

Una mirada a la identidad de los grupos Huilliche de San Juan de la Costa	Titulo
Concha Mathiesen, Martín - Autor/a;	Autor(es)
Santiago de Chile	Lugar
U.ARCIS, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, Departamento de Investigación	Editorial/Editor
1998	Fecha
Documento de Trabajo no. 41 (Tesis de Grado)	Colección
Huilliche; Identidad; Grupos étnicos; Pueblos indígenas; Tierra; Violencia; Rituales indígenas; Economía; Chile;	Temas
Doc. de trabajo / Informes	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Chile/di-uarcis/20120927114444/huilliches.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



UNA MIRADA A LA IDENTIDAD DE LOS GRUPOS HUILICHE DE SAN JUAN DE LA COSTA

Documento de Trabajo N° 41

Centro de Investigaciones Sociales (CIS/U.ARCIS)

Universidad de Arte y Ciencias Sociales - ARCIS

Martín Concha Mathiesen

Agosto, 1998, 81 págs.

(Tesis de Grado)

Comentario Preliminar

¿Qué se sabe de los huilliche?

¿Qué idea tienen los chilenos de este pueblo o grupo étnico?

Cuando niño pensaba que los mapuche eran como los *indios* de los westerns, misteriosos, salvajes y mágicos. Pregunté a un adulto que lo sabía todo, pero él dijo con tono sarcástico que los "araucanos" eran "unos alcohólicos ladrones y flojos de los cuales había que apartarse".

Fue un juicio tan drástico que me costó trabajo creerlo, pero los comentarios del resto de los grandes, los profesores de la escuela, etc., rara o ninguna vez contradijeron esa apreciación.

De hecho, aquella historia de 8º. y 1ro. medio siempre habló de la magnificencia española, del progreso que el conquistador trajo a América y de las sangrientas luchas que ganó con dignidad y heroísmo.

¿Alguna vez se dijo que, hasta hace un siglo y medio los huilliche dominaban una vasta región del país?

¿Se conoce que nunca pudieron ser realmente dominados por los españoles, y su derrota verdadera sólo vino con las políticas de colonización del gobierno chileno, en un proceso que les hizo apartarse a las zonas más inhóspitas de la región: la faja cordillerana y costera?.

No es tan extraño que la gente mire entonces con desdén a estos viejos pueblos.

Pero durante los últimos años, en la universidad y hurgando entre los "otros" textos sobre el tema indígena, descubrí que los nuevos antecedentes que ofrece la antropología y la historia moderna muestran un perfil del pueblo mapuche particularmente digno de interés. Es más, el cúmulo de trabajos especializados que existe sobre el tema indígena, en todas las áreas de investigación, necesariamente desemboca en la formulación de un perfil sumamente interesante de los rasgos culturales de la etnia en cuestión; a tal punto, que es hoy en día citada como referencia ejemplar en estudios sociales de distintas partes del mundo.

Podría decirse que ha habido aquí una "campaña de desprestigio" de los pueblos indígenas, en particular del mapuche, que hasta nuestros días replica por los atropellos de los no-indígenas. Pero la verdad no me parece que sea exactamente así.

Desde hace muchos años la comunidad científica chilena abocada a la investigación mapuche conoce los grandes rasgos de este pueblo y es de pleno conocimiento y manejo una información sólida sobre el tema. El grave, gravísimo problema parece ser la ausencia de un interés difusor de dichas materias, con la perspectiva de hacer algo más masivo este conocimiento. Se podría decir, que la gran cantidad de información que existe sobre los indígenas sólo se maneja a nivel de especialistas, con un lenguaje y enfoque analítico crípticos.

Como comunicador, creo entonces que es muy importante plantearse el problema de crear un producto comunicacional efectivo, que proponga alternativas serias y comprensibles de información sobre la identidad indígena.

Características del trabajo

Es muy importante decir, antes que nada, que en ningún caso la proposición de este trabajo tiende a calificar gratuitamente ni en términos reivindicativos la cultura huilliche. Tampoco nos hemos propuesto realizar un registro etnográfico, pues deberíamos someter la investigación a las preguntas propias de tal ciencia. Nuestra expectativa ha sido más bien acercarnos al universo de el o los grupos étnicos de San Juan de la Costa y registrar sus características históricas y presentes, que puedan ser de interés para el público común.

Ahora bien, el objetivo de este trabajo no puede pretender abarcar *todo* el universo huilliche, pues este grupo es numeroso y vive en muy diversas zonas de la X Región. El tema central que se ha elegido es la *situación socio-cultural de los Huilliche hoy*, considerando representativos de este grupo a aquellos que han permanecido cerca de su territorio original y que fueron más difíciles de someter: los huilliche de San Juan de la Costa, región ubicada al oeste de Osorno y al sur del río Bueno.

Las líneas temáticas para definir al grupo en cuestión serán tres: **la tierra, la ritualidad y la violencia**. Estas tres problemáticas han sido y siguen siendo parte de la cosmovisión huilliche, por lo que nos permitirán establecer puntos de comparación —de orden cultural— a lo largo de la historia.

Con la comparación pasado/presente —que ha dado como resultado un cambio socio-cultural profundo— observaremos las problemáticas descritas en función de tres diferentes momentos en la evolución histórica: La Campaña de Figueroa (1793), la actividad misionera (a partir de 1750 aprox.) y la colonización germana y nacional (1850 aprox.). A nuestro juicio, estos acontecimientos son fundamentales para comprender la configuración del perfil actual del grupo huilliche.

Este relato ha sido base para la elaboración de un documental audiovisual —disponible en la biblioteca de la Universidad ARCIS— cuyo objetivo ha sido abordar la situación socio-cultural que manifiestan algunas de las comunidades de San Juan de la Costa, representativamente huilliche.

Para la confección de este trabajo hemos recurrido a fuentes bibliográficas de todas las áreas relacionadas al tema así como a una investigación en terreno realizada en Lafkenmapu Bajo, parte del sector de Plaza Puaicho, en la comuna de San Juan de la Costa, Provincia de Osorno, que correspondió a territorio Junco o Cunco ¹.

Problema

Es una idea generalizada el que los chilenos somos mezcla racial y cultural de naturales y conquistadores europeos. Entonces, ¿por qué la historia tradicional chilena ha omitido reiteradamente la temática indígena en sus crónicas?.

La historia de uso público no repara verdaderamente en la *cuestión indígena*, aunque en sus relatos sobre conquista y colonización española permite que aborígenes locales —en especial los mapuche— cuenten con un cierto protagonismo.

¹ Como veremos más adelante, entre los tres grupos étnicos que habrían configurado el conglomerado huilliche, encontramos a los cunco o junco, que ocupaban la faja costera de lo que es actualmente la X Región.

