirre Cerda, Arturo Alessandri, el dictador Augusto Pinochet, Patricio Aylwin Azócar, Eduardo Frei Ruiz Tagle, Ricardo Lagos Escobar y Michelle Bachelet Jeria, todos/as han recibido al menos una carta del Consejo de Caciques exigiendo el respeto a los juramentos de paz, invocando el Tratado de las Canoas o el de Tantauko.

En los párrafos siguientes se reproduce parte de un párrafo contenido en el informe "Pueblo Williche de Chiloé" presentado en el año 2003 a la instancia oficial "Comisión de Verdad y Nuevo Trato para Pueblos Indígenas". En el texto presentado al Estado, los tres recursos jurídico-culturales hasta ahora mencionados: presencia ancestral en el territorio, titulo realengo y Tratado de Tantauko, se entrelazan en un solo discurso de defensa territorial:

> Nosotros, el pueblo williche, tenemos derechos ancestrales y legales sobre los territorios. Nuestros derechos ancestrales se fundan en la presencia milenaria de nuestro pueblo en este espacio del planeta, en tanto nuestros derechos legales se sustentan en los Justos Títulos otorgados a nuestras comunidades por el Estado Español, los que luego de finalizada la guerra entre Chile y España en 1826, quedaron resguardados a perpetuidad en el Tratado Internacional de Tantauko […] en este Documento de Demanda venimos en reivindicar nuestro derechos territoriales los que están consignados en Títulos Justos a la luz de la reflexión jurídica occidental y amparados en el Tratado Internacional de Tantauko que resguarda nuestros derechos constituidos más allá de cualquier plazo de prescripción que pueda consagrar la ley ordinaria chilena.

Estos tres recursos culturales constituyen un núcleo argumental de defensa territorial que ha sido puesto en valor desde principios del siglo XX. A ellos se suman los próximos dispositivos de más reciente incorporación.

IV.5 El sistema registral de tierras.

El dispositivo cultural al que nos referiremos a continuación constituye una columna vertebral del sistema jurídico y económico occidental moderno. El sistema registral de bienes raíces fue creado para dar publicidad a los actos jurídicos, asegurar la libre circulación de los bienes y conservar la historia de las transferencias territoriales. El mismo fue en Chile obra del jurista venezolano Andrés Bello y comenzó a regir en el año 1857 con la entrada en vigencia del Código Civil.

El sistema imitó dos modelos europeos del siglo XIX, el francés y el alemán. Al igual que el modelo francés, el sistema registral chileno no permite probar directamente el dominio ni la legalidad de los actos que se inscriben, sino que actúa como requisito, garantía y prueba de la posesión de los inmuebles y siguiendo el modelo alemán la inscripción de los títulos es necesaria para transferir válidamente el dominio.[91] (Mohor, 2003:1). El mismo fue imaginado por Bello como un mecanismo que permitiría en un futuro cercano poner "[…] la propiedad territorial de toda la República a la vista de todos, en un cuadro que representaría, por decirlo así, instantáneamente sus mutaciones, cargas y divisiones sucesivas […]" (Mensaje del Código Civil, párrafo 22).

El sistema registral es uno de las más elocuentes manifestaciones del proyecto civilizatorio occidental. El Mensaje del Código Civil chileno, redactado por Andrés Bello, recoge la concepción patriarcal de la familia mediante la defensa de la institución del matrimonio monogámico e indisoluble; erige como primordial el modelo económico centrado en el dominio privado y en la libre circulación de los bienes. Por su parte, es expresión de un paradigma sustentado en la preponderancia absoluta de ley positiva como reflejo de la modernidad decimonónica. Señala el autor "Siguiendo el ejemplo de casi todos los códigos modernos, se ha quitado a la costumbre la fuerza de ley."

Esta breve, simple e inofensiva frase -quitar a la costumbre la fuerza de ley- provocó el efecto de negar valor jurídico a los sistemas indígenas, todos ellos orales y consuetudinarios. La confusión del fenómeno jurídico con la producción legal estatal, evidencia de la ceguera epistémica (Santos) característica de la modernidad, obligó a los/as indígenas a relacionarse con el sistema jurídico occidental, manteniendo, en la medida de lo posible, sus propias prácticas normativas en la clandestinidad.

A mediados del siglo XIX, el sistema registral de bienes raíces regía en Chiloé, y los archivos de la época demuestran que los caciques y sus herederos/as recurrieron a las oficinas del

[91] En el derecho chileno la inscripción en el Registro del Conservador de Bienes Raíces no es un acto constitutivo del dominio, sino declarativo del mismo. La inscripción no protege directamente el derecho, sino que cumple funciones garantizando y probando el hecho posesorio, por otra parte la inscripción constituye la única forma válida de efectuar la tradición de derechos reales sobre inmuebles. El/la titular de una inscripción registral prueba con ella que es poseedor/a, lo que a la postre le permite la adquisición del dominio mediante la prescripción adquisitiva, consolidando con ello la titularidad del derecho.

conservador de bienes raíces buscando proteger sus derechos territoriales e intentando evitar la pérdida y el deterioro de sus documentos coloniales. Para los efectos de esta investigación nos interesa detenernos en las acciones desplegadas por los caciques y por sus descendientes para tratar de usar esta institución en su beneficio, independientemente de que ellas hayan sido útiles o no a los fines de protección de sus derechos.

Una breve reflexión nos parece necesaria antes de profundizar el tema. Durante la Colonia el derecho indiano (derecho de Castilla para las Indias) reguló la vida pública, el orden administrativo y político de modo imperativo, sin embargo fue dócil con los aspectos privados. El comercio estuvo entregado con mucho a las formas tradicionales de hacer negocios, de suerte que el comercio y las relaciones familiares eran reguladas por prácticas locales, pero los procesos de independencia y creación de Estados nacionales modificaron el orden normativo.

Tal como lo expresa Andrés Bello en el Mensaje del Código Civil, la costumbre perdió validez como fuente formal del derecho, concentrándose todo el imperio del Estado en el poder de la ley general y obligatoria. La ley estatal extendió su ámbito de aplicación a la esfera privada de la vida, a la familia, las relaciones parentales, los negocios y el comercio.

Siendo considerada la fortuna inmobiliaria como la principal riqueza en el siglo XIX, la ley reguló las transacciones comerciales referidas a la tierra, principalmente el contrato de compraventa de bienes raíces y los actos de disposición patrimonial se sometieron a la supervisión de la ley y al uso obligado de la inscripción de títulos, para la validez y eficacia de los actos jurídicos.

Si durante la Colonia los caciques e indígenas en general conocían y usaban las instituciones del derecho indiano, se trataba de una relación con el derecho público, administrativo, con el derecho tributario, con las instancias de administración de justicia. Así, por ejemplo, es sabido que los caciques recurrían a los protectorados de indios y a las reales audiencias tal como lo demuestran las múltiples cartas enviadas a estas instancias en las que exponían denuncias contra los excesos de los encomenderos, pero la “ley del foro” o las costumbres locales mantenían un ámbito de vigencia que fue eliminado por el imperio de la ley estatal.

La relación entre los caciques e indígenas con el sistema registral de bienes raíces que se comienza a dar a mediados del siglo XIX, se sitúa en el ámbito del derecho privado, que a diferencia de lo acontecido en la época indiana se someterá a normas escritas imperativas, presuntamente conocidas por todos y de cuya recta observancia y aplicación dependerá el destino de los derechos territoriales indígenas.

El cuadro presentado precedentemente sobre títulos coloniales encontrados en registros públicos, permite formarse una idea aproximada del intento de los/as indígenas por valerse del nuevo y moderno sistema registral para resguardar sus derechos. Los empeños se orientaban a la protección física del papel (las peticiones más comunes de los/as indígenas eran obtener

copias autorizadas de los títulos, archivar o protocolizar los mismos títulos o bien anexar declaraciones o presentar minutas de deslindes), sin comprender que el resguardo del soporte material era en sí mismo inoficioso, por cuanto no conducían a ganar ni resguardar el dominio.

Como es comprensible, el desconocimiento de las funciones legales asignadas a esta institución, sumada a la muy probablemente escasa o nula asesoría profesional, impidió que los empeños desplegados por los/as indígenas por resguardar derechos territoriales dieran los frutos esperados.

Nos detendremos en algunos ejemplos.

Gabino Raymapu conservó durante más de 40 años el título de realengo sobre el potrero de Huildad, desde el año 1823 hasta el año 1866. Ese año acudió al juez de primera instancia y solicitó que se le concediera copia legible del documento y que archivara el original. El escrito presentado por quien señala ser heredero de Domingo, Baleriano y Polinario Raymanpu dice:

> Sr juez de primera instancia, Gabino Raymapu vecino de Queyllón jurisdicción de Payos respetuosamente […] digo: que por el mal estado de un documento que existe en mi poder el espacio de más de cuarenta años y queriéndolo renovar para su mejor inteligencia […] ruego darme una copia autorizada por el juzgado y mandar se archive el original.

Veinte años después, en el año 1882, Pantaleón Raymapu se presenta a solicitar copia notarial del mismo documento. Su petición dice:

> Pantaleon Raymapu de Chaiguago departamento de Castro a US muy respetuosamente como más haya lugar en derecho digo: que consta del documento e instrumento publico que en legal forma acompaño que soi dueño por mis antepasados de los terrenos situados de la punta de Chaiguago hasta el río Gueulen, haciendo costado mis terrenos con los de Bernardino Chiguay. Como es espresado(sic) documento adjunto se encuentra casi inutilisado(sic) y a fin de que sea considerado en buen estado para los fines que se convengan. En esta virtud ruego A US. Que en mérito de lo ya espuesto(sic) se digne decretar se mande archivar dicho documento acompañado dándoseme el testimonio de dicho documento. Es justicia. Pantaleon Raimapu.

El documento se encuentra protocolizado en la Notaría de Castro, es decir, guardado bajo la custodia del Notario Público. El documento no fue jamás inscrito en el Conservador de Bienes Raíces por lo que los nombrados Domingo, Valeriano, Polinario, Gabino y Pantaleon Raymapu nunca contaron con un título que avalara el dominio de los territorios.

De los intentos desplegados por los indígenas, sólo se sabe a la fecha de dos empeños que concluyeron con documentos coloniales inscritos en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces, el realizado por Justo Llancalahuen, descendiente de Mariano Llancalahuen, quien logró la inscripción del título del fundo Koldita, y la de Anastacio Catepillán sobre parte de un territorio del fundo Yaldad-Inkopulli. La primera inscripción quedó sin efecto después de ser sometida al proceso de revalidación de títulos bajo el DFL 1600, mientras que la segunda parece ser la única inscripción formalmente vigente, aunque el derecho de los herederos recae sobre espacios alegados en dominio por la empresa Forestal Pansur.

Desde la organización williche la orientación era clara: buscar los antiguos títulos y presentarlos a los ministerios para su reconocimiento estatal.

El complejo procedimiento de inscripción en el sistema de registro de bienes raíces era absolutamente ajeno a la cultura indígena. Las pocas gestiones que lograron desplegar quienes se acercaron a las oficinas sin saber la más de las veces ni leer ni escribir, sin comprender el funcionamiento de las instituciones ni tener acceso a recursos, dinero o conocimiento técnico jurídico, aparecen como gigantescos, pero ingenuos intentos por transitar los laberintos de la burocracia y la legalidad estatal.

IV.6 La ley indígena 19.253

En el discurso de los dirigentes williche existe un elocuente rechazo a las leyes nacionales. Según los caciques, las leyes chilenas sólo han traído pobreza y desgracia a las comunidades en un continuo iniciado en el año de la anexión de Chiloé al Estado chileno.

Así claramente fue expuesto por el Consejo en el texto Demanda de Restitución del Pueblo Williche presentado ante la Comisión de Verdad y Nuevo Trato en el año 2003, la demanda política señala:

> Por gracia de nuestro *Chaw Ngüenechen*,[92] el desequilibrio no se ha podido imponer y no se ha podido aniquilar la memoria de nuestro pueblo. Vivimos en las partes no ocupadas por extranjeros en nuestros territorios y desde esos espacios hacemos oír nuestra voz a través de toda la historia chilena, porque desde 1826 estamos sitiados. Es ese año terminó la guerra para los chilenos y para los españoles, pero nuestro pueblo no ha podido por más de un siglo dormir tranquilo, interrumpido por la constante usurpación y atropello. (documento citado, párrafo 6)

Moisés Rain, vicepresidente de la comunidad de Weketrumao, afirma que el mundo occidental sólo ha impuesto leyes represivas a los indígenas que han dañado profundamente el sentido de la solidaridad (cultura) en las comunidades. Expresa el dirigente:

[92] Dios Padre

> […]estamos en un mundo donde estamos bombardeados de un solo lado, del consumismo, de que nada se puede hacer que no sea a cambio de otra cosa que no sea dinero[…] nos insertaron, nos trajeron a un mundo donde funcionan las leyes, (en ese mundo) nos ha ido mal porque nosotros nos hemos insertado de muy mala manera, si nos hubiéramos quedado en nuestro espacio, a lo mejor las leyes no teníamos que asumirla tanto[…] solamente las comunidades conocen las leyes donde te sancionan, donde te van a prohibir algo, más que nada son prohibiciones, la gente ya no puede andar o ir a un espacio determinado porque ya no es de ellos, ya están si pasan de cierto límite, están incurriendo en una infracción[…]

Tras dos siglos de legislación indigenista-asimiliacionista, los pueblos indígenas en Chile habían cifrado amplias expectativas en la ley que fue promulgada tras el término de la dictadura, durante el gobierno encabezado por el abogado Patricio Aylwin. La nueva ley surgía en el contexto del retorno a la democracia y en un período de efervescencia del movimiento indígena continental, el escenario socio-político permitía presumir que el Estado de Chile abriría las puertas a formas de reconocimiento de la diversidad cultural y adoptaría medidas de protección para los derechos de los pueblos originarios.

El proyecto de ley fue gestado desde un amplio proceso de participación al que el Consejo williche se incorporó activamente. La propuesta normativa contemplaba el reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas, y resguardaba los territorios acorde con los principios de respeto, protección y promoción de la diversidad cultural.[93]

Lamentablemente, el anteproyecto fue significativamente modificado en los trámites parlamentarios y tras 17 años de vigencia, las organizaciones indígenas denuncian constantemente la debilidad y asilamiento de la ley, la falta de adecuación de la restante normativa nacional a sus principios y la escasa intención en las esferas públicas por desarrollar y poner en práctica políticas acordes a los mismos.

Para el Consejo de Caciques, las principales falencias de esta ley nacional son tres:

- la falta de reconocimiento a la organización tradicional
- el silencio normativo respecto al Tratado de Tantauko

[93] En el marco de la transición democrática, la coalición de partidos por la democracia asumió tres compromisos con los pueblos indígenas de Chile: nueva ley de protección de derechos, reforma constitucional de reconocimiento de diversidad cultural y ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, el primero se concretó con la promulgación de la ley 19.253 de protección, promoción y desarrollo de pueblos indígenas, el segundo se ha mantenido pendiente y los intentos de reforma constitucional han sido rechazados por los pueblos indígenas, denunciando imposición estatal y falta de participación efectiva de las organizaciones originarias; el tercero se concretó en el mes de septiembre del año 2008, en un clima de tensión y repudio generalizado por los intentos del Estado de Chile de limitar la plena vigencia del Convenio, a través de una ratificación puramente formal, pero carente de compromiso efectivo por parte de las autoridades políticas.

- la omisión de resguardo a los derechos territoriales emanados de títulos pre-republicanos.

El cacique mayor Armando Llaitureo Menquemilla se refiere a la ley chilena llamada ley indígena, número 19.253, con las siguientes palabras:

> Hay diferencia (entre las leyes chilenas) y los tratados, la ley dice al indígena cómo tiene que comportarse…cuáles son sus derechos, pero también cuáles son sus deberes y se enmarca un poco en lo local, además de eso se desconocen hartas cosas, la ley (indígena) no recaba información en el trabajo, salvo el 60 y 61 que están un poco protegiendo los derechos del Consejo de Caciques, pero tampoco aparece el pueblo williche como pueblo, está como anexo así como debajito ahí, igual sirve, no es malo que igual aparezca williche en alguna parte[…]

Según el cacique mayor, la ley indígena "sirve y no sirve".

Una de las principales deficiencias que destaca el líder williche es que la ley, en lugar de fortalecer la cultura y la organización, "le ha quitado fuerza al Consejo de Caciques" (sic) aludiendo el dirigente a la carencia de reconocimiento legal expreso y a la falta de acciones afirmativas en beneficio de las instancias tradicionales.

El reclamo del pueblo indígena es que las autoridades cacicales no son debidamente respetadas por el Estado, se les trata igual que a los dirigentes locales winkas (dirigentes de juntas de vecinos o de clubes deportivos). En esta igualdad de trato se oculta una afrenta a la dignidad de los lonko y a la especificidad de su cultura.

Para el cacique Llaitureo, los títulos entregados en la Colonia y el Tratado de Tantauko sirven más al pueblo williche que cualquier ley chilena, incluida la ley 19.253. Las leyes nacionales son vistas como mecanismos para "regularizar", para "parar" a los indígenas en caso que "se quieran pasar de largo" (sic):

> Las leyes chilenas no son para nada favorables a los indígenas son instrumentos más de protección para el propio Estado y incluso para los que están en el poder[…]

El Consejo ha sido cauteloso ante la ley indígena, si bien la invoca, sólo se remite a aquellos que considera "los argumentos válidos de la ley". El cacique mayor estima que sólo los artículos 34, 60 y 61 del texto normativo son "favorables" o "útiles" para apoyar las luchas reivindicativas del Consejo, respecto al resto del articulado, el cacique es enfático: "y lo demás, no sirve de nada" (sic).

Según el líder williche, se debe ser cauteloso al usar esta ley, se debe evaluar el avance de las luchas, utilizando sólo aquello que resulte favorable para las demandas de las comunidades. La estrategia se expone del modo siguiente:

> […]desde que se crea la ley del 93 hay que ir viendo cuáles son los procesos, se va diciendo esto si me sirve, no me sirve, esto si es una forma en la que hemos avanzado, o hemos desarrollado, falta hacer como una evaluación ¿qué cosas han servido de todos los artículos que están dentro de este libro?, ¿qué cosas sirvieron para el Consejo y en cada lugar? porque en cada lugar es distinto, para Kailin no nos ha servido de nada, hemos perdido territorio marítimo, hemos perdidos argumentos, pero para otras comunidades si ha servido… le pudo haber servido para Kompu… ellos avanzaron con planes de manejo, están pudiendo vender sus leñas sin que anden escondido… yo creo que al Consejo falta hacer ese proceso de acuerdo a la situación de cada punto territorial, qué hemos avanzado con la ley y qué cosas no andan bien.

El Consejo rescata la triada de artículos contenidos en la ley 19.253 (artículos 34, 60 y 61). El artículo 61, particularmente dispone:

> Se reconoce para la décima región la autoridad tradicional de los caciques y sus ámbitos territoriales

Según el Consejo, esta reunión de conceptos (autoridad tradicional y ámbito territorial) no es ni puede ser puramente casual, ya que no es dable pensar en un cacique sin territorio así como no es imaginable un territorio indígena sin la autoridad de un lonko.

Tal como lo interpreta el Consejo, el artículo 60 de la ley 19.253 importa el reconocimiento de un dato antropológico. La ley indígena habría "traspasado a la norma positiva una verdad antropológica, cual es que organización y territorio son conceptos indisolubles y que no puede darse resguardo jurídico a uno negándoselo al otro" (Proyecto Pueblo Williche de Chiloé, 2003:75).

El conflicto actual entre la organización tradicional y el Estado se presenta no en el sentido literal de la disposición en comento, sino en el nivel de lo que debe ser entendida "su recta" o "justa" interpretación. Para las autoridades nacionales, el artículo 60 de la ley no pasa de ser un acto meramente diplomático, que en caso alguno permite una interpretación extensa o amplia que suponga reconocimiento de jurisdicciones territoriales, al margen de la estructura político-administrativa estatal.

Tras la entrada en vigencia de la ley 19.253, las tensiones entre Estado y Consejo de Caciques han estado generadas entonces por la mayor o menor recurrencia a la cosmovisión williche a la hora de interpretar y aplicar las normas, y por consiguiente, entre el mayor o menor garantismo en favor de la cultura y los derechos territoriales indígenas.

Una de las principales acciones desplegadas por el Consejo para traducir los precitados artículos en acciones concretas fue realizada a partir del año 2000 y consistió en la demarcación de cuatro territorios ancestrales[94] usando como base los deslindes indicados en los títulos realengos. Con esta demarcación quedó determinado el ámbito jurisdiccional de los caciques en consonancia con la historia propia, y no sobre la base de criterios administrativos estatales.

Las comunidades además han invocado el artículo 60 de la ley indígena para impedir la constitución de organizaciones indígenas no tradicionales, alegando que dentro de los territorios demarcados no se pueden generar duplicidades de autoridades.

IV.7 El título global sobre los territorios

Desde las lógicas jurídicas occidentales, un bien puede ser adquirido a título individual o comunitario. La adquisición a título comunitario da origen a una comunidad de bienes. En el sistema dominante, el dominio perfecto es el individual, siendo la modalidad comunitaria un estado jurídico transitorio, ya que toda comunidad tiene por destino liquidarse, dando paso a las adjudicaciones particulares (radicación del dominio).

El código civil chileno consagra el derecho del comunero a pedir la partición de la cosa común en el artículo 1317 que dispone:

> Ninguno de los coasignatarios de una cosa universal o singular será obligado a permanecer en la indivisión; la partición del objeto asignado podrá siempre pedirse con tal que los coasignatarios no hayan estipulado lo contrario.

Como ya hemos expuesto, el dominio (tanto individual como comunitario) descansa en el supuesto de que las cosas (bienes) son apropiables. Para las comunidades williche el título de dominio, en cualquiera de sus modalidades, es considerado una herramienta de asimilación cultural. Patricia Neún con elocuencia explica:

> Yo siempre digo, yo creo que la comunidad de Weketrumao es una historia que se ha mantenido en el tiempo, y en nosotros los jóvenes, y nosotros tenemos que seguir dándole a nuestros hijos, es la comunidad donde no se ha vendido tierra, nuestros mayores nadie ha vendido tierra, porque ha pensado en su futuro, y así tenemos que seguir pensando nosotros, y mantener nuestra tierra, nosotros no queremos el título de dominio, nosotros no estamos luchando por el título de dominio, la comunidad de nosotros no estamos luchando por el título de dominio, queremos nuestra tierra y nuestra tierra comunitaria, eso lo que queremos porque así han dicho los antiguos y nosotros también decimos

[94] Territorios de las comunidades de Kompu, Incopulli de Yaldad, Weketrumao y Tuweo.

> lo mismo porque esa es la verdad poh… ¿para que un título de dominio, algún día para que lo estemos hipotecándolo, vendiendo nuestras tierras? y estamos dejando sin heredad a nuestra demás generaciones, no pa' eso no, queremos la tierra pa' nosotros, pa' surgir[…]

Por su parte, doña Zunilda Nauto explica cómo ha impactado la privatización de la tierra en la vida de su comunidad y por qué ella estima que la entrega de títulos de dominio es parte de la estrategia del Estado para extinguir a los indígenas de Chiloé.

Señala la dirigente "el fundo Weketrumao es de la comunidad indígena"(sic), pero aclara que en su comunidad no quieren un título de dominio, esto es así porque el Estado "aunque dice que es para que haya progreso, lo que quiere realmente es extinguirnos." (sic). Y agrega:

> En este minuto lo que el Estado chileno quiere que tengamos título, yo misma estos días no me han querido conectar la luz porque necesitan el título para que me conecte a la electricidad, (la pelea de la comunidad) es que las tierras fueran global, grande, así como le decía yo, ¿por qué no podemos tener un tremendo fundo que nos entregara algún día el Estado chileno? ¡ así como Piñera!, ¿por qué Piñera[95] sí y nosotros no? esa es la pregunta que yo me hago ¿por qué él sí? porque tiene plata ¿y nosotros? con mayor razón somos herederos, somos originarios, tenemos todo, no es que vamos a estar comprando una creencia o una vivencia, como Piñera[…]

El sistema jurídico winka discurre desde la apropiación de los bienes y ha impuesto a las comunidades la obligación de *tener* la tierra de alguna forma, soslayando la cosmovisión originaria.

En este contexto las comunidades han sido compelidas a expresar sus derechos territoriales del modo occidental, reclamando el *dominio de la tierra*, categoría exógena que ha penetrado en el pensamiento indígena. La dicotomía dominio privativo o individual/ dominio compartido o comunitario, ha sido forzosamente situado como un tema vital sobre el cual los indígenas deben tomar partido y decidir.

Frente a esta dicotomía, que sólo encuentra sentido desde las lógicas jurídicas de la apropiación y el dominio, el discurso (incomprendido) de la comunidad apunta a una forma de entrega de las tierras que los/as dirigentes/as nombran "título global".

La expresión "título global" la encontramos en cartas y petitorios de los antiguos caciques, no alude exactamente al título occidental comunitario. En el derecho occidental lo comunitario es opuesto a lo individual, es una oposición que tiene su punto de partida en él o los sujetos que

[95] Hace referencia al empresario y actual Presidente de la República de Chile, Sebastian Piñera Echeñique, propietario del fundo Tantauko que se ubica dentro de territorios ancestrales demandados por las comunidades williche de Chiloé.

detentan el derecho (titularidad del derecho), en el derecho indígena la titularidad es siempre comunitaria, de suerte que al no existir la modalidad williche de derecho individual de la tierra, lo global no puede entrar en oposición a una individualidad inexistente.

La "globalidad del título" alude al *espacio material sobre el cual se ejerce el derecho territorial*, en este caso el espacio ecológico, el conjunto formado por la tierra, el mar, los ríos, lagos, bosques, de suerte que "global" es una categoría que entra en oposición a lo fragmentado, a las hijuelas o las parcelas que resultan de los procesos de liquidación estatal, es un reclamo respecto a la integralidad de un territorio que históricamente ha sido cercenado o desmembrado por el Estado.

Cuando los dirigentes reclaman un título global, se refieren a sin hijuelas, sin subdivisiones prediales, completo.

Así, por ejemplo, demandaba José Santos Lincoman a Augusto Pinochet en carta fechada en el mes de febrero del año 1980:

> […]tenga a bien entregarnos la tierra de 12.000 hectáreas en un título global de dominio a nuestra comunidad y conforme a la nueva ley indígena, libre de contribuciones de haberes. (Carta del cacique José Santos Lincoman a Augusto Pinochet, citada en Molina y Correa, 1996:107).