En contradicción con esto, es sorprendente constatar la enorme cantidad de información que existe sobre el tema, aunque ésta se halla escrita muchas veces en un lenguaje técnico que obstruye la lectura del público común.

La información sobre historia y procesos indígenas, fundamentalmente de la historiografía especializada y otras ciencias sociales, ha situado en un lugar especial para nosotros a los huilliche, quienes han protagonizado episodios singulares de la historia. Estos episodios, tanto como sorprendentes, han sido la base de un cambio socio-cultural profundo para el colectivo huilliche, que a muchos especialistas hace suponer la pérdida total de una identidad étnica.

Aunque sabemos que nuestras reflexiones distan de la acertividad antropológica, como observadores cotidianos de la realidad creemos que el grupo huilliche posee una especificidad que lo define, incluso, de sus parientes más cercanos, los mapuche. Esta definición podrá ser observada en muchas expresiones socio-culturales que plasmaremos a lo largo del trabajo.

Para abordar la investigación de los rasgos que caracterizarían esta identidad, es necesario identificar y describir algunas instancias relativas a la cosmovisión de la etnia o grupo en cuestión y los procesos históricos que las han transformado.

A partir de esta estructura de investigación y descripción podremos identificar a los grupos huilliche actuales como sujetos reales, cuya cultura es resultado de procesos históricos también reconocibles. En la medida que esto sea efectivo, se habrá avanzado un poco más en la tarea de sacar del ámbito de la superchería la identidad de ésta y muchas otras agrupaciones étnicas.

INDICE	PÁGINA
CAPÍTULO I.....	7
Antecedentes Históricos Preliminares.....	7
I.a.- Introducción.....	7
I.b.- Territorios y economía huilliche.....	9
I.b.1.- San Juan de la Costa.....	11
I.c.- La sociedad huilliche tradicional.....	13
I.d.- La violencia.....	15
I.e.- La tierra.....	20
I. f.- Ritualidad.....	22
I.f.1.- El Abuelito Huenteao.....	24
CAPÍTULO II.....	.27
Los Grandes Procesos.....	27
II.a.- Introducción.....	27
II.b.- Valdivia y Chiloé separadas por el futahuillimapu.....	28
II.c.- El alzamiento de 1792.....	32
II.d.- Campaña de Figueroa y tratado de 1793.....	33
II.e.- Actividad de las misiones en el Futahuillimapu.....	36
II.f.- La colonización del Futahuillimapu.....	42
CAPÍTULO III.....	46
Antecedentes de la Actualidad.....	46
III.a.- Introducción.....	46
III.b.- De los llanos a la cordillera.....	47
III.c.- La economía actual de los huilliche de San Juan de la Costa.....	48
III.d.- ¿Y la violencia?.....	.50
III.e.- ¿Y la ritualidad?.....	55
CONCLUSIONES.....	58
BIBLIOGRAFIA.....	.63
ANEXOS.....	66
Anexo - 1	
Extractos del diario Austral de Osorno sobre los actos anuales en memoria del Tratado de las Canoas.....	.66
Anexo - 2	
Plan de Manejo de Bosque Nativo De Juana María Panguinamún y familia.....	67

Anexo - 3

Entrevista a Gregorio Catrilef, Lonco comunidad Aucapán..... 69

Anexo - 4

Extracto de nota informativa sobre la muerte de Max Elzel
relativa a hechos de usurpación de tierras en San Juan de la Costa..... 73

Anexo - 5

Nuestro registro del nguillatún..... 74

CAPÍTULO I

Antecedentes Históricos Preliminares

I.a. Introducción

Eugenio Alcamán dice que :

"Los hispanos denominaron huilliche (guyliches) simplemente a la población indígena que habitaba desde el río Toltén al sur. El etnólogo anglo-chileno Ricardo E. Latcham sostiene que este término huilliche surgió luego de la refundación de Valdivia a mediados del siglo XVII para identificar a los indígenas que residían en las inmediaciones de los establecimientos españoles de aquella entonces jurisdicción colonial. Más exactamente, los hispanos emplearon el término para referirse a la población localizada en las zonas de los llanos o huillimapu, donde precisamente habían sido levantados algunos establecimientos misionales y militares (Alcamán; 1993: p.64).

El problema de lo que hace que un grupo étnico sea tal o cual es lo que en antropología se llama etnicidad. Sin embargo, muchas escuelas han planteado fórmulas y rangos de etnicidad diferentes. Esperemos que todas ellas lo hayan hecho en la búsqueda de una herramienta verdaderamente útil para identificar diferentes culturas y no sólo con fines puramente dogmáticos.

Hoy día existe una serie de prerrogativas técnicas, basadas en la metodología etnográfica, para categorizar acerca de grupos étnicos y culturales. En particular, el tema de la especificidad es fundamental. Un grupo étnico se diferencia de otro por la especificidad de su estructura religiosa, social, económica, dialectal, territorial, etc. Pero no en particular por cada una de estas instancias culturales, puesto que dos grupos pueden compartir la especificidad de casi todas ellas y sin embargo ser absolutamente diferentes. Esto se debe a que la conjugación de esas instancias culturales es lo que, por último, definiría la identidad étnica.

Para la escuela historicista de Franz Boas ², el tema de la etnicidad tiene que ver con que, aunque dos culturas pueden ser similares en muchos de sus ámbitos, la especificidad de ellas radica en sus procesos históricos particulares.

En arqueología la discusión sobre la etnicidad resulta ser aún más complicada, porque no cuenta con fuentes vivas para determinar la etnicidad sino más bien, con cultura material. En el trabajo de Cantarutti sobre este tema y el uso de la cerámica, se revela un aporte de J. Sackett, que debería ser extendido a la antropología en general: el concepto de variación isocréstica (equivalente en uso), para decir que existe más de una manera de lograr el mismo objetivo y que la opción por una de ellas al desarrollar una actividad, estaría dictada por la tradición tecnológica (cultura) que define etnicidad. (Cantarutti; 1995: p. 4)

En antropología existe, a este respecto, la oposición entre estudios sociales y estudios culturales (formulada por Evans - Pritchard). Los primeros, tienden a identificar y comparar las funciones

² Franz Boas (1858-1942), Antropólogo alemán, especialista en culturas indígenas americanas que tuvo una gran influencia en Estados Unidos. Su trabajo fue criticado por falta de integración, aunque su énfasis en los hechos por encima de las interpretaciones reflejaba una amplia reacción contra las muy generalizadas teorías de la evolución cultural que estaban de moda durante el siglo XIX.

sociales de las prácticas culturales; los segundos, pretenden describir en su especificidad los componentes culturales de un sistema social determinado. (Evans - Pritchard, 1950). Esta oposición posee como correlato la oposición entre funcionalismo y culturalismo propuesta por Franz Boas.