Para las autoridades occidentales título global es sinónimo de título comunitario, equivale a "para todos y no sólo para uno", siendo que su sentido más profundo es "todo y no sólo una parte"; el título global evoca al territorio ancestral, al originario y no se satisface con los fragmentos que han sobrevivido a sus constantes divisiones.

Por otra parte, lo comunitario indígena es diferente a lo comunitario winka, porque el modo comunitario indígena de relación con la tierra no admite la abstracción de cuotas transferibles y transmisibles. Un coasignatario winka puede romper la indivisión, salirse de la comunidad, vender su cuota, en cambio la comunidad indígena no es liquidable, sin que al mismo tiempo se afecte profundamente la identidad étnica del colectivo. [96]

Como hemos mencionado, la liquidación de las comunidades indígenas fueron mecanismos estatales de asimilación cultural.

Durante la dictadura militar, en el año 1979, se promulgó el decreto ley número 2.568[97] que creaba el procedimiento judicial para liquidar las comunidades, supuestamente con el

[96] Aludimos a la figura clásica de la comunidad regulada en la legislación civil común, aunque las leyes han asignado ciertas particularidades al dominio comunitario cuando refiere a tierra indígena, como por ejemplo la prohibición de transferir o de dividir por causa de muerte.

[97] Decreto ley 2568 del Ministerio de Agricultura publicado el 28 de marzo de 1979, modificó la Ley 17,729 sobre protección de indígenas y radicó las funciones del Instituto de Desarrollo Indígena, en el Instituto de Desarrollo Agropecuario.

propósito de responder positivamente "a la aspiración elocuente de los indígenas de acceder al dominio individual de las tierras".[98]

En virtud de este decreto ley, fueron liquidadas en Chiloé las comunidades williche de Waipulli [99]y parte de la comunidad de Koiwin[100].

El mismo resultado de liquidación de la comunidad se obtuvo en el proceso seguido contra las familias herederas del fundo Yaldad-Inkopulli interpuesto por la empresa Forestal Chiloé, la empresa propietaria inscrita de los terrenos reclamó el desalojo de las familias. A raíz de gestiones desesperadas del cacique Estanislao Chiguay, la Iglesia Católica actuó como mediadora del conflicto. La empresa cedió en su intento de desalojo y accedió a entregar títulos de dominio individuales a los demandados. Los/as indígenas aceptaron transformarse en propietarios/as de cantidades mínimas de tierra, escasamente los sitios de casa y huerta, para no tener que migrar hacia otras zonas. Este acuerdo, en los hechos, liquidó el territorio de la comunidad.[101]

Para Patricia Neun, la entrega de títulos de dominio es la antesala de la venta y la pérdida de los territorios, de la pobreza y la desindianización. Lo expresa elocuentemente en el documental "Huequetrumao, memorias de una comunidad Huilliche" del modo siguiente:

> […]nuestros hermanos mapuche han emigrado mucho a las poblaciones al pueblo, y todas las poblaciones en todas las ciudades todos son indígenas y la delincuencia y todo son muchos de ellos y nosotros eso lo que no queremos, llegar a ocupar las extremas poblaciones en la ciudad pa' que algún día nuestros hijos, nuestros más descendientes, anden no sé así todo produciendo lo que es la delincuencia o sumidos en la miseria y acá no poh, esto es una cosa impagable, acá es una tranquilidad tremenda uno vive tranquilo ¿qué más se puede pedir? Nada, esta es la felicidad que nosotros queremos.

Siguiendo las categorías propuestas por Guillermo Bonfil, el título "global" es un dispositivo cultural de carácter emotivo a través del cual las comunidades reclaman la recuperación de la mapu ñuke, rememorando además el modo en que fue documentada la tierra por los españoles:

---

[98] Considerando tercero del Decreto Ley 2568 de 1979 Ministerio de Agricultura.

[99] El fundo Waipulli fue transferido a INDAP DASIN por decreto supremo 251 del 17 de junio de 1985 para su liquidación parcelación y entrega a los indígenas de 120 títulos individuales de dominio.

[100] El fundo Koiwin de Kompu fue traspasado a INDAP DASIN en tres parcialidades: Kompu I por decreto supremo 647 del 14 de octubre de 1981, Kompu II decreto supremo 554 de octubre de 1984 y Kompu III por decreto supremo 560 del 17 de octubre de 1985. Las partes I y III se entregaron con títulos individuales de dominio, el proceso de liquidación del Kompu III quedó paralizado por reclamos de los comuneros/as en las superficies mensuradas.

[101] Similar situación se produjo tras el término del conflicto entre las comunidades de Chanquín y Wentemó contre el Estado por la creación del Parque Nacional Chiloé en la costa occidental de la isla grande. Mediado por el Obispo Juan Luis Ysern de Arce, se adoptó un acuerdo de desafectación de unas 6.000 hectáreas a los comuneros williche, a pesar de que la demanda era entrega de tierras a título global, los territorios fueron igualmente divididos y entregados con títulos individuales de dominio. La parcelación del territorio provocó quiebres en la organización y crisis de liderazgo de los caciques.

un documento único sobre todo el espacio ecológico, delimitado sólo por hitos geográficos, sin divisiones, sin cercos, sin alambres, para que sea poseído por el cacique y sus familias.

IV.8 La organización cacical tradicional: tres dimensiones, tres desafíos.

En relación con este dispositivo cultural williche abordaremos tres aspectos que fueron mencionados por los dirigentes y comuneros/as entrevistados/as en el curso de la investigación:

- la importancia que los propios comuneros/as asignan al Consejo de Caciques en tanto expresión de su cultura originaria
- la exigencia de que dicho ente colegiado tradicional cuente con personalidad jurídica que le permita actuar dentro del sistema jurídico/legal dominante
- la relación entre el Consejo de Caciques y las otras organizaciones indígenas existentes en Chiloé creadas al amparo de la ley indígena 19.253.

Pasamos a desarrollar cada uno de estos puntos.

IV.8.1 Consejo de Caciques y pueblo williche de Chiloé: el desafío de defender la cultura propia

La organización cacical, tal como hemos expuesto, existe desde tiempos previos a la Colonia y se ha mantenido a través de los siglos mediante la tradición oral.

Desde una perspectiva antropológica, el Consejo de Caciques es la expresión organizativa emanada de la cosmovisión williche, asentada en un territorio. Desde la perspectiva jurídica, el Consejo es proyección del derecho indígena manifestado en un conjunto de costumbres que regulan el ejercicio del poder, la generación de autoridades, la toma de decisiones, la resolución de conflictos, entre otras. Desde la dimensión socio-histórica, el Consejo, en tanto organización sobreviviente al proyecto civilizatorio de occidente, es evidencia de la resistencia cultural del pueblo williche a las políticas de asimilación del Estado chileno.

Patricia Neun Neun nos explica qué significa para ella y para los/as jóvenes dirigentes williche la existencia del Consejo de Caciques de Chiloé:

> El Consejo de Cacique son varias comunidades agrupadas[…] para mí el Consejo es la voz mayor de las comunidades y no! es como lo más fuerte que tenemos para defender nuestros territorios, porque si no existiera el Consejo de Caciques a estas alturas yaaa! yo creo que ya las comunidades ya habrían desaparecido en Chiloé, lo habrían hecho desaparecer las mismas autoridades[…](el Consejo) ha mantenido la unión de las comunidades… es muy importante para nosotros, es como la voz que tenemos[…]

Coincide Alfonso Quintupurray en que la existencia de la identidad williche está relacionada con la existencia del Consejo de Caciques. El werken se refiere al Consejo de Caciques y a su vigencia como forma de organización indígena del modo siguiente:

> […]de lo que yo me he dado cuenta, efectivamente, eh cuando he tomado como conocimiento del Consejo de Cacique y a través de los años se va reorganizando, es que es la única organización nuestra son las comunidades indígenas, una comunidad indígena es la única organización que es nuestra que lo puede sentir, que lo puede palpar […]es lo único que nosotros tenemos y traten (sic) de que estamos en un país o en un mundo que también ofrece muchas otras cosas, la diferencia está en que esta organización es nuestra y que dentro de esta organización yo me siento bien, me siento cómodo, porque en realidad el Consejo de Caciques lo hacemos nosotros, yo, un *peñi*[102] una *lagmien*[103] es Consejo de Caciques[…]

El cacique mayor Segundo Armando Llaitureo expone que el Consejo es una organización indígena porque "en ella se ha traspasado el mensaje de los antiguos, lo que don Carlos me dijo y que a su vez se las traspasó José Santos Lincoman". Por su parte Moisés Rain, afirma que una organización indígena (el Consejo o una comunidad) debe luchar por la defensa del espacio (territorio) y debe promover el pensamiento y las enseñanzas de los antepasados, para ser williche hay que ser miembro activo de una comunidad, "no basta sólo tener apellidos indígenas." Explica el dirigente:

> […]yo creo que un indígena se reconoce en la forma de pensar, ahora si ha sido contaminado por otras situaciones y tiene un pensamiento más occidental, solamente lo hace ser indígena tener un apellido, pero no su pensamiento[…] respetar y luchar por defender su espacio, ahí está la fuerza del ser humano, el de tener una directa relación con la naturaleza, respetar la naturaleza, ver a los animales a los árboles no como un enemigo sino como parte de su vida, como un hermano no más, si la vida yo creo que es nunca sola, lo único que tiene diversas formas, de acuerdo a cómo respetemos la vida de los que están alrededor de nosotros, eso nos hacer de un pensamiento indígena de acuerdo a lo que mis antepasados me enseñaron[…]

Para los dirigentes, el Consejo representa la cultura, tal como fue enseñada por los antepasados, y es williche quien sigue siendo parte de él.

La occidentalización del indígena se refleja, según Moisés Rain, en la pérdida de valores traspasados por los ancestros, como la gratuidad o la gratitud, que han sido desplazados por el

[102] De un hombre a otro hombre significa hermano en mapuzungün

[103] De un hombre a una mujer , de una mujer a otra mujer o a un hombre significa hermana en mapuzungün.

interés cada vez mayor por el dinero. La codicia -según el dirigente- "hace que algunos indígenas vean dinero donde hay árboles, dejen de ver la vida y de relacionarse limpiamente con la naturaleza."

El Consejo ha logrado mantener vivo el discurso de los antepasados, y de este modo, mantener vigente la cosmovisión originaria. Mantener viva la organización cacical, siguiendo las enseñanzas de antiguos/as comuneros y comuneras es un desafío vinculado con la conservación de la cultura propia, tal como ella ha sido heredada a través del tiempo.

IV.8.2 Consejo de Caciques y organizaciones indígenas promovidas por el Estado: el desafío de reindianizar

La ley chilena número 19.253 estableció normas que permitieron la constitución de dos tipos de organizaciones indígenas: las comunidades propiamente tales y las asociaciones indígenas.

Las comunidades indígenas fueron concebidas como agrupaciones de personas pertenecientes a una misma etnia y que se encuentran en ciertas situaciones descritas por la ley[104]. Las asociaciones, por su parte, se estructuraron desde la ley como agrupaciones voluntarias y funcionales, con fines de lucro, integradas por indígenas unidos por algún interés común (educacionales, culturales, profesionales, económicas).[105]

La ley no contuvo ningún reconocimiento para las formas tradicionales o pre-estatales de organización, lo que afectó sensiblemente el ejercicio de derechos de representación, petición, participación social y política del Consejo de Caciques de Chiloé en el nuevo escenario de retorno a la democracia en Chile.

Al amparo de las nuevas normas legales proliferó en Chiloé (y en el resto del país) la constitución de comunidades y asociaciones indígenas "occidentalizadas", produciéndose en la práctica una disputa entre la organización tradicional y las nuevas organizaciones por dicha representatividad, por el derecho a relacionarse con el Estado y a acceder a recursos públicos.

El Consejo de Caciques percibe negativamente el trato aplicado por el Estado a las organizaciones indígenas, reclama que el Estado no ha hecho distinción alguna entre las comunidades nuevas (posteriores al año 1993) y las antiguas comunidades indígenas. Se lamenta el Consejo de que el Estado ha llamado a los indígenas a "modernizarse" mediante su incorporación a colectivos que carecen de relación con las luchas de los antiguos caciques. Con la ley 19.253, el Estado ha permitido además que nuevas comunidades se constituyan, sin respetar los ámbitos de competencia de los caciques, pasando por sobre su dignidad y promoviendo la irrupción de nuevas orgánicas dentro de sus territorios de jurisdicción. De este

---

[104] Artículo 9 de la Ley 19.253 reconoce como comunidad a la agrupación de personas que provengan de un mismo tronco familiar; que reconozcan una jefatura tradicional; que posean o hayan poseído tierras indígenas en común y/o que provengan de un mismo poblado antiguo.

[105] Artículo 36 de la Ley 19.253, estas asociaciones se someten en su tramitación a las normas legales aplicables a las organizaciones comunitarias y no pueden atribuirse representación de las comunidades indígenas. Cada 25 indígenas con un interés común es posible constituir una asociación indígena.

modo, dentro de los potreros realengos han surgido comunidades y asociaciones que no se relacionan con los caciques, ni se suman a sus demandas.

Patricia Neún señala que el Consejo es distinto de las otras organizaciones surgidas después de la entrada en vigencia de la ley 19.253 (que ella llama "federaciones"). El Consejo, dice Patricia, "lucha por las tierras" en cambio las otras, en general, sólo buscan beneficios económicos, "hacer proyectos", señala la comunera:

> Las federaciones son organizaciones que se han formado ahora no más, con la ley indígena, quizás [la ley] le dio posibilidades de haberse formado, pero no son como el Consejo, aparte que no es como que tienen tantas comunidades agrupadas tampoco y también la federación es como para obtener proyectos y esas cosas, no hay mucho tema de la defensa de las tierras como el Consejo de Caciques, el Consejo es para defender los territorios, bueno se basa en eso, y el interés también por las comunidades que pertenecen a ella es defender el territorio, no tanto obtener proyectos.