Para los primeros conquistadores que avistaron el Futahuillimapu, en el siglo XVI, probablemente el problema de la especificidad étnica era un poco más simple.

Si observamos la afirmación de Alcamán con que comenzamos este capítulo, la determinación étnica "huilliche" —los indígenas del sur del Toltén— estaría más vinculada a su ubicación geográfica que a sus rasgos culturales.

Probablemente los indígenas de las inmediaciones de Valdivia eran vistos de manera general, puesto que eran ellos sumamente hostiles y habitaban una región muchísimo más inhóspita que sus parientes del norte.

Obviamente, estos huilliche no estaban infinitamente al sur sino hasta los límites de otras culturas conocidas, como la chona, la kawaskar, etc. Entendiendo así las cosas, los huilliche eran uno o varios grupos étnicos que fueron denominados a la usanza indígena más conocida, la mapuche, puesto que estaban, inmediatamente, al sur de "La Araucanía"; o eran, en efecto, una extensión hacia el sur del pueblo mapuche³.

Hoy en día, la mayoría de los investigadores coinciden en la segunda hipótesis, aunque no existe una investigación permanente respecto del origen de este grupo. Más aún, en una de las zonas en que, en forma más notoria, se mantiene el legado huilliche antiguo, los propios comuneros prefieren autodenominarse "mapuche".

Si aceptamos esta tesis creemos poder hacernos algunas preguntas:

- 1.- ¿Por qué hubo una delimitación territorial tan específica para identificar a un grupo indígena?.
- 2.- Si estos huilliche eran los indígenas de las inmediaciones de Valdivia, ¿por qué el límite norte se adentraba en terrenos tan peligrosos para los hispanos (el Toltén, en plena Región de la Araucanía)? De ser una definición de los conquistadores, ¿no sería más coherente situarlos directamente a la altura del río Valdivia, por ejemplo?.

A nuestro parecer, puesto que la Araucanía era un territorio amplio, muy poco conocido e inseguro para los hispanos, es muy probable que esta delimitación no fuera gratuita. Esta, más bien, pudo tener relación con referencias de los propios indígenas a las tribus locales, o sistemas de grupos de la zona, lo que constituiría una autoidentificación étnica.

Observemos además que, al margen de la denominación que se les dio para identificarlos, los "huilliche" manifestaban características culturales específicas, como el lenguaje, que era (y sigue siendo) una variación dialectal del mapudungún (mapuche)⁴, así como sus ritos, sistema económico, organización social, ecosistema, etc. El niguillatún, por ejemplo, se desarrolla en forma

³ Probablemente es desde esta óptica que se tiende a afirmar que los huilliche habrían sido los mapuche del sur (gente del sur), es decir, no una etnia en particular sino una variante de un pueblo, sujeta a las condiciones de su entorno.

⁴ El dialecto o variación dialectal de los huilliche es denominado Tsesungún.

inversa al que practican los mapuche del norte, es decir, la posición del líder, los puntos de entrada y de salida, la dirección en que se hace la rogativa, etc., se desarrollan hacia puntos cardinales que serían considerados negativos, según la cosmovisión de los parientes del norte.

Si reiteramos la problemática de etnicidad en este punto y aplicamos la idea del estilo revisada al principio de esta introducción ¿no podríamos acaso traducir las variaciones rituales, dialectales, económicas y sociales huilliche, como variaciones isocréticas de instancias culturales compartidas entre mapuche y huilliche?.

Además, luego del proceso de enfrentamiento con los conquistadores y del de pacificación en manos del gobierno nacional, ¿no ha llegado a ser el grupo huilliche significativamente distinto de los mapuche de la Araucanía?. ¿Puede ser observada la especificidad de un grupo a partir de las consecuencias del proceso histórico?.

Por el momento, los orígenes huilliche permanecerán bastante ocultos. No es nuestro afán tratar de rescatarlos ni afirmar su especificidad, aunque sí consideramos relevante establecer el alcance de sus singularidades culturales así como la necesidad de investigar sobre sus orígenes.

En esta primera parte del trabajo, esperamos poder dar cuenta de algunas de las principales características de lo que fue el grupo huilliche primitivo.

1.b. Territorios y economía huilliche

Los huilliche ocupaban el territorio comprendido entre la Cordillera de los Andes y el mar, desde el río Toltén hasta el Seno de Reloncaví (Silva; 1983: p. 31). Todo aquello era llamado Futahuillimapu o Grandes tierras del sur (Alcamán, 1993; p. 54).

En tiempos más o menos recientes, quizás durante la primera mitad de este milenio, el territorio huilliche se extendió a la Isla Grande de Chiloé e islas adyacentes, en particular en la zona del bordemar (Molina - Correa; 1996: p.13), desplazando a las tribus de chono residentes.

Se presume que los huilliche se dividían en tres grupos: los Cunco, ocupando la faja costera y los valles precordilleranos de la Cordillera de la Costa; los huilliche llanistas, que se hallaban en los llanos y los huilliche serranos, en la precordillera de los Andes (Alcamán; 1993: p. 65).

Existe la tesis de que los huilliche serranos surgieron de la fusión entre los puelche y los huilliche que escapaban de las expediciones esclavistas de los españoles. Estos huilliche habrían sido a su vez influenciados culturalmente por aquellos mapuche que escapaban de la guerra del norte, en la zona fronteriza.

El territorio huilliche serrano albergaba diversidad de accidentes geográficos que resultaban fundamentalmente propicios para su seguridad frente a las expediciones españolas (Alcamán; 1993: p. 67). Sus asentamientos estaban relacionados a los lagos y las cuencas de los ríos.

El asentamiento en los lagos posibilitaba además el comercio con otras etnias de ultracordillera. Al respecto, es revelador el caso del lago Ranco, cuyas riberas fueron habitadas por indígenas desde tiempos anteriores a la Conquista. Las agrupaciones huilliche que vivían en este sector y en las islas ubicadas al interior del lago, practicaban tanto la agricultura y la ganadería como la pesca y la

recolección de especies. Aprovechaban también el paso cordillerano para ir a intercambiar productos con los pehuenche y/o huilliche de la otra banda. (Vergara; 1991: p. 35)

Los llanistas, en la zona intermedia, basaban su economía en la horticultura y la ganadería *"con niveles reducidos de rendimiento y productividad, acompañada de la caza y recolección de alimentos"* (Alcamán; 1993: p. 66).