En el mismo sentido el cacique mayor señala:

> […]ese ha sido el problema de esa ley, el que le ha quitado fuerza la ley al Consejo, por ejemplo con las asociaciones urbanas, que siempre están diciendo ¡no poh si nosotros igual también tenemos derecho!, o bien reclaman porque al Consejo siempre se le escucha y [dicen] ¿por qué don Carlos (Lincoman) tiene que ser escuchado si nosotros somos iguales?, tenemos el mismo derecho, tenemos el mismo beneficio! … y ¡No poh!, no somos iguales, porque (el Consejo) maneja el trabajo de mucho tiempo con la historia y lo otro que tiene que ver con su institución política[…]

El cacique reclama que el Estado no valora la historia del Consejo, ni la circunstancia de ser un órgano que representa a un pueblo (institución), portador de una tradición, concreción de una cultura, mucho más que la reunión funcional o circunstancial de personas con un mismo origen étnico, que sería lo propio de las asociaciones o comunidades nacidas al amparo del cuerpo legal.

La diferencia que los dirigentes advierten entre el Consejo de Caciques y las nuevas otras organizaciones constituidas por indígenas en Chiloé y en Chile después de la entrada en vigencia de la ley 19.253, es que el primero es expresión de la cosmovisión originaria y, por ende, del modo de ser y vivir del pueblo indígena, en tanto las segundas reproducen un discurso proclive a la integración cultural, aceptando, las más de las veces, participar de las relaciones clientelares ofrecidas por el Estado.

El cacique Llaitureo explica del modo siguiente esta diferencia:

> […]yo creo que esa es la diferencia grande, ellos (las organizaciones no tradicionales indígenas) no conocen los discursos de los antiguos, ellos se relacionan con lo más presente no más, ni siquiera se orientan hacia el futuro, yo creo que el futuro las asociaciones les da como lo mismo, ellos están como abocados en el día de hoy, por eso a veces las organizaciones se han perdido, las asociaciones después se pierden, en sus objetivos no está de que la historia de atrás pueda venir hacia adelante, no visualizan.

Para don Segundo Armando Llaitureo el Consejo tiene una historia, ha pasado de la Conquista a la Colonia y ha sobrevivido todos los gobiernos nacionales, porque nunca se ha comprometido con movimientos políticos. A las asociaciones, por su parte él las ve fuertemente vinculadas a las coyunturas político-partidistas. Para el cacique mayor, el Consejo tiene la capacidad de no hacer distinciones políticas entre sus integrantes y mantenerse cohesionados en torno a las enseñanzas de los antepasados. Expone:

> En el Consejo hay una historia sólida, a pesar de todas las diferencias internas, de los conflictos internos. En las asociaciones no, ahí prima la parte política digamos -tú eres demócrata cristiano, yo soy socialista- el Consejo no, hay una política de defensa y hay de distintos colores políticos, desde la derecha, la izquierda, estamos cruzados digamos, pero tenemos una política de defensa de la tierra y esa es la diferencia.

Según don Armando, "un cacique no puede tener dependencia política, independiente de por quién vote". Para el caso reciente (2009) de la candidatura del empresario y político de derecha Sebastián Piñera a la presidencia de la República, el cacique comentó: "yo puedo ser anti Piñera, pero no anti Renovación Nacional, porque hay caciques que van a votar por Renovación Nacional, el conflicto de tierras es con Piñera, no con su partido", aludiendo de este modo al conflicto de las comunidades williche con el mencionado candidato, a raíz de la compra en el año 2005 de tierras indígenas a través de la Fundación Futuro y la creación en ellas del Parque Tantauko.[106]

---

[106] La Fundación Futuro adquirió de Jeremías Henderson territorios reclamados por las comunidades de Inkopulli, Yaldad, Koldita y la isla de Inio. El Consejo de Caciques publicó en el año 2005 una carta abierta dirigida al empresario y entonces candidato a la presidencia de la República. Parte de la carta señala: Señor Piñera hemos decidido escribirle abiertamente, porque hasta ahora la voz de nuestro pueblo no ha sido escuchada por quienes detentan el poder del dinero o el poder político desde el Estado. Le escribimos, porque usted ha comprado tierras en Chiloé, que son territorio williche. Usted sabe de la historia de nuestros territorios, porque el Obispo Emérito de Ancud, Mons. Juan Luis Ysern se lo comunicó oportunamente Nosotros, el pueblo Williche, tenemos derechos ancestrales y legales sobre los territorios. Nuestros derechos ancestrales se fundan en la presencia milenaria de nuestro pueblo en este espacio del planeta, en tanto nuestros derechos legales se sustentan en los Justos Títulos otorgados a nuestras comunidades por el Estado Español, los que luego de finalizada la guerra entre Chile y España en 1826, quedaron resguardados a perpetuidad en el Tratado Internacional de Tantauko, Capitulación que por su rango no genera prescripción de nuestros derechos, como muchos han querido sostener. (en http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=204)

El relato de los dirigentes apunta a denunciar el propósito del Estado de occidentalizar las organizaciones indígenas, fomentando la conformación de cierto tipo de comunidades sin identidad cultural, concebidas sólo como eventuales depositarias de beneficios sociales-estatales.

La ley, aún cuando fue gestada en un contexto favorable para los pueblos indígenas en Chile, sigue respondiendo a enfoques asimilacionistas. En este caso, el Estado promueve la formación de comunidades y asociaciones que se llaman indígenas, pero que están integradas principalmente por campesinos/as-agricultores/as pobres que por este medio disputan el acceso a recursos financieros y técnicos del Estado. Las nuevas organizaciones no buscan confrontar al poder estatal ni demandan derechos territoriales o culturales, resultando claramente funcionales al modelo ideológico históricamente dominante.

Para el Consejo de Caciques, la proliferación de estas organizaciones, sin nexo con la historia y la cultura originaria, ha generado el desafío de extender su influencia hacia ellas, para sumarlas a su discurso reivindicativo y a sus acciones de defensa identitaria. Este desafío exige que el Consejo logre convocar a los/as nuevos/as dirigentes, comuneros y comuneras, venciendo el integracionismo y el paternalismo Estatal.

IV.8.3 Consejo de Caciques y Estado nación: el desafío de avanzar hacia la interculturalidad

Acorde a las políticas oficiales de homogenización cultural, hasta el año 1993 el Consejo de Caciques no había sido reconocido por el sistema jurídico-estatal chileno y había funcionado sólo como una entidad de hecho, al margen de la legalidad vigente.

La promulgación en ese año de la ley 19.253, generó expectativas en los pueblos indígenas en Chile de alcanzar este reconocimiento, sin embargo, tal como se ha mencionado, la ley sólo permitió un proceso de *constitución* de organizaciones indígenas, reservando para sí la potestad de dirigir y normar imperativamente dichos procesos.[107]

El Consejo de Caciques, inmediatamente después de la entrada en vigencia de la mencionada ley, intentó acceder a la personalidad jurídica del Estado de Chile para lo cual procedió a *constituirse* como una comunidad. La ley, concebida rígidamente, no admitió la constitución de una junta cacical con atribuciones para representar una reunión de comunidades, razón por la cual el trámite, aunque logró realizarse,[108] a la postre resultó inútil y el recurso de la personalidad jurídica estatal fue desechado por el Consejo williche.

---

[107] La ausencia de reconocimiento estatal a la organización Consejo General de Caciques Williche de Chiloé ha sido denunciada ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos como omisión violatoria de derechos garantizados en la Convención Interamericana de Derechos Humanos en la petición P-174-07 actualmente en tramitación, por considerarse violatoria de derechos civiles, políticos y culturales del pueblo williche.

[108] Se constituyó bajo el nombre de Comunidad Williche Buta Wapi Chilwe, y le fue otorgada la personalidad jurídica 105 del registro de comunidades a cargo de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI.

Según el Consejo, el rechazo al recurso legal se debió a que las comunidades indígenas fueron asimiladas en su trato legal a las organizaciones winkas vecinales, despojándolas de sus particularidades culturales y restringiendo su ámbito de acción a espacios de participación comunal [109]. Por otra, la ley otorgó facultades de tutela y supervisión sobre ellas a un ente público, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), a través del cual el Estado se reservó el derecho de declarar la caducidad de las personerías otorgadas, si las comunidades le merecían alguna objeción[110].

Para don Segundo Armando Llaitureo, el ejercicio realizado por el Consejo de Caciques para tratar de obtener y utilizar la personalidad jurídica de la ley chilena fue, sin embargo, un ejercicio válido, que no contradice su condición de organización indígena tradicional.

Señala el cacique mayor que la organización puede mantener su ancestralidad y al mismo tiempo "actualizarse", pero advierte que la actualización no debe agredir su esencia, su condición de ser un ente representativo de todo un pueblo. Afirma el cacique "Hay aspectos que no deben cambiar en él, sino el discurso se debilita y ya no sirve", y agrega:

> El Consejo puede adoptar información, puede modernizarse así, eso es lo que el Consejo de Cacique ha marcado igual, que ha avanzado en su política de desarrollo, el líder en este caso la persona va a cambiar, don Carlos (Lincoman) siempre a nosotros nos decía "ustedes no van a cambiar no tienen que cambiar ustedes si son caciques[…] si no, no sirve"[…] don Carlos (Lincoman) no deja (porque) ahí perdemos nuestra posición sólida, nos ablandamos en cualquier minuto[…]

Según el cacique mayor, el uso de "información" (leyes) es posible, "siempre que los caciques sigan siendo caciques".

Por su parte, el dirigente Moisés Rain estima que el intento del Consejo de Caciques por tener personalidad jurídica del Estado fue correcto, pero que la personalidad asignada no servía, era impuesta, no permitía a la organización "ser indígena, ser ella misma" y explica:

> […]nosotros como jóvenes igual también nos hemos abierto un poco al mundo occidental y vamos a tener que convivir de alguna forma y empezar a valorar las cosas positivas que benefician a nuestro

[109] Artículo 10 inciso 1 de la Ley 19.253 dispone "La constitución de las comunidades indígenas será acordada en asamblea que se celebrará con la presencia del correspondiente notario, oficial del Registro Civil o Secretario Municipal. "

[110] Artículo 11 de la Ley 19.253 señala: La Corporación no podrá negar el registro de una Comunidad Indígena. Sin embargo, dentro del plazo de treinta días contado desde la fecha del depósito de los documentos, podrá objetar la constitución de la Comunidad Indígena si no se hubiere dado cumplimiento a los requisitos que la ley y el reglamento señalan para su formación y para la aprobación de sus estatutos todo lo cual será notificado por carta certificada al presidente del directorio de la respectiva Comunidad Indígena. La Comunidad Indígena deberá subsanar las observaciones efectuadas dentro del plazo de ciento veinte días contados desde la recepción de la carta certificada. Si así no lo hiciere, la personalidad jurídica caducará por el solo ministerio de la ley y los miembros de la directiva responderán solidariamente por las obligaciones que la Comunidad Indígena hubiere contraído en ese lapso.

> pueblo[…]tenemos que pensar yo creo que la persona que ha descubierto su identidad tiene que pensar qué sirve para su relación con la naturaleza, a la altura del trabajo que hemos hecho como dirigentes, como jóvenes, nos hemos percatado que no es un beneficio para la comunidad tener esa personalidad jurídica porque de alguna forma esa personalidad fue impuesta[…]

Para los caciques, el trámite de obtención de personalidad jurídica en el marco de la ley indígena chocaba con la cosmovisión williche, en la medida que el reconocimiento jurídico no era dado en realidad al órgano colegiado tradicional, sino a una comunidad ficticia, conformada sólo para adecuarse al nuevo escenario normativo creado por el aparato estatal. Sin personalidad jurídica, el Consejo de Caciques seguía impedido de interlocutar válidamente, en representación del pueblo williche, ante las autoridades públicas, marginado del debate democrático que se reinstalaba en Chile tras largos años de dictadura militar. Simultáneamente, un significativo número de nuevas comunidades, sin vínculo histórico con el Consejo, adquiría vida jurídica.

En palabras del cacique mayor, en este contexto el pueblo indígena se vio perjudicado con la nueva legislación, crecientemente "perdía su posición sólida" al perder capacidad para representar a las comunidades y "se ablandaba" porque su discurso se diluía y se confundía con el de las nuevas organizaciones.

La necesidad de revertir el escenario descrito, llevó al Consejo a buscar soluciones que le permitieran recuperar su capacidad de conducción y representación del mundo indígena.

El camino elegido por los dirigentes fue encontrar el apoyo de la Iglesia Católica de Chiloé, ello fue facilitado por la antigua relación entre el cacique Carlos Lincoman y el Obispo español Juan Luis Ysern de Arce. El Obispo de la diócesis, reconocido defensor de la cultura williche, sensible a las dificultades que el Consejo enfrentaba para poder existir ante el derecho oficial, ofreció sus gestiones y otorgó por decreto canónico personalidad jurídica, indefinida, al Consejo General de Caciques Williche de Chiloé[111].

Con dicha personalidad jurídica, emanada del Estado Vaticano, la organización williche obtuvo lo que buscaba: ser reconocido como organización colectiva tradicional representativa de una cultura, depositaria de una historia y situarse frente al Estado de Chile en un nivel de mayor horizontalidad, ajena al tutelaje y la fiscalización de los entes administrativos.

Sobre la personalidad jurídica canónica del Consejo de Caciques, el werken Alfonso Quintupurray percibe de modo positivo la decisión del cacique Lincoman de solicitar el apoyo del Obispo católico. Señala el werken:

---

[111] Personalidad jurídica de derecho canónico privado, aprobada por Decreto nro 6/2003 del Obispado de Ancud.

> Así como se ha avanzado en salud, mi abuelo decía, la salud esos conocimientos que tenían nuestros padres, nuestras lagmien, algún día iba a llegar a los servicios de salud[…] así como la iglesia llegó a inculcarnos el rezo, toda su tradición de curas sus santos y hoy en día la misma iglesia nos da la posibilidad de tener personalidad jurídica canónica, son instancias y esas instancias hay que aprovecharlas, mientras que el pueblo indígena lo siga viendo que es una herramienta de trabajo y lo siga validando, es una herramienta de trabajo[…] tenemos aliados, buenos aliados[…]

Según Quintupurray, el uso de la personalidad canónica fue y es un gesto de fortaleza. Por el contrario, haber recurrido a la personalidad jurídica del Estado fue una debilidad. Expresa el werken:

> "fue una debilidad… fue querer [del Estado] ir generar dominio sobre una comunidad que tiene miles de años de vida, un pueblo, o una isla en realidad, cuando la isla de Chiloé es una isla indígena, entonces es una debilidad la ley indígena chilena."

Y agrega la siguiente comparación para complementar sus argumentos:

> […]yo voy en una embarcación que es a remo, coloco un remo de *deque* que es el mejor remo que se utiliza en el mar y al otro lado coloco un remo de una madera que está podrida y que me va a generar problema, para mi es eso, ahora el remo malo es la personalidad jurídica de Estado[…] porque es una cosa muy chica que no se puede tampoco, nos han comparado con un club deportivo, con una junta de vecinos, con un comité y somos un pueblo.

El dirigente alega que el Estado quiso someter a su pueblo mediante una personalidad jurídica que, lejos de representar un cambio en el paradigma dominante, lo ponía a la altura de organizaciones winkas, como las juntas de vecinos o los clubes deportivos, con escasa incidencia y subordinadas al control de la administración pública.

El Consejo de Caciques de Chiloé es la única organización indígena en el archipiélago y en Chile que cuenta con reconocimiento jurídico no estatal. Esta solución, si bien le ha permitido actuar ante el Estado, prescindiendo de la ley nacional, también ha liberado al mismo del deber de resguardar sus derechos culturales y políticos en armonía con las normas internacionales del sistema de derechos humanos.

Por esa razón, el Consejo presentó su queja ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)[112], sosteniendo que no es la Iglesia Católica, sino el propio Estado quien

[112] En petición P107/2007 presentada ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, actualmente en tramitación.

debe proporcionarle todas las garantías jurídicas para el pleno ejercicio de sus derechos sociales, culturales y políticos.

La queja del Consejo ante el sistema interamericano apunta primordialmente a denunciar que la ley indígena chilena impone un modelo de comunidades que no está en armonía con la cultura propia williche, que no le permite recrear plenamente su vida en torno al colectivo cacical que históricamente ha aglutinado al grupo étnico, y que no sólo representa una orgánica tradicional, sino por sobre todo un modo de ser en el mundo, diferenciado del modo occidental de existir.

CAPITULO V

ANÁLISIS DESDE LA TEORÍA DEL CONTROL CULTURAL

V.1 Recapitulación del marco teórico

Como hemos mencionado previamente, el concepto de control cultural es propuesto por Bonfil como articulador de las tres dimensiones del fenómeno étnico: grupo étnico, identidad y cultura. El autor establece un nexo para estas tres dimensiones proponiendo una herramienta metodológica que permita abordar y entender las relaciones que se presentan dentro de la propia unidad étnica, así como su relación con otros grupos, culturas e identidades. (Bonfil, 1991: 168).

Recogiendo los consensos alcanzados en la antropología de fines del siglo XX, el autor señala que los grupos étnicos[113] se caracterizan principalmente por ser conglomerados capaces de reproducirse biológicamente; que reconoce un origen común de modo que sus integrantes se identifican entre sí como parte de un "nosotros" distinto de un "otros" (identidad contrastativa)[114] e interactúan con estos a partir del reconocimiento recíproco de la diferencia y que comparten elementos y rasgos culturales. (Bonfil, 1991: 169) [115]

Además de las características mencionadas, para la conceptualización y definición de un grupo étnico el autor propone estar a la especial relación que se presenta entre el grupo social específico y lo que él llama, su cultura propia. Esta relación es el control cultural.

La cultura etnográfica (repertorio de elementos culturales) se abre a un análisis relacional que considera como eje las decisiones sobre tales elementos, lo que a su vez remite a la necesidad de que existan quienes detenten la capacidad para decidir. En cada grupo étnico los órganos, los mecanismos, las instancias, los niveles, los ámbitos de decisión son diversos y todos en conjunto dan lugar al sistema de control cultural. Aquello que decide un individuo, su familia, un colectivo mayor, las autoridades políticas, las religiosas o espirituales, todo conforma un sistema global, en tanto cada decisión, sumada, mezclada y en interacción con las restantes, da cuenta de la mayor o menor capacidad del grupo para ejercer control sobre sus recursos propios.

En el caso concreto del pueblo williche de Chiloé, la organización comunitaria, autoridad cacical, el Consejo General de Caciques y el liderazgo del cacique mayor como conductor y representante del grupo étnico, son elementos culturales primordiales de la cultura propia.

---

[113] Recogiendo los aportes de Barth, Bonfil considera que los grupos étnicos son formas de organización social, que por ende no pueden ser definidos sólo desde la descripción y análisis de su cultura.

[114] Siguiendo en ello a Roberto Cardoso de Oliveira, para quien el carácter contrastativo es la esencia de la identidad cultural.

[115] No se mencionan por no haber consenso entre los autores, dos elementos importantes: el territorio y la unidad política del grupo étnico.

En este mismo ámbito se encuentran también todas aquellas prácticas, costumbres, representaciones colectivas heredadas de los/as antiguos/as que conforman el sistema jurídico williche y que regulan el funcionamiento de la organización, la generación de autoridades, el ejercicio del poder político y el ejercicio de derechos territoriales, tanto dentro del grupo como en su relación con la sociedad nacional dominante. La forma en que las comunidades se reúnen y adoptan acuerdos, las representaciones y valores que guían o informan los debates, son algunas simples manifestaciones de este sistema jurídico propio.

El pueblo williche conserva, mantiene y reproduce además costumbres que regulan el uso y la distribución del territorio entre las familias y entre las comunidades, las relaciones en el trabajo y la herencia, cuya mayor o menor vigencia está indudablemente determinada por su situación de subordinación al sistema jurídico de la sociedad dominante y las propias transformaciones al interior del grupo.

Como ha sido mencionado en este trabajo, el derecho williche ha debido sobrevivir clandestinamente desde que fue expresamente derogado por el Código Civil chileno a fines del siglo XIX y el sistema occidental cayó con todo su peso civilizatorio sobre las comunidades. Los signos de esa sobrevivencia son reflejo de los procesos de resistencia cultural que se han impulsado, ya sea de modo consciente- como a través de las protestas de caciques y comuneros/as contra los embargos y cobros de impuestos y las acciones concertadas de paralización de las mensuras estatales de los territorios -o de modo inconsciente- a través de la conservación de formas colectivas de trabajo, o por el tránsito ininterrumpido de indígenas a través de rutas y huellas antiguas, con prescindencia de las transformaciones jurídicas en el dominio de las tierras.

El territorio ancestral es también un recurso cultural propio, es el espacio donde nace la cultura williche, en un pasado *perdido en la noche de los tiempos*. En tanto recurso emotivo, el territorio -la mapu ñuke- habla a sus hijos/as de un pasado ideal y de un futuro que se anhela, cuya realización depende de la fuerza con la que el pueblo lo/la defienda y reivindique, tarea que debe ser asumida *hasta mundo sea*.

La cultura propia corresponde al patrimonio cultural heredado y se configura tras un largo proceso socio-histórico que se inicia en un punto indeterminado en el tiempo, se mantiene en el presente y se reproduce para el futuro. De aquí surge la identidad williche, una unidad social diferenciada y diferenciable de otros pueblos indígenas, de la sociedad chilena y de la sociedad mestiza de la isla de Chiloé.[116]

Desde las categorías teóricas indicadas, se procede a continuación a analizar y caracterizar los ámbitos de la cultura williche, partiendo por la determinación del núcleo que origina la cultura

[116] Sólo hacemos mención a estas posibles contrastaciones. Particularmente el tema de los contrastes y deslindes entre la identidad chilota o chilota williche y la identidad williche resulta sumamente interesante pero sobrepasa los propósitos de esta investigación.

propia y teniendo como insumo el repertorio de recursos normativos/jurídicos de reivindicación territorial expuestos anteriormente.

V.2 Identificación y caracterización de la cultura williche

A partir del inventario de recursos culturales identificados, se han determinado los ámbitos correspondientes a la cultura propia y ajena, incorporándose a este catastro inicial otros recursos que se desprenden o asocian a los mismos.

En un segundo momento algunos de los dispositivos identificados han sido clasificados según las cinco categorías propuestas por Bonfil (materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos o emotivos), con este segundo ejercicio no se ha pretendido fragmentar la realidad cultural williche ni rigidizar sus dinámicas, sino sólo alcanzar una mejor visualización que favorezca el proceso de análisis.

V.2.1 Ámbito de la cultura propia/ recursos del derecho williche

En este primer cuadro se han identificado, en la primera columna, los recursos culturales indígenas que constituyen su patrimonio cultural heredado, el que se ha ido transmitiendo a través de las generaciones. En la segunda columna se han agregado otros dispositivos, que el pueblo williche produce, reproduce, mantiene o transmite y que son expresión, proyección o prolongación de los primeros.

Cuadro 1. ámbito de la cultura propia	
Recurso cultural inicial	**Recursos asociados**
1.- La presencia ancestral en el territorio *"Aquí vivieron y murieron quienes formaron las primitivas raíces de este árbol extendido como pueblo por incontables centurias de un pasado remoto, el cual se pierde en las noches de los tiempos."*	Pruebas de la presencia ancestral, evidencia arqueológica, conchales, entierros; testimonios y relatos de los mayores, memoria colectiva. Conocimiento transmitido por generaciones sobre deslindes territoriales, rutas de tránsito, geografía, toponimia. Conocimiento sobre la historia de las luchas de defensa territorial, organización, vida y acciones de los caciques.

Recurso cultural inicial	Recurso Cultural Asociado
2.- La herencia como fuente de derechos territoriales. *"Estas son nuestras herencias, de una ley grandiosa que nos dejó nuestros abuelos caciques. Estas herencias y estos derechos no se perderán nunca, hasta mundo sea."*	La importancia de los apellidos, de los lazos sanguíneos y los parentescos para la titularidad y el ejercicio de derechos territoriales. Las normas y prácticas consuetudinarias que regulan las relaciones de familia y la transmisión de los derechos territoriales. Los aforismos que encierran valores como "la tierra se hereda, no se compra".
3.- La organización tradicional williche *"Esta organización es nuestra, dentro de esta organización yo me siento bien, me siento cómodo, porque en realidad el Consejo de Caciques lo hacemos nosotros, yo, un peñi , una lagmien es Consejo de Caciques."*	Comunidad tradicional como forma básica de organización. Los caciques de cada comunidad, autoridades con jurisdicción en sus fundos o potreros. Consejo General de Caciques, ente colectivo que decide sobre la unidad geográfica (*Chilwe*) y política (pueblo williche). Cacique mayor como autoridad política representante del pueblo williche ante el Estado, la sociedad dominante y los otros pueblos indígenas. Las normas consuetudinarias que regulan el funcionamiento de las comunidades, la generación de autoridades, el ejercicio de funciones, la resolución interna de conflictos. El territorio como espacio de jurisdicción de cada cacique, *Chilwe* como espacio de jurisdicción del Consejo General de Caciques.
4.- El sistema de tenencia comunitaria de la tierra *"queremos nuestra tierra y nuestra tierra comunitaria, eso lo que queremos porque así han dicho los antiguos y nosotros también decimos lo mismo porque esa es la verdad"*	La *mapu ñuke*/ el territorio concebido como madre tierra/ relación filial/ sentido de pertenencia, no de dominio. El territorio como unidad indivisible e intransferible. La categoría de "titulo global" que contiene la demanda de restitución de territorios sin parcelaciones ni divisiones. Las normas consuetudinarias sobre uso y distribución del territorio, los espacios familiares y comunitarios, las reservas forestales como espacios de conservación para las generaciones futuras, las zonas costeras comunes destinadas a la pesca, la marisca y recolección. Las zonas ceremoniales o de uso ritual colectivo.

Este primer cuadro contiene el repertorio etnográfico que da vida a la cultura propia del pueblo williche de Chiloé. La producción y reproducción de los recursos que conforman este repertorio permiten la existencia de una identidad williche, como identidad diferenciada de otras identidades indígenas y no indígenas, de modo que "es williche" quien participa legítimamente de la producción y reproducción de los recursos indicados.

Como se puede advertir, los recursos indígenas de organización, la relación filial con la mapu ñuke, las prácticas asociadas al uso de la tierra, la transmisión de los derechos y aquellos relacionados con la protección formal de los derechos territoriales son primordiales en la conservación identitaria del pueblo originario, produciéndose un entrelazamiento entre el derecho propio y la cultura propia, de modo que el primero es expresión y resguardo de la segunda.