Horacio Zapater señala que la zona de Valdivia estaba densamente poblada a la llegada del hispano y que el cultivo de la tierra constituía la base de su alimentación y economía. Asimismo, el autor mencionado refiere las notas del cronista Gerónimo de Bibar ⁵ según las cuales *"sembraban los indios maíz, frejoles y papas"*. (Zapater; 1978: p. 90)

También la crianza de auquénidos alcanzaba hasta Ancud y más tarde fueron también incorporadas otras formas de ganadería. Según las crónicas, cada indígena llegó a poseer hasta ocho ovejas, mientras que los **lonko** contaban hasta veinte.

Aparentemente, el sector huilliche llanista se abastecía además con productos marinos que intercambiaban con los Cunco (habitantes de la faja costera) o que extraían en forma temporera, durante sus viajes al mar.

Cita Zapater a Mariño de Lobera ⁶ diciendo que Valdivia *"...es la ciudad muy regalada de pescado; y no menos de mucho marisco, que sacan los indios entrando doce brazadas debajo del agua"* (1978: p. 91)

En la extensión general del Futahuillimapu, lo común era el intercambio, es decir, los grupos relacionados a la costa trasladaban sus productos al interior.

"Los grupos de la costa tenían el acceso a recursos marinos complementados con la agricultura y la ganadería, (...) Dichas comunidades practicaban un activo intercambio anual de especies marinas por productos agrícolas con comunidades del valle central y de la cordillera" (Vergara; 1991: p. 35)

Esta íntima relación de los cunco o juncos con el océano, probablemente se debía a las precarias aptitudes productivas del suelo que habitaban.

⁵ Gerónimo de Bibar "nació en el territorio de Burgos, posiblemente en Vivar, hacia 1525. Fue un niño educado por los frailes jerónimos; pasó a América a la edad de 14 años y se enroló con Pedro de Valdivia en 1548, como simple soldado. En 1558 lo encontramos en Santiago, declarando en favor de Francisco de Villagra; luego su figura se pierde para los estudiosos. Sabemos también que en este año terminó su Crónica, que fue reconocida por el gran cronista del siglo XVII, padre Diego de Rosales. Igualmente la conoció en España Antonio León Pineldo, en 1629. Posteriormente los manuscritos quedaron olvidados y sólo en 1966 se publicó en Chile esta crónica del siglo XVI." (Orellana;1994: p. 201)

⁶ Pedro Mariño de Lobera nació en Pontevedra (Galicia), España, en 1528. Murió en Lima en 1594. Hijo de Hernán Rodríguez de Lobera y Rivera y de Constanza Marina Mariño de Soto Mayor. En 1545 llegó a América y se estableció en la ciudad de los Reyes, Perú. Llegó a Chile en 1552 atraído por su afición a las acciones de armas. Acompañó a Pedro de Valdivia en todas las incursiones al sur del país, distinguiéndose en las desproporcionadas batallas en las que los españoles se batían contra tropas indígenas que los superaban en número. Posteriormente, peleó al lado del gobernador Rodrigo de Quiroga y con García Hurtado de Mendoza. Fue corregidor de la ciudad de Valdivia en 1575. Escribió unos apuntes con el título de Crónica del reino de Chile, los cuales se publicaron tres siglos después de su muerte, en la colección de Historia de Chile de José Toribio Medina. Se casó con Francisca Miranda.

Esta facción o sub grupo huilliche ocupaba la cordillera de la costa desde el río Bueno hasta la desembocadura del Maullín (Alcamán; 1993: p. 65), 20 km. al norte de lo que sería Carelmapu, uno de los primeros fuertes de avanzada que estableció el conquistador para conectar Valdivia con Chiloé.

El territorio cunco

"no tiene sino tal cual pampa o llano pequeño, los demás son bosques espesos, con árboles tan gruesos y altos que ponen miedo (...). Las guaridas que tienen los indios en estos bosques son muchas y muy seguras y tal, que ellos mismos, conociendo esto mismo, cuando alguno se refugia en ellas ya dejan de buscarlo, aunque sea su mayor enemigo. Asimismo, tiene infinitos pantanos, caminos estrechos y malísimos, muchos arroyos, ríos aguas y lluvias (...)". (Alcamán; 1993: p. 65)

Hoy en día, gran parte del territorio de esta faja costera se mantiene virgen, sin redes viales ni asentamientos urbanos. A excepción de las caletas de Maicolpué, Bahía Mansa y Pucatrihue, cuya actividad se basa en la conexión caminera que sostienen con Osorno, todas las demás caletas son villorrios poco poblados que sólo se conectan con la civilización por vía marítima. También es posible alcanzar estos villorrios atravesando la espesura de la Selva Valdiviana, pero el riesgo de perderse o hundirse en los barrizales es permanente, tanto en invierno como en verano.

1.b.1. San Juan de la Costa

Una parte importante de lo que comprendía el territorio cunco es la zona que hoy se denomina San Juan de la Costa. Esta región ha llegado a ser el espacio total en que habitan actualmente las poblaciones huilliche del continente, tras doscientos años de contacto con los no huilliche.

Al hablar de San Juan de la Costa debemos señalar que existen varias entidades diferentes, vinculadas a esa misma zona, que llevan el mismo nombre.

1.-La misión católica de padres capuchinos, instalada a unos 20 km. al noroeste de Osorno también es llamada de San Juan de la Costa. Esta misión fue fundada a comienzos del siglo pasado, en 1806, bajo la protección de San Juan Bautista y cuando llegaron los capuchinos a Chile no contaba con permanencia misionera estable. *"El 14 de enero de 1849 el padre Francisco de Sássari tomaba bajo su responsabilidad esta estación; permaneció en ella hasta el día de su muerte, en noviembre de 1872"* (Uribe; 1988: p.. 210).

2.-A su vez, existe la delimitación geopolítica nacional de la comuna de San Juan de la Costa, recientemente establecida e inserta en la provincia de Osorno.