V.2.2 Ámbito de la cultura ajena/ recursos de derecho occidental

Entendemos por ajenos todos los recursos culturales que provienen del derecho occidental, que han regido la vida del pueblo williche y que han afectado su cultura y sus derechos territoriales.

En una segunda columna se han incorporado las percepciones que están asociadas a los recursos mencionados. En algunos casos se trata de percepciones positivas que validan el uso del dispositivo, como ocurre con los títulos coloniales y con el Tratado de Tantauko, en otros la asociación es negativa, provoca el rechazo al recurso como acontece con legislación y la institucionalidad del Estado.

Cuadro 2: Ámbito de la cultura ajena/derecho occidental

Dispositivo cultural occidental	Percepción del pueblo williche
1.- Los títulos de realengo (colonial) *"el título tiene toda la importancia, porque quiere decir que esa es la tierra que alguna vez fue de los originarios, de los indígenas"*	Prueban el reconocimiento de las autoridades colonial de la presencia ancestral en el territorio. Representan un triunfo histórico-político del pueblo williche.
2.- El Tratado Internacional de Tantauko (anexión de Chiloé a la república de Chile) *Acá en Chiloé bueno, saben todos que hubo un tratado y ese tratado fue el tratado internacional de Tantauko que se firmó el año 1826… la isla de Chiloé pasó a quedar en manos del Estado chileno, en ese tratado hubieron muchos varios compromisos… entre esos amparar las tierras…"*	Representa el reconocimiento del Estado de Chile de los derechos territoriales del pueblo williche. Contiene el deber del Estado de Chile de respetar los derechos territoriales del pueblo williche. Constituye un compromiso moral e internacional del Estado de Chile de respetar "la paz jurada". Su violación por parte del Estado (al inscribir los territorios en el año 1900) es considerado el mayor engaño del Estado al pueblo indígena.

Dispositivo cultural occidental	Percepción del pueblo williche
3.- Institucionalidad jurídica occidental *[…] nos insertaron, nos trajeron a un mundo donde funcionan las leyes, (en ese mundo) nos ha ido mal porque nosotros nos hemos insertado de muy mala manera, si nos hubiéramos quedado en nuestro espacio, a lo mejor las leyes no teníamos que asumirla tanto[…](Moisés Rain)* Las leyes y políticas chilenas asimilacionistas que afectaron el territorio y la cultura williche La imposición del modelo de dominio privado aplicado a la tierra indígena La tierra concebida como un bien jurídico apropiable y divisible El sistema registral de los actos jurídicos	Desconocimiento de los derechos territoriales adquiridos en la Colonia. Pérdida forzada de los territorios, fiscalización de los territorios, arrinconamiento físico y jurídico. Quiebre en la organización indígena, desarticulación. Traspaso de territorios williche a empresas privadas, latifundio, dominio del mercado, alteración de la economía tradicional, transformación impuesta de modelos productivos, inquilinaje, explotación laboral. Engorrosos procesos administrativos, mediciones y las parcelaciones territoriales, abusos de las autoridades, la presencia de *winkas* y colonos en los territorios. Liquidación forzada de comunidades, desindianización impuesta.
4.- La política estatal tributaria *"Las contribuciones se pagaban en una oficina en Queilen… pagaba el cacique, el cacique hacía de cabecilla, decía mi mamá que se entregaba cordero, se entregaba lana, papa y entonces esas cosas, todo eso se vendía y con eso pagaba"(Enedina Guenteo)*	Sentirse "extraños en la propia tierra". Los embargos de bienes, la pobreza generalizada. La represión en las comunidades, la persecución a los dirigentes, la corrupción policial y administrativa.
5.- Ley Indígena 19253 *"…es una debilidad querer generar dominio sobre una comunidad que tiene miles de años de vida, un pueblo, o una isla en realidad, cuando la isla de Chiloé es una isla indígena, entonces es una debilidad la ley indígena chilena."(Alfonso Quintupurray)*	Desconocimiento del Estado a la especificidad cultural/ no se reconoce al pueblo williche como tal. Omisión legal frente a los títulos realengos/ausencia de reconocimiento/ no se pueden invocar válidamente ante el Estado. Desprotección, "debilidad" para el Consejo de Caciques/ no se reconoce como organización tradicional williche/ se lo deja al margen del sistema. Estímulo a la proliferación de organizaciones de indígenas funcionales / se permite la creación de comunidades sin caciques y desvinculadas de la lucha por los territorios.
6.- Personalidad jurídica del derecho canónico	Fortaleza para la organización. Reconocimiento de la organización tradicional por parte de la Iglesia Católica

En este segundo cuadro se han vertido los recursos jurídicos occidentales que han afectado la relación del pueblo williche con sus territorios y ha afectado el ejercicio de los derechos colectivos sobre la mapu ñuke.

Todos los dispositivos identificados en este segundo cuadro forman parte del sistema de dominación civilizatoria occidental y han sido inicialmente impuestos, con el propósito de anular, asimilar o integrar al pueblo indígena a la sociedad nacional.

Los recursos que, no obstante su origen cultural y propósito político e ideológico, han sido reinterpretados e incorporados a la matriz cultural propia williche, representan la cultura apropiada williche. Este espacio evidencia la capacidad del grupo para revertir procesos de dominación e imposición. La cultura apropiada representa la zona de transformación cultural en la que no ha resultado minada la identidad colectiva. Es el espacio de la actualización cultural y de lo que podríamos denominar "el cambio con identidad".

V.2.3 Clasificación de los recursos culturales identificados

En el siguiente cuadro se presentan algunos dispositivos de la cultura williche, organizados según las diversas categorías propuestas por la teoría del control cultural.

El cuadro no pretende contener un exhaustivo repaso de todos los dispositivos culturales abordados en este trabajo, sino sólo ser ilustrativo del ejercicio de análisis de la evidencia empírica que el trabajo de campo nos arrojó. Por sí mismo, este cuadro no da cuenta de ningún proceso en particular, sino sólo demuestra las posibilidades que ofrece el marco teórico-metodológico para la identificación de ámbitos culturales y de procesos étnicos.

Las categorías de clasificación corresponden a:

- recursos materiales, que corresponden a los objetos en su estado natural o transformados por el trabajo humano ;
- recursos de organización, que refieren a la relación social sistematizada que permite la participación de los miembros del grupo;
- recursos de conocimiento, refieren a su vez a la experiencia asimilada que se transmite;
- recursos simbólicos, aludiendo a códigos que permiten la comunicación necesaria dentro del grupo y
- recursos emotivos, esto es, las representaciones colectivas, las creencias, los valores integrados que motivan la participación y la aceptación de las acciones.

Cuadro 3: clasificación de recursos culturales (propios o ajenos)				
Materiales	**de conocimiento**	**de organización**	**Simbólicos**	**Emotivos**
Territorio williche materialmente ocupado (mar, tierra, bosque, plantas, animales)	Conocimiento de la historia del territorio	Consejo General de Caciques (unidad política, jurisdicción en el territorio Chilwe)	Sistemas de comunicación, preeminencia del lenguaje oral	Territorio demandado/anhelo de un tiempo futuro
Títulos coloniales/ documentos escritos guardados y/o recuperados, planos de territorios	Conocimiento de la geografía, deslindes de los fundos, toponimia	Las comunidades tradicionales (jurisdicción en cada fundo o potrero)	Valor y preponderancia cultural a la palabra de los mayores	Territorio ancestral/ nostalgia de un tiempo pasado
Conchales, restos arqueológicos, cementerios, evidencia material de presencia ancestral en el territorio	Tradición oral, conocimiento desde los relatos de los mayores Sistemas de conocimiento, tecnologías, medicina	Cacique mayor representante del pueblo williche Caciques, werken, maestras de paz	La relación dialogal con la mapu ñuke, el diálogo con la naturaleza	Ser hijo/a de la mapu ñuke Ser heredero/a de la mapu ñuke Defender la mapu ñuke hasta mundo sea

Como se puede apreciar, cada recurso es multidimensional, por lo que su conservación o pérdida impactará en la identidad del grupo étnico de incontables modos.

Así, por citar un ejemplo, la prohibición de hablar el idioma veliche, aplicada por ley en las comunidades williche, especialmente al interior de las escuelas públicas, no sólo afectó la forma de comunicación tradicional -recurso simbólico- sino además repercutió en todo el sistema de conocimiento, afectando la transmisión oral de los saberes propios, viéndose mermada la capacidad del grupo para conservar, por ejemplo, sus formas de organización, afectando el diálogo emotivo con la mapu ñuke, la comprensión y el conocimiento de los mundos propios.

V.3 Los procesos de resistencia cultural durante la Colonia y la República

La resistencia del pueblo williche de Chiloé se ha dado en dos contextos históricos diferenciables. Primeramente durante la Colonia a partir del año 1567. A pesar que las crónicas indican que los veliche fueron dóciles y amables con los colonizadores hispanos, que no hubo confrontación entre ellos y los ibéricos y que por lo mismo el mestizaje fue amplio y extendido por todo el archipiélago, también han quedado registradas en ellas las luchas y dramáticas protestas de los caciques contra la explotación y los abusos de los encomenderos.

Los indígenas luchaban por ser tributarios del reino, en lugar de ser entregados en encomienda. Los dolores padecidos, sin embargo, quedaron aparentemente saldados con la titulación de territorios o potreros y con el juramento de paz que concluyó con el régimen colonial en el archipiélago chilote.

Tras la anexión de Chiloé a Chile, ocurrida tardíamente en el año 1826 (16 años después del primer hito independentista dado por los criollos en el Chile continental), la resistencia indígena se orientó hacia la defensa del territorio. El pueblo williche ha mantenido instituciones que provienen de épocas pre-republicanas: los caciques y los espacios geográficos comunitarios de vida- llamados aún en el presente *potreros realengos*- ambos recursos culturales han dado forma al núcleo central de su cultura propia.

El modo de ser indígena, sustentado en la relación con la madre tierra, representa el soporte identitario que marca el deslinde entre ser williche y ser *winka*. Este nódulo principal, recreado a través de los siglos, ha permitido la conservación de la identidad originaria, como identidad diferenciada y contrastable con la no indígena de la sociedad dominante.

Desde este núcleo de cultura propia, el pueblo williche ha logrado tomar el control de algunos recursos occidentales que han permitido de algún modo la ampliación o expansión de sus ámbitos culturales.

Los títulos de realengo y el Tratado de Tantauko (antes Tratado de las Canoas) se han sumado al discurso de defensa territorial, incorporando elementos centrales del derecho occidental como los son el título de dominio (el papel), la responsabilidad estatal internacional, la institucionalidad pública (administrativa). No obstante, es necesario advertir que se trata de recursos que no son disputados activamente por el Estado, sino más bien que caen en su olvido, ignorancia o indiferencia, tal como lo demuestra el texto de la actual ley indígena, que guarda silencio sobre títulos pre-republicanos y el mismo Tratado de paz de Tantauko.

La resistencia contra el Estado ha sido vasta y compleja, por cuanto ha debido abarcar la total extensión de posibilidades que admite el proyecto civilizatorio moderno, el sistema jurídico estatal, el modelo capitalista y el etnocentrismo. Los procesos de apropiación de recursos jurídicos estatales son menos evidentes que los mencionados respecto de recursos coloniales, aunque el uso de una personalidad jurídica proveniente del derecho canónico aparece como una innovación que puede de algún modo ser niveladora de las asimetrías impuestas por el Estado y que aporta al Consejo de Caciques un elemento interesante de revitalización y de capacidad para dar al derecho un sentido contrahegemónico y un nuevo sentido a las alianzas con la Iglesia Católica.

En el cuadro siguiente se puede observar la matriz cultural construida desde la relación dinámica de los elementos culturales propios y ajenos y de las decisiones que sobre ellos han recaído.

Cuadro 4: Matriz de Control Cultural- Procesos Identitarios

	Decisiones	
Recursos culturales	**Propias (Consejo de Caciques)**	**Ajenas (Estado- Mercado)**
Propios	**Cultura autónoma/ Procesos autonómicos** Se manifiesta en la conservación de normas tradicionales del derecho propio williche, principalmente la organización cacical, el colectivo Consejo General de Caciques y las autoridades tradicionales que lo acompañan, las comunidades tradicionales particularmente consideradas, el territorio originario como recurso emotivo y el ocupado como recurso material, el sistema comunitario de tenencia territorial, el sistemas de conocimientos heredados, pruebas antiguas materiales y emotivas de presencia ancestral, la estructura tradicional de la familia y la herencia.	**Cultura enajenada/ Procesos de Enajenación** Derogación (supresión) formal de la costumbre williche como fuente de derecho, apropiación estatal de la decisión sobre el espacio territorial originario, apropiación del mercado de las decisiones sobre el espacio territorial originario, división político-administrativa estatal, apropiación del Estado del ejercicio del control político y la administración de justicia dentro de territorios indígenas, desplazamiento hacia el Estado de la decisión sobre la constitución de comunidades indígenas, politización y funcionalidad de las organizaciones indígenas.
Ajenos	**Cultura apropiada/** Derecho occidental colonial, títulos realengos (el papel, la escrituración) recurso occidental de derecho internacional Tratado de Tantauko, personalidad jurídica, artículos 60,61 de la Ley 19.253, lógicas de relación con la institucionalidad estatal, relación con el Estado y sus representantes (poder ejecutivo).	**Cultura impuesta** Paradigma de la modernidad triple razón moderna: Derecho estatal occidental, escrituración, papel, la propiedad privada sobre a tierra, el sistema registral, la mercantilización de la tierra, la liquidación y división de comunidades, las políticas tributarias, los órganos de represión estatal.