3.-Por último, los antropólogos Daniel Quiroz y Luis Olivares han preferido utilizar otra categoría para identificar esta región. A su parecer, se ubica inmediatamente al oeste de Osorno y al sur de Río Bueno, cuenta con una superficie aproximada de 40.000 km² y es habitada por unas 20.000 personas, la mayoría de ascendencia indígena. (Quiroz - Olivares; 1987: p. 16)

Para ellos, existe una dimensión ecológica definitoria de la cultura y en ese sentido hacen referencia a las peculiaridades de San Juan de la Costa:

“Biogeográficamente, San Juan de la Costa pertenece a la llamada Selva Valdiviana costera, que se extiende desde los 40° hasta los 42° latitud Sur, parte importante de la ecorregión del bosque pluvial costero persistente” (Quintanilla, 1983: 123-133). Su relieve corresponde a un cordón costero, orográficamente muy despedazado, formando verdaderos paños o jirones de relieve segmentados por los ríos costeros (Börgel, 1983: 121). El cordón es de baja altura, sobrepasando raramente la cota de los 600 m.s.n.m y se lo conoce como Cordillera Pelada (Börgel, op. cit: 122). Pese a su escasa relevancia orográfica funciona como biombo climático, atenuando el efecto húmedo de los vientos del oeste y favoreciendo el predominio de los secos vientos sureños en los sectores de La Unión, Río Bueno, Osorno y Río Negro (Börgel, op. cit: 122; Cfr. Romero, 1985:88). La región, en su conjunto, está caracterizada por un clima donde predominan los vientos del oeste cargados de humedad con precipitaciones de más de 2.000 mm. anuales y temperaturas oceánicas frescas que se enfrían notoriamente a medida que se avanza hacia el sur (Quintanilla, op. cit.: 126). La temperatura media anual en la zona de San Juan de la Costa bordea los 11° (Romero, op. cit: 208). (...) el tapiz vegetal muestra una gran densidad y exuberancia. (1987: p.. 16)

A estos parajes fue a parar la mayor parte de la población indígena que sobrevivió a la campaña represiva española (1792-1793), concluida con un tratado de paz ⁷, y a la llegada de colonos alemanes y nacionales a mediados del siglo pasado. Por tanto, éste es uno de los reductos huilliche que con mayor certeza podemos denominar como tal.

Aunque este trozo del territorio nacional no sea más que una décima parte del total de tierras que ocupaba este grupo indígena, San Juan de la Costa es una zona que ha albergado desde tiempos inmemoriales la existencia huilliche. En un principio fueron sólo los Cunco y hoy en día alimenta a familias y comunidades descendientes también de llanistas y serranos y es testigo de rituales y formas de vida que se pensaban extintos.

Namun Lahual, Neipán, Aucapán, Neipán Imilmaqui, son algunas de las comunidades legalmente establecidas en esta comuna. Todas ellas surgieron como resultado del acuerdo de 1793, aunque no antes de comenzar el siglo XIX y haber sido afianzada la Independencia.

Para asegurar a los indígenas la tenencia de sus territorios, *"la corona española estableció un sistema muy complejo de protección y relación entre españoles-mestizos y grupos indígenas. Los funcionarios de la corona para atender a los indígenas se denominaban Comisarios de Naciones, Capitanes de amigos, Capitanejos, Lenguaraces o Lenguas"*. (Bengoa; 1996: p11)

Pero los conceptos contenidos en el tratado de las Canoas no se verán representados en los acontecimientos que más tarde sobrevivieron, cuando el recién nacido gobierno de Chile se haga cargo de la situación territorial huilliche.

⁷ El tratado de paz fue firmado en Septiembre de 1793. Encina precisa que este acuerdo fue suscrito durante el parlamento encabezado por el gobernador O'Higgins y lonkos huilliche, entre el 9 y el 11 de septiembre del año señalado.

Desde comienzos del nuevo sistema de gobierno independiente, Chile fundó su jurisprudencia considerando elemental el concepto de **uti possidetis**. Según esta cláusula, los acuerdos limítrofes suscritos con otras naciones durante la colonia serían respetados por el nuevo gobierno de Chile.

Según José Bengoa, el sistema fronterizo se mantuvo intacto después de la Independencia. El autor asegura que *"este es el origen de la propiedad huilliche hasta el día de hoy, que como se ve tiene en las leyes y tratados de la Colonia, reconocidos después por el Estado Chileno, su origen"*. (Bengoa; 1996: p. 11)

De cualquier forma, fue la actual zona de San Juan de la Costa donde se fundó el territorio del nuevo huilliche. Un lugar que se delimitó con la derrota ante el hispano y donde se inició la transformación definitiva de su cultura. Por cierto, tierras tan inhóspitas —las más pobres de toda la región de Los Lagos— que han dado *"los índices de analfabetismo y desnutrición más elevados del país"*. (Quiroz - Olivares; 1987: p. 17)

Por fortuna, en este sitio es todavía posible descubrir comunidades apartadas que practican algunos rituales de antaño y que aún manifiestan como parte de su imaginario las mitologías de los antepasados.

I.c. La Sociedad Huilliche Tradicional

En general, se reconocerían dos tipos de gobierno distintos en la evolución de las sociedades: el primero, que puede ser llamado sociedad, se basa en las personas y las relaciones puramente personales; y el siguiente, que puede ser considerado estado, se basa en la propiedad y el territorio. (Balandier; 1969: p.15)

Aparentemente, la sociedad huilliche se hallaba en el primero de los dos estadios o por lo menos en una transición temprana entre estos dos estadios, ya que manifestaba un orden basado en relaciones personales, como el linaje.

Balandier define :

"Los linajes están fundados en los hombres que, situados dentro de un mismo marco genealógico, se sujetan a un mismo y único tronco. Según sea el número de generaciones afectadas (profundidad genealógica) varía su extensión de la misma manera que el número de los elementos (o "segmentos") que las componen". (Balandier; 1969: p.63)

Alcamán sostiene que la sociedad huilliche se fundaba en lo que se denomina una organización segmental, o sea, dividida en grupos multifamiliares *"que conformaban unidades de residencia y patrimonio en una zona determinada explotando recursos estratégicos"*. (Alcamán; 1993: p. 75) Este tipo de sociedad posee la particularidad de que los segmentos primarios, en principio, producen lo que necesitan y sólo necesitan lo que producen (autarquía). Cuando no es posible sostener este equilibrio el grupo se separa del linaje de origen o el sistema se adapta políticamente. Sin embargo, esta autarquía no es total pues existe el intercambio de productos y mujeres entre grupos emparentados.

La unidad básica de este sistema era llamada **muchülla**, el grupo local de parientes constituido por un número determinado de **katan** (hogares) emplazados en un sector y abocados a la explotación de sus recursos. (Alcamán, 1993: p. 65) La autoridad de estos grupos locales de parientes era ejercida por un **lonko**.

En una subdivisión más amplia de la sociedad huilliche habría existido otra instancia llamada **cabí**. Según Zapater los cabíes surgían de la unión de los **muchüllas** (Zapater señala "**machullas**") y tenían, a su vez, un superior (**lonko**).

Probablemente, es a este nivel de la división social y política huilliche a la que Alcamán denomina agrupaciones zonales, que serían un conjunto de diversidad de linajes que comparte un vínculo social y político en un territorio común y bajo la dirección de un **lonko** "principal".

"Los españoles llamaban a estas agrupaciones zonales o conjunto de "cabezas principales" como "gobiernos". (Alcamán, 1993: p. 65)

A su vez, Bibar dice en sus crónicas que *"estos indios de esta provincia tienen este orden: que tienen un señor que es un **levo**, siete o ocho **cabís** que son principales, y estos obedecen al señor principal"*. (Bibar, 1987; p.169)

El **levo**, habría constituido, según Zapater, una unidad militar cuyos integrantes estaban sometidos a estrictas obligaciones respecto de la guerra.

"Si alguno de los miembros no cumplía sus obligaciones bélicas era condenado a muerte y privado de sus bienes" (Zapater; 1978: p.94)

Bajo este orden, la vida huilliche transcurría en torno al tema de la supervivencia, cuando menos en el nivel más básico de la sociedad (la familia).

La vivienda huilliche era similar a la **ruca** de los Mapuche y normalmente se construía a orillas de algún río o estero

"(...) eran grandes y altas, los techos eran de chupones que iban apretados con varas y amarrados con voqui en las puntas y al medio y las paredes de tablones labrados éstos iban parados y juntos y la puerta también la hacían de tablones que iban pegados al tingle (...) y en la parte de arriba de la casa tenía un segundo piso que era el suegrado donde guardaban sus papas o lo que cosechaban en el verano y al medio de la casa estaba el fogón". (Alcamán; 1995: p.4)

Según registros de la tradición oral, el abastecimiento alimenticio era responsabilidad del hombre, tanto en el campo como con los animales o el mar, aunque en ello podía colaborar toda la familia.

"En los tiempos que llegaba la siembra si el hombre no tenía quien le ayude en el barbecho a guiar bueyes, lo hacía la mujer". (Alcamán; 1995: p.5)

Las labores de la mujer, sin embargo, estaban más bien relacionadas a la vestimenta y el mantenimiento del hogar y los hijos.

En lo que a vestimenta se refiere, según Zapater, los huilliche vestían a la usanza mapuche de más al Norte. Filomena Maripán, en tanto, señala que —en el pasado que ella vio— las ropas eran de lana, pantalones, vestidos, fajas, chales, etc., y que los zapatos eran de cuero de animal seco que le pasaban unas correas. También —señala— se usaban como abrigo unas pecheras de pellejo de cordero así como con medias de lana que calzaban de a dos pares a la vez. (Alcamán; 1995: p.1-2)

Es muy poco lo que se sabe respecto a la distribución de las tierras de trabajo y definición de las funciones de los **lonko**, así como acerca de algún tipo de transmisión del poder en épocas pretéritas. Sólo una vez que se estimula el intercambio entre hispano-criollos y huilliche es posible conocer algo más, por los registros que de este contacto surgen. Pero, a esas alturas, el impacto del encuentro entre ambas culturas ya ha provocado cambios muy profundos entre los indígenas, de modo que lo que se narra sobre aquellos días no es necesariamente la imagen pretérita del grupo en cuestión.

I.d La Violencia

Antes que nada, nos parece apropiado hacer la distinción entre dos categorías de violencia: a) la que tiene relación con lo inconsciente (con la forma de percibir ciertos fenómenos) y b) la que tiene que ver con la conciencia de los actos así como con el sentido común, que es un concepto cultural.

"El término violencia se aplica generalmente para caracterizar todo hecho que altera o rompe con las legítimas expectativas de armonía de un individuo. (...) Consideramos relevante (...) distinguir entre la violencia "inconsciente" —típica de la naturaleza— y aquella mediatizada por la voluntad. (...) (que es) asignable —con certeza— únicamente a la especie humana y cuya manifestación se inscribe en la conducta cultural". (Concha; 1996: p. 1)

Entendiendo el fenómeno en el plano de la voluntad, los huilliche habrían vivido en una situación de violencia que podría ser considerada, incluso, como un distintivo cultural.

Las guerras internas y —por sobre todo— el odio hacia el hispano, configuraron una idea del huilliche que se extendía por toda la región. Alcamán recoge, a modo de ejemplo, la siguiente narración de la época:

"Esta es la misma causa (la unidad huilliche) de sus recíprocos afectos en el odio heredado contra los españoles, como precepto de esta nación aborrecerlos entrañablemente i tenerlos siempre por capitales enemigos, pues aunque la decadencia en que se hallan, el beneficio e interés que les resulta de nuestro trato i comercio, i el temor que tienen de nuestras armas, los contenga a no declararse enemigos i finjirse amigos, siempre están pendientes de un acaso para procurar nuestra ruina i usar de sus cautelas (...)". (Alcamán; 1993: p. 74)

¿Pero corresponde esta hostilidad simplemente a la condición guerrera que mitificaran reiteradamente los españoles?

Podemos arriesgarnos a decir que no, que esta narración, en su contexto, además da cuenta de un estado de violencia social latente y tácito.

¿No era quizás una forma de ver la realidad?

Como dijimos, aparentemente los huilliche vivían en un estado de violencia permanente, tanto interna —entre las parcialidades huilliche— como hacia la amenaza hispana.

Según cita de Alcamán:

"Estos huilliches tienen distinción porque unos son vagabundos (...) y otros viven en ranchos. Unos y otros son feroces y bárbaros sin trato con los españoles". (1993: p. 67)

Es posible que muchas de estas referencias históricas no sean sino el reflejo de una justificación —prolongada por más de 200 años— para la infructuosa empresa hispana de unir por tierra a Valdivia con Chiloé, asunto que veremos más adelante. Pero ello no niega una condición cultural de beligerancia permanente de las tribus huilliche.

Veamos en los hechos.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, los huilliche habrían vivido en una situación de guerras internas permanentes, al menos el grupo de la región septentrional del Futahuillimapu.

Una clara manifestación de estas guerras internas queda expuesta cuando, en abril de 1758, los huilliche de la agrupación zonal de Río Bueno piden a las autoridades de Valdivia que se instale un fuerte en su jurisdicción para defenderles de sus enemigos los cunco, los huilliche de los llanos de Osorno y los serranos⁸.

Alcamán considera que, a su vez, con esta solicitud los hispanos vuelven a considerar la posibilidad de refundar Osorno y conectar las plazas de Valdivia y Chiloé.

Parece claro que éste haya sido en realidad el propósito de las autoridades de Valdivia, aunque es también razonable pensar que el método para este efecto no sólo haya sido el asentamiento con fuertes hacia el interior del Futahuillimapu, como propone Alcamán. También podría haber sido la desarticulación de lo que, a nuestro juicio, eran equilibrios propios de la guerra entre indígenas.

Bajo la premisa de que "dividir es gobernar", los españoles habían implementado, desde los primeros días de la conquista de América, una estrategia de penetración y desarticulación de los grupos guerreros locales, aprovechando las diferencias internas para aliarse a uno de los bandos en conflicto. Nos permitimos recordar, por ejemplo, parte de la conquista de México en que los hispanos buscaron y encontraron el apoyo de los Tlaxaltecas para enfrentar y derrotar a Moctezuma. Asimismo, en Copiapó, Almagro interfiere en una disputa entre dos caciques, apoyando a uno de ellos para acrecentar su autoridad (Barros Arana, 1884).