REFLEXIONES Y RECOMENDACIONES FINALES

1. Reflexiones al cierre: Las resistencias culturales a la triple razón de la modernidad, luchas por el poder y por la defensa de derechos humanos.

Habida consideración del enfoque cualitativo de esta investigación, los contenidos vertidos en este último apartado han sido denominadas "reflexiones al cierre", las que aún cuando están validadas por la rigurosidad metodológica que las ha precedido, en caso alguno se estiman portadoras de alguna verdad inmutable.

Teniendo como norte los tres ejes en los que se sustenta el paradigma de la modernidad: el proyecto civilizatorio etnocentrista, el sistema jurídico estatal y el modelo económico capitalista, se han construido una triada de razonamientos en los que se resume el contenido contrahegemónico de las luchas por el territorio del pueblo williche de Chiloé.

1.1 Resistencia a la Razón Estatal

El pueblo williche de Chiloé ha resistido al proyecto civilizatorio moderno de homogenización cultural defendiendo su derecho a ser diferente y a existir desde esa diferencia.

La relación con la mapu ñuke ha generado una identidad-ideología propia, sustentada en ser hijo/a de la tierra. La defensa de esa identidad ha conllevado la defensa del territorio y decantado en la resistencia a los procesos de usurpación y privatización de las tierras, posteriormente manifestada en privatización del mar, de las aguas interiores y la vida que en ellos se contiene.

Las comunidades originarias, los caciques y el Consejo General de Caciques, han sido simultáneamente contenido y continente de la demanda williche. Las instituciones tradicionales han actuado como depositarias/os de la identidad y a la vez protagonizado las luchas dando forma a los discursos que se han transmitido a través de los siglos.

Si bien la resistencia no ha logrado detener el avance monstruoso del proyecto moderno, que se expresa elocuentemente en la pérdida generalizada del control material del territorio, y de otros recursos como el idioma, las prácticas productivas ancestrales y otras igualmente relevantes, subsisten elementos emotivos y simbólicos que han contribuido fuertemente a que el colectivo mantenga una identidad propia, interfiriendo de este modo con los propósitos estatales de desintegración cultural.

1.2 Resistencias a la Razón Legal

En segundo término, ha habido resistencia a la producción jurídica estatal, a su intención generalizadora y homogeneizadora. El pueblo williche ha conservado en la clandestinidad impuesta, prácticas normativas propias, asociadas a su forma de organización y ejercicio de derechos territoriales. La resistencia al derecho positivo nacional ha sido explícito, se han violado normas prohibitivas o imperativas del derecho no indígena[117] activándose generalmente sanciones legales.[118] Los ejemplos abundan: vida comunitaria contra leyes de liquidación de comunidades, organización política al margen del derecho estatal, incumplimiento a deberes tributarios, posesión material e ilegal de los territorios, ejercicio clandestino de actividades productivas.

Por otra parte, la apropiación de recursos jurídicos occidentales ha fortalecido la resistencia en la medida que ciertos dispositivos han sido extraídos del control cultural de la sociedad dominante. Así ha ocurrido con los títulos coloniales y con el Tratado de Tantauko. Independientemente de la real motivación que llevó al Ministerio de Hacienda Colonial hacia los finales del período hispano a mensurar y documentar potreros en la Costa de Payos, lo cierto es que la memoria colectiva williche conserva la entrega de títulos como actos de reconocimiento de derechos y es así como son invocados ante el Estado de Chile y la comunidad internacional. La reinterpretación williche de la venta hispana de los potreros, forma parte de las dinámicas de los procesos de transformación cultural y no admiten objeción desde fuera de los límites étnicos donde ella se produce.

El Tratado de Tantauko por su parte, aflora como recurso cultural apropiable desde hace unos veinte años, reemplazando al Tratado de las Canoas, y aunque el instrumento jurídico que se invoca es nuevo, el valor que se le asigna es el mismo: se trata de una palabra empeñada, de un juramento de paz que el Estado está obligado moral (y jurídicamente) a respetar. Aunque aparentemente el Estado ignora estos argumentos, tampoco ha podido extraerlos del discurso williche ni invalidarlos.

---

[117] Según los criterios jurídico occidentales, la costumbre como fuente de derecho y en relación con la ley, puede operar *contra legem, secundum legem y praeter legem.* En el primer caso se aplica contrariando la norma escrita de modo que se reconoce en la costumbre capacidad derogatoria; la segunda hipótesis supone que la ley accede a su aplicación y en la tercera el supuesto es la aplicación ante la falta o carencia de norma escrita. Durante la vigencia del derecho indiano, las costumbres locales regían *secundum legem y praeter legem,* es decir, ante el silencio o la ausencia de norma escrita de origen castellano. Desde el discurso de la modernidad, la costumbre es una fuente primitiva, propia de las sociedades atrasadas, carente de precisión, certeza y unidad, se concibe mínimamente la costumbre *secundum legem.* Un ejemplo de ella se encuentra en el artículo 18 de la Ley indígena chilena número 19.253. La disposición permite que la sucesión de tierras indígenas comunitarias se someta a la costumbre que cada etnia tenga en materia de herencia, y en subsidio por la ley común.

[118] En el año 1999, doña Sofia Tavie Millán, comunera williche del sector de Queilen, fue condenada a abandonar el predio en el que vivía por 36 años. Tras el desalojo se mantuvo por semanas al costado del territorio del que había sido expulsada por la fuerza pública en virtud de una sentencia judicial ejecutoriada. Cada vez que la fuerza policial abandonaba el predio, Sofia Tavie ingresaba al terreno con sus escasas pertenencias. El desacato al fallo generó un nuevo proceso en su contra, pero la persistencia de la comunera fue más poderosa, actualmente vive en el mismo lugar del que fue expulsada hace 11 años atrás.

Respecto a los recursos propiciados por el derecho nacional, la resistencia ha sido compleja y disímil, la ha habido contra leyes, políticas, instituciones, procesos, actores estatales y privados. Queda en evidencia que la imposición estatal se denuncia por los williche con mucha más fuerza que la del tiempo colonial. La segunda parece haber sido saldada con la entrega de los títulos y con la promesa de paz en 1826. La dominación republicana en cambio, provoca más indignación y dolor en el pueblo originario, probablemente porque existen menos victorias políticas para enarbolar, que nivelen la prolongada asimetría instaurada en la república.

Particularmente la ley indígena chilena (19.253) surge como resultado de un ejercicio de participación ciudadana a la que fueron convocadas las organizaciones indígenas, pero que no copa las expectativas de los mismos pueblos interesados, ni alcanza a generar transformaciones reales en el escenario normativo nacional. El Consejo de Caciques no parece haber tomado un rumbo único respecto a su uso, eligiendo aquello que le aparece como beneficioso a sus propósitos reivindicativos. En todo caso, la capacidad de discriminar se presenta como una positiva habilidad de la organización, lo mismo que su capacidad para innovar y buscar recursos fuera del derecho estatal y el derecho propio, como ha sido su utilización coyuntural del derecho canónico.

1.3 Resistencias a la Razón de Mercado

Finalmente, las luchas emancipatorias de la organización tradicional williche se han arbitrado contra del ícono jurídico del modelo de relaciones capitalista: el derecho de propiedad privada sobre las tierras indígenas y seguidamente contra la industrialización, el libre mercado y la mercantilización de la naturaleza.

El modelo impuesto ha agredido fuertemente la cultura originaria, los dirigentes lamentan la pérdida de valores como la solidaridad, la gratuidad y la gratitud enseñada por los mayores, sin embargo, la vida de los y las williche en comunidades tradicionales, las formas de trabajo cooperativo que aún subsisten en la cultura williche, el sentido de pertenencia a la mapu ñuke, el rechazo a las empresas (principalmente forestales y acuícolas) son resistencia consciente o inconsciente al modelo económico de acumulación del capital.

La evidencia empírica demuestra que, aún cuando el paradigma de la modernidad y sus tres componentes han caído implacables e indolentes sobre el pueblo originario, el ejercicio del poder no ha sido pura y exclusivamente del Estado y de la cultura dominante.

La resistencia identitaria sostenida por el Consejo de Caciques se ha entrecruzado con el poder regulatorio del orden colonial y neocolonial moderno; desde una perspectiva relacional y dinámica se puede constatar que ha existido un prolongado intercambio de luchas, luchas de poder / luchas por la regulación, emprendidas por el Estado / luchas por la emancipación, propias del pueblo indígena subordinado (Santos, 2003:307).

Los procesos de resistencia que hemos identificado y caracterizado en este estudio, conforman una constelación de luchas emancipatorias que han antagonizado y antagonizan el proyecto civilizatorio de la modernidad, lo hacen entrar en tensión y contribuyen a su desprestigio y agotamiento, aun cuando el pueblo indígena no ha salido en caso alguno ileso de este trance.

Finalmente la vigencia plena de los derechos territoriales, de la cultura e identidad williche exigen la transformación de la matriz socio-política económica y jurídica imperante por una que sea capaz de hacer efectivo el humanismo concreto, el pleno disfrute de derechos, sin el sacrificio de la diferencia ni la sumisión a los patrones culturales impuestos.

Las luchas de resistencia del pueblo williche aportan a generar conciencia sobre la necesidad de esa nueva matriz cultural y pueden también nutrirla, en tanto sus resistencias devenguen en influencia transformadora del orden imperante, cuestión que está determinada, a la postre, por la capacidad que tenga el grupo social de aglutinar emancipaciones, adicionar triunfos y sumarse a otros pueblos indígenas y otros actores sociales que estén dando también sus batallas por la rehumanización de la vida.

2. Recomendaciones al Consejo General de Caciques Williche de Chiloé

Considerando que el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé cumple la misión de velar, resguardar, reproducir y difundir la cultura y la cosmovisión indígena, que es depositario de las decisiones que afectan al colectivo étnico que representa y que es heredero de la tradición de caciques que han sostenido largas luchas de resistencia a la dominación civilizatoria, política, jurídica y económica de la sociedad nacional, se realizan las siguientes recomendaciones, en el entendido que ellas puedan contribuir a los propósitos indicados.

Estas recomendaciones están inspiradas en el deseo de que el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé logre fortalecer su cultura propia y ampliar los espacios de la cultura apropiada, de modo que la transformación de sus recursos culturales sea un proceso endógeno, y no el resultado impuesto desde la verticalidad occidental.

Recomendamos a las autoridades tradicionales williche:

IDENTIDAD Y CULTURA AUTONOMA

1.- Fortalecer su cultura propia, su vínculo filial con la mapu ñuke, sus organizaciones tradicionales, su derecho consuetudinario y su patrimonio cultural heredado, núcleo de su identidad.

EXPANSION CULTURAL / CAMBIO Y APROPIACION CULTURAL

2.- Hacer un mayor uso de la ley indígena 19.253 y otras que reconocen derechos de pueblos originarios. La ley 19.253 reconoce la autoridad tradicional de los caciques y contiene normas que le imponen el deber de relacionarse con ellas y de consultarlas. Del mismo modo la ley

indígena reconoce los espacios de jurisdicción de los caciques, esta norma ha estado vigente como norma puramente programática desde el año 1993.

Se sugiere al Consejo de Caciques invocar las normas legales que implican reconocimiento a sus instituciones propias (artículos 34, 60 y 61) y utilizar el derecho nacional promoviendo la identificación, demarcación y delimitación de los espacios jurisdiccionales cacicales, de modo que dentro de ellos los cacique actúen como interlocutores de su comunidad ante el Estado, los servicios públicos y las autoridades provinciales, propiciando desde allí diálogos interculturales.

2.- Se invita a las autoridades a promover una reforma a la ley indígena que aborde los tres aspectos que hasta ahora el texto no satisface: reconocimiento a la especificidad cultural williche (diferenciada de la mapuche); reconocimiento estatal a la preexistencia del Consejo de Caciques como autoridad tradicional colectiva en Chiloé y reconocimiento de la titularidad pre-estatal como argumento jurídico para demandar la restitución y la protección de las tierras indígenas ancestrales.

RESISTENCIA Y LUCHAS SOCIALES CONTRAHEGEMONICAS

3.- Se recomienda aumentar la capacidad política del Consejo de Cacique de gestar procesos contrahegemónicos, para lo cual aparece como positivo fortalecer y ampliar el arco de alianzas del Consejo de Caciques en tres niveles:

3.1 Con las comunidades y asociaciones indígenas nacidas al alero de la ley 19.253, procurando ampliar su representación más allá de las comunidades que históricamente lo han constituido y asumiendo el desafío de reindianizar a los indígenas que sólo tienen nexos funcionales con su cultura, por ejemplo promoviendo con tales organizaciones el intercambio de experiencias, la capacitación conjunta, el diseño de programas culturales o productivos compartidos y otras que puedan generar acercamientos.

3.2 Con las organizaciones de la sociedad civil de Chiloé que convergen en la defensa de la naturaleza, el territorio, la cultura y la identidad, ampliando la red de apoyo a las demandas williche, en especial a la demanda de restitución de tierras ancestrales y de resguardo de la mapu ñuke ante iniciativas de explotación productiva.

3.3 Con la sociedad mestiza-chilota, generando mayor identificación de la población isleña con sus demandas y reivindicaciones, contribuyendo de este modo al reencantamiento de la sociedad mestiza con sus orígenes culturales indígenas y promoviendo junto a la sociedad civil las relaciones interculturales, incidiendo en la transformación y superación del paradigma del Estado-nación.