En el Futahuillimapu esta táctica no habría dado finalmente resultados pues veremos que, en 1792, las agrupaciones zonales del sector septentrional se unen para enfrentar la amenaza de una penetración hispano-criolla.

⁸ Alcamán cita una Carta de Juan Antonio Garretón al gobernador de Chile, fechada 21 de marzo de 1763, en la cual se señala que los huilliche mencionados pidieron "auxilio de españoles que los sostuviesen contra las incursiones de sus enemigos los juncos, ofreciendo tierras en que poblarse y demandando misioneros que los doctrinasen".

Otro tanto acerca de la beligerancia de nuestro grupo queda de manifiesto en las malocas⁹ que asolaban las ranchas bonaerenses, las cuales en su mayoría eran organizadas y dirigidas por bandas de huilliche. Estas malocas abastecieron de ganado por más de un siglo a las etnias de la región y es probable que, además, buena parte de ese ganado haya sido comercializado en la ciudad de Valdivia.

Según Leonardo León, *"Durante el siglo XVIII los épicos guerreros de la Araucanía se convirtieron en maloqueros"*. (León; 1991: p. 65).

Efectivamente, en la segunda mitad del siglo XVIII los huilliche ya no sólo manifiestan sus cualidades en el campo de batalla, además extienden su quehacer a las estancias fronterizas y cercanas a Buenos Aires, robando ganado y asolando campos.

A partir de 1750, la identidad de los maloqueros comienza a ser más definida. Así, por estas fechas se comienza a hacer mención a "los indios de Chile", así como a tehuelche y pehuenche.

Pero es durante el ciclo maloquero 1760-1780 en que

"(...)el nombre genérico de "indios de Chile" fue reemplazado por huilliches y llanistas (...)"(León; 1991: p. 68).

León señala que, aunque los pehuenche, auca y tehuelche participaban de las malocas contra la zona bonaerense, el grupo huilliche fue el que, de un modo sistemático, persistió en el robo de ganados hispano-criollos en esa región, a pesar de las dificultades consecuentes de la situación general entre indígenas y conquistadores. (León; 1991: p. 70)

Otro punto más, que puede ser significativo al momento de dar cuenta de esta condición tan beligerante del huilliche, es lo que ocurre durante la junta general de los **lonko** independientes del gobierno de Valdivia. Allí, las cabezas huilliche reunidas *"ofrecieron primero morir que rendirse, ni desamparar sus tierras, porque tenían noticias de que los españoles de Chiloé salían en solicitudes de estos otros españoles (de Río Bueno), y poblar primero Osorno"*. (Alcamán; 1993: p. 71)

En resumen, los huilliche manifestaban, como sus vecinos del norte (los mapuche), una actitud bélica que le significó el reconocimiento como enemigo peligroso de la empresa española, mantuvo la seguridad del Futahuillimapu durante dos siglos y le animó en la empresa maloquera. Pero, a la vez, esta violencia da cuenta de una condición que habría tenido proyecciones hacia el interior de la sociedad.

Según Alcamán, *"las guerras intestinas o malocas manifestaban las condiciones intrínsecas y permanentes de la naturaleza de la sociedad mapuche-huilliche"*. (Alcamán; 1993: p. 75)

⁹ En este caso, León considera la maloca como una "nueva guerra del malón" (ya no la guerra heroica de antaño contra el español), consistente en asaltos sorpresivos, de corta duración y altamente destructivos, destinados a capturar el ganado vacuno y caballar de las estancias y propiedades, instrumentos de hierro y mujeres que residían en los pueblos y villorrios de las fronteras". (León; 1991: p. 65)

Estas guerras habrían tenido su origen en la resolución de las dificultades económicas mediante el uso de la violencia. Sin embargo, los huilliche no parecían vivir en una situación de miseria. Por el contrario, las condiciones aparentes de la población huilliche manifestaban una economía no de subsistencia sino de abundancia.

En este sentido, podemos observar la actividad maloquera en Argentina, cuyo botín, enormes cantidades de ganado, claramente no eran para el simple sustento de la comunidad. También podemos atender a la ritualidad —que más adelante revisaremos en detalle— que muestra, por ejemplo, la ceremonia del **nguillatún** como un ritual que requiere grandes cantidades de alimentos, los que se ofrecen a la rogativa y luego se reparten entre la comunidad asistente.

La tesis de Alcamán es que estas guerras intestinas surgen como un medio de resolución de la contradicción entre una economía doméstica (producción a nivel de grupo parental y sólo para el consumo) y una economía pública (caracterizada por la formación de excedentes que se destinan a instituciones sociales, como la del nguillatún). O sea, el tránsito de lo que Alcamán considera una organización fundamentalmente social a otra estatal.

Al respecto, Marshall Sahlins¹⁰ sugiere que una economía doméstica pasa a una pública cuando los grupos locales de parientes en pueblos cazadores-recolectores y horticultores, satisfacen sus necesidades trabajando por debajo de sus posibilidades objetivas.

Este autor sostiene que las tribus son un estado de la evolución cultural. Estas *"cedieron el paso a culturas más avanzadas a las que llamamos civilizaciones. Pero la civilización no es un adelanto sobre la sociedad tribal simplemente en razón de su poder dominante. La civilización es un adelanto en organización, una transferencia cualitativa del tipo cultural. En sus términos más amplios, el contraste entre la tribu y la civilización es el de la guerra y la paz. Una civilización es una sociedad constituida principalmente para mantener 'la ley y el orden'; la complejidad social y la riqueza cultural de las civilizaciones dependen de las garantías institucionales de 'la paz' "*. Así mismo, Sahlins sostiene que *"el Estado tiene un gobierno auténtico, público y soberano, separado de la población subyacente y situado por encima de ella"* (comillas del autor). (Sahlins, 1977; pp. 16 y 18)

¿No puede esto ser considerado como la conciencia de un grupo acerca del tiempo libre con que cuenta?

Es interesante que esta transformación social puede haber tenido como consecuencia la gestación de una instancia que podría denominarse "política", en lo que hasta entonces habría sido una sociedad sin estado. Puesto que la nueva condición económica requiere la producción de excedentes, es en la figura del líder de la comunidad donde recae la responsabilidad de orientar su consecución. Así, la figura tradicional de poder, el **lonko** —que originalmente proviene de su relación directa con el origen de la comunidad (linaje) y cuya función es la organización tribal para la supervivencia—, pasa a configurarse como una institución que basa su existencia en la capacidad de proveer dichos excedentes. A su vez, esta capacidad estará relacionada a las propias riquezas que el **lonko** llegue a poseer.

¹⁰ Marshal Sahlins, especialista de la Universidad de Michigan en temas de transformación cultural.

Esta situación ubicaba a la sociedad huilliche en un estadio en el cual la violencia se desencadena como una forma de regulación interna, puesto que las distintas cabezas entran en competencia por recursos "suntuarios".

Es probable que en estas guerras internas haya intervenido, en parte, la presencia hispana, no como agente directo de desavenencia entre las parcialidades, sino como el origen de la riqueza que estas luchas buscan conseguir.

En este orden de cosas, la violencia interna huilliche puede ser entendida, bajo la óptica de René Girard, como una lucha mimética, es decir, por el deseo de obtener lo que otros están deseando.

"Cuando dos sujetos se abalanzan sobre el mismo objeto es inevitable que se desate la lucha". (Concha; 1996: p 4)

A los orígenes que Girard plantea para la reproducción de la violencia —esa tendencia a imitar los actos de apropiación—, Concha considera necesario incluir otras fuentes del deseo para explicar por qué el sujeto se abalanza sobre un objeto y lucha por conservarlo, como son, por ejemplo, las apetencias alimenticias y sexuales.

Si retomamos la idea de que los huilliche se hallaban en un momento de cambio social (de un sistema social a otro estatal, según Balandier) podemos suponer que la búsqueda de producción de excedentes pudo constituir el germen del estado, ya que, por naturaleza, ella solventa relaciones de dominación.

Un segundo elemento relevante puede incorporarse a este proceso: la venganza, según la cual, la lucha desatada en torno al objeto deseado (el status) se reproduce transformándose en una cadena de agresiones simétricas de uno y otro contrincante.

"Debido a la gran vocación mimética del hombre —mucho más marcada que en otras especies imitativas como son, por ejemplo, los chimpancé—, no se altera la simetría a pesar de los costos que ésta pueda traer, terminando la lucha incluso en la muerte". (Concha; 1996: p 4)

¿Pero es la venganza parte de la naturaleza humana o más bien un rasgo de la cultura?

Rolf Foerster no utiliza la palabra venganza pero sí los términos de simetría y reciprocidad¹¹, como problemáticas de la mapuche y huilliche. Según el antropólogo, estas sociedades cuentan, en su cosmovisión, con un sistema simbólico de reciprocidad.

En este sentido, los mapuche manifestaban *"una tradición de rechazo, tanto interna como externa, a todo tipo de dominación"* (Foerster; 1991; p: 170), pues ella representaría una ruptura del sistema simbólico de reciprocidad.

En una entrevista que realizamos para este trabajo, Foerster señala que en la religiosidad huilliche, la ceremonia del nguillatún —por ejemplo— es un ritual de reciprocidad entre el hombre y los

¹¹ Marcel - Mauss y posteriormente Levi-Straus analizaron las reglas de reciprocidad en los sistemas de intercambio (de dones, de mujeres); sus estudios están en la base del paradigma estructuralista de la antropología.

dioses invocados (en particular la figura del **Abuelito Huenteao**), puesto que el huilliche no considera posible pedir sin antes ofrecer algo a cambio.

Podría entenderse como distintas la relación de reciprocidad "benigna" de una ceremonia religiosa, frente a la venganza o reciprocidad violenta dada en la guerra, pero, entendiendo el fenómeno como un rasgo cultural, podría decirse que ambas dimensiones se apoyan entre sí. En el caso de la religión se da a cambio de lo que se pide y en el caso de la guerra se pide (se exige o se toma) por lo que ha sido dado (perdido, usurpado o entregado).

Si la problemática de la simetría es un fenómeno cultural ¿podría ser éste extendible a las demás culturas amerindias?

En el caso mapuche, los indígenas perciben al conquistador español como una amenaza de dominación similar a la que quizás representara, tiempo antes, la llegada incaica. De esta forma, no sólo asume la defensa natural de su territorio sino además interpreta las fórmulas del que viene a conquistar y las utiliza en su favor. Esto queda de manifiesto, por ejemplo, en la casi inmediata incorporación del caballo a la vida mapuche.

Es por esta razón que, al llegar a Chile, los españoles debieron replantear sus estrategias y, más aún, mantener una paz prolongada por más de doscientos años con los naturales que habitaban al sur del Bío-Bío.

Sin embargo, esta beligerancia, la necesidad de guerra y, por tanto, una suerte de predisposición a la misma, no sólo da cuenta de las relaciones intra y extracomunitarias, además revela una manera de entender el mundo en su globalidad. Foerster señala: "*La guerra es el deseo de mantener una simetría con el otro, de preservar un equilibrio no sólo socio-político sino también cósmico-religioso*" (Foerster, 1991: p. 170). Así, la guerra vendría a ser un rito comparable a un sacrificio propiciatorio, tendiente a la reproducción del orden heredado: el **ad mapu**.

I.e La Tierra

Hemos querido hacer hincapié en la noción, forma de distribución y explotación de las tierras en este primer capítulo, ya que es otro de los puntos principales que darán cuenta, a nuestro parecer, de los cambios que produjo el contacto con el hispano y el colono alemán.

Salvo por las referencias respecto del uso de la tierra que vimos en la primera parte de este capítulo, no existen estudios respecto de la concepción que tuviese el grupo huilliche sobre esta materia.

Por tal razón, nos permitimos comenzar con una visión externa de esta problemática, recurriendo a la nota inaugural de Rolf Foerster para su trabajo "Los huilliche y el mar", como una apreciación moderna del tema territorial indígena.

"Los etno-territorios constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de éstos, que poseen por características, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, económico, social, cultural y religioso" (Molina, 1995; p. 113).

Podría decirse entonces, que el territorio tiene una relación directa con el sentido o noción que tiene un grupo de su existencia espacial.

En sentido inverso, para toda cultura el territorio actúa como significante de la cosmovisión. Los relatos míticos, las leyendas épicas, aluden permanentemente al paisaje circundante y sus hitos.

María Ester Grebe señala que para los mapuche el mundo natural es una tierra cuadrada llamada *"tierra de las cuatro esquinas"*, *"tierra de los cuatro lugares"* o *"tierra de las cuatro ramas"* (Grebe, 1972: p. 52). En el centro de esta tierra está el lugar donde habita el mapuche, en particular, la parcialidad autorreferida.

"Los mapuche consideran que ellos residen en ese trozo de tierra por mandato de sus dioses" (Grebe, 1972: p. 52), o sea, la tierra y su ocupación tienen un carácter sagrado.

Para una comunidad, su entorno no sólo