INTERCULTURALIDAD Y APORTES A LA CONSTRUCCION DE NUEVOS PARADIGMAS

4. Construir una plataforma de acción que permita fortificar las relaciones interculturales con el Estado, con sus autoridades y con los servicios públicos en Chiloé, basada la misma en los contenidos vertidos en el Informe Pueblo Williche de Chiloé, presentado ante Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.

DERECHOS HUMANOS Y APORTES A LA DIGNIFICACION HUMANA

5. Promover el conocimiento, la capacitación, la divulgación y el uso de las normas y principios que inspiran el sistema de derechos humanos, así como de los cuerpos normativos de protección de derechos indígenas, en especial el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Derechos de Pueblos Indígenas de la ONU, tanto dentro como fuera de las comunidades williche, en conjunto con la sociedad civil y con el propio Estado, de modo de propiciar el encuentro intercultural desde un marco normativo sensible y respetuoso de la dignidad humana.

DOCUMENTOS Y FUENTES CITADOS/AS Y CONSULTADOS/AS

1. Libros y Artículos en Libros

Álvarez, R., Munita, D. Fredes J y otro. (2008). *Corrales de Pesca en Chiloé.* Editorial América. Valdivia, Chile

Aránguiz, P. Espoz, R. & Rojas, G. (2006). *Plan maestro de uso y conservación de la reserva forestal de la comunidad williche de Weketrumao* (pp.335-345). En Bosques y Comunidades del Sur de Chile. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina.* Segunda Edición. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Bonfil, G. (1982) *Etnodesarrollo. Condiciones políticas, jurídicas y de organización. (pp 138-145)* En Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina. FLACSO Colección Veinticinco Aniversario, San José. Costa Rica

Idem (1991). *Pensar Nuestra Cultura*. Alianza Editorial. México

Idem (1991) *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos .(pp.165-204).* En Estudios sobre las culturas contemporáneas año/vol. IV, nro 012. Universidad de Colima, México.

Consejo General de Caciques de Chiloé. (Lincoman, C. Guenteo, H. Muñoz, M.). (2003). *Nuestro pueblo huilliche de la tierra quiere seguir siendo de la tierra.* (95-116). En Doce Experiencias de Desarrollo Indígena en América Latina. T. Carrasco, D. Iturralde y otros (coordinadores). Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. Tercera Edición. Editorial Abya Yala. Quito. Ecuador

Donoso, R. Velasco, F. (1970). *La Propiedad Austral*. (2da Edición) ICIRA. Santiago de Chile.

Estado de Chile. Ministerio de Bienes Nacionales (1994) *Informe Final de la Comisión de Estudios y Regularización de Tierra Huilliche de Chiloé.* Oficina Provincial de Bienes Naciones de Chiloé. Castro. Chiloé. Chile.

Gallardo, H. (2000). *Política y Transformación Social. Discusión sobre derechos humanos.* Edición SERPAZ. Primera Edición. Quito.

García, M. Galindo, S. (editores) (2004) *Poesía mapuche, las raíces azules de los antepasados*. Editorial Florencia. Temuco, Chile.

Herrera Flores, J. (2005). *El proceso cultural, materiales para la creatividad humana.* Aconcagua Libros. Sevilla.

Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Arlekin. San José. Costa Rica.

Molina, R., Correa M. (1992). *Tenencia, propiedad y demandas de tierra en comunidades Huilliche de Chiloé*. Comisión Especial de Pueblos Indígenas. CEPI. Santiago. Chile.

Molina, R. Correa, M. (1996). *Territorios Huilliches de Chiloé*. Comisión Especial de Pueblos Indígenas CEPI. Santiago. Chile

Muñoz, M. Olivera, A. Arellano, A. Rojas, G. (1998) *Derecho Consuetudinario Williche: Weketrumao y las Normas Tradicionales de Transmisión de la Tierra Comunitaria*. En Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología. Desafíos para el Tercer Milenio. Tomo II. Pags. 1112 a 1120. Temuco, Chile.

Santos, Boaventura de Sousa. (2000). *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.* Editorial Desclée de Brouwer, SA. Sao Pablo.

Idem (2002). *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*. En El otro derecho, (pags. 59-83) número 28. ILSA. Bogotá, Colombia.

Idem (2005). *El Milenio Huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Editorial Trotta S.A. Madrid.

Stavenhagen, R. Iturralde, D. (comp.). (1990). *Entre la ley y la costumbre*. Instituto Interamericano Indigenista e Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México.

Torrealba, A. (1917). *Tierras Fiscales y de Indígenas.* Santiago de Chile.

Urbina,R. (2004). *Población Indígena, Encomienda y Tributo en Chiloé. 1567-1813. Política estatal y criterios locales sobre el servicio personal de veliches y payos*. Serie Monografías nro. 16. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Pontificia Universidad Católica Valparaíso. Chile

Ureta, J. (1927). *La Constitución de la Propiedad Austral*. Memoria para Optar al Título de Abogado. Escuela de Derecho. Universidad de Chile. Santiago

Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de Investigación social. Reflexión Metodológica y práctica profesional*. Editorial Síntesis. Madrid

Vlastelica, M (1994) *Empresa forestal Golden Spring en el fundo Tepuheico: Los huilliche de Chiloé y la defensa de la madre tierra*. Instituto de Ecología Política. Serie de Conflictos Ambientales. Año 1994 nro. 6. Observatorio Conflictos Ambientales. Santiago, Chile.

2.- Documentos digitales

Estado de Chile. Instituto Nacional de Estadísticas (INE). *Estadísticas Sociales pueblos indígenas en Chile, Censo 2002.* Documento en formato xls disponible en http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/etnias.php

Mohor, E. (2003). *El Sistema Registral Chileno*. Ponencia presentada en el encuentro de Antigua, Guatemala 17 al 21 de febrero de 2003. Documento en formato pdf disponible en http://biografias.bcn.cl/alegislativo/pdf/cat/docs/4923-07/812.pdf

Primera Declaración de Barbados (1971) documento en formato pdf disponible en http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf

Segunda Declaración de Barbados (1977) documento en formato pdf disponible en http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_2.pdf

Sanderson, J. (2005). *El Censo y Encuestas Territoriales.* Ponencia en el Seminario Pueblos Indígenas y Afro descendientes de América Latina y el Caribe: Relevancia y pertinencia de la información socio demográfica para políticas y programas. CEPAL. Santiago de Chile. Documento en formato pdf. Disponible en http://www.eclac.org/celade/noticias/paginas/7/21237/JSanderson.pdf

Tercera Declaración de Barbados (1983) documento en formato pdf disponible en http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_3.pdf

Trivero, A. (2004). *1712: La gran rebelión de los mapuches en Chiloé*. Ñuke Mapuförlaget. Chile. Documento en formato pdf disponible en http://www.mapuche.info/mapuint/Trivero040700.pdf

3.- Tesis y Trabajos de Investigación

Aránguiz, P. (2003). *Propuesta de uso de conservación de la reserva forestal de la comunidad williche de Weketrumao.* Memoria para optar al título de Ingeniero Forestal. Universidad Mayor. Santiago.

De la Calle, J. (1986). Los Huilliche de Chiloé. Tesis de Titulación. Facultad de Antropología. Universidad Complutense. Madrid.

Muñoz, M. (s/f) *Identidad Williche y no Williche en Chiloé (o Expresiones de la Ideología Williche en Chiloé)*

Muñoz, M. (1991). *El sistema de tenencia de la tierra en la comunidad huilliche de Compu.* Informe de práctica profesional para optar al grado de Licenciado en Antropología. Universidad Austral de Chile. Valdivia.

Muñoz, M. (1996). *El sistema de tenencia de la tierra y su impacto en la identidad étnica del pueblo Huilliche de Chiloé*. Tesis para optar al título de Antropólogo. Universidad Austral de Chile. Valdivia.

Naranjo, S. (1993). *Aproximaciones a las expresiones religiosas contemporáneas de Chiloé. Sincretismo y religiosidad.* Tesis para optar al título de Antropóloga. Universidad Austral de Chile. Valdivia.

Olivera, A. (1995). *Las comunidades indígenas de Chanquín y Huentemó y sus derechos históricos sobre el Fundo Anay: Una reflexión en torno a la costumbre williche.* Memoria para optar al grado de Licenciada en Ciencias Jurídicas y Sociales. Escuela de Derecho. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile

Rojas, G. (2005). *Diagnóstico territorial de la comunidad de williche de Koñimó-Lamekura en la Isla Grande de Chiloé.* Informe de Práctica para optar al grado de Licenciada en Antropología. Universidad de Chile. Santiago.

Urrutia, F. (1992). *La continuidad de la propiedad raíz en una comunidad huilliche de Chiloé: El fundo Coihuin.* Tesis para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Facultad de Derecho. Universidad de Chile. Santiago.

4. Entrevistas

Segundo Armando Llaitureo Manquemilla. Cacique Mayor del Consejo General de Caciques Williche de Chiloé, realizada en la Isla de Kailin, comuna de Quellón los días 15,16 y 17 de enero de 2010.

Zunilda Nauto, comunera de Weketrumao, ex vicepresidenta de la comunidad, realizada en el sector de Nercón, comuna de Castro el día 21 de enero de 2010.

Enedina Guenteo Naguelpani, antigua comunera de Weketrumao, realizada en el sector de Nercón, comuna de Castro, el día 25 de enero de 2010.

Patricia Neún, joven comunera de Weketrumao, realizada en el sector de Nercón, comuna de Castro, los días 21 y 22 de enero de 2010.

Alfonso Quintupurray, werken del Consejo de Caciques, comunero de Inkopulli-Yaldad, facilitador cultural del programa de salud Küme Mognen Rapü, Un Camino al Equilibrio, realizada en el Centro Mapu Ñuke, localidad de Natri Bajo, comuna de Chonchi, el día 29 de enero de 2010.

Moisés Rain, Vicepresidente de la comunidad de Weketrumao, realizada en la sede de la comunidad, sector de Chadmo Central, comuna de Quellón el día 17 de enero de 2010.

5. Registros audiovisuales

Bengoa, José. (Realizador). (2009). Documental *"Huequetrumao: Memorias de una comunidad huilliche de Chiloé"* Proyecto Identidades. Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico. Fondecyt. Chile.

Consejo General de Caciques (Realización). (2009). Video de registro de la exhibición en Weketrumao del documental "Huequetrumao: Memorias de una comunidad huilliche de Chiloé".

6. Documentos del Archivo del Consejo General de Caciques Williche de Chiloé

Carta Abierta del Consejo de Caciques al candidato presidencial Sebastián Piñera Echeñique. (2005)

Carta del Cacique Mayor Carlos Orlando Lincoman a la Presidenta de Chile Michele Bachelet Jeria. (17 de marzo de 2006).

Certificado de personalidad jurídica número 105 otorgada a la comunidad indígena Buta Huapi Chilhué por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. CONADI

Discurso del Cacique Mayor Carlos Orlando Lincoman. Jornada por la defensa de vida de todos los seres de la tierra. (febrero de 1994).

Discurso del Cacique Mayor Segundo Armando Llaitureo Manquemilla. (10 de febrero de 2009).

Decreto Canónico número 6/2003 que confiere personalidad jurídica de derecho privado canónico a la Corporación Consejo General de Caciques Williche de Chiloé. Obispado de Ancud.

Documento manuscrito (s/f). *Parlamento en Asamblea Provincial a Troquines de Chilhue Huapi*

Documento mecanografiado. (s/f). *El Tratado de Tantauco*

Documento mecanografiado (1984). Junta del Futahuillimapu. *Principios y Planteamientos frente a la situación histórica del pueblo huilliche. (reunión realizada los días 18,19,29y 21 de junio de 1984, Osorno)..*

Inscripción Fiscal. Dominio sin título, número 77 del Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Castro. Año 1900.

Solicitud de trámite de inscripción de dominio. Damacio Purán al Conservador de Bienes Raíces de Castro. (17 de agosto de 1898).

Solicitud de protocolización. Pantaleón Raimapu al alcalde de Castro. (25 de mayo de 1882).

Solicitud de inscripción de dominio. Anastacio Catepillán al Notario y Conservador de Bienes Raíces de Castro.(23 de julio de 1898).

Título realengo del potrero de Huildad, entregado a Domingo, Belisario y Polinario Raymapu. (12 de noviembre de 1823).

Título realengo del potrero Coihuin de Compu, entregado al cacique Miguel Inaicheo. (10 de noviembre de 1826).

7. Textos Legales

Código Civil de Chile.

Ley 17.729. Sobre protección de indígenas. Publicada en Diario Oficial del 15 de septiembre de 1972.

Ley 19.253. Ley Indígena. Publicada en Diario Oficial del 5 de octubre de 1993.

Ley de Pesca y Acuicultura. Texto refundido de la Ley 18.892 de 1989.

Ley 20.494. Crea el espacio costero marino de pueblos originarios. Publicado Diario Oficial del 16 de febrero de 2008.

Ministerio de Agricultura. Decreto Ley 2.568. Sobre liquidación de comunidades indígenas. Publicado en Diario Oficial 28 de marzo de 1979.

Ministerio de la Propiedad Austral. Decreto con Fuerza de Ley 1.600. Sobre propiedad austral. Publicado en Diario Oficial del 14 de Abril de 1931.

Presidencia de la República. Decreto Supremo 19 del 18 de enero de 2001. Crea la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato para Pueblos Indígenas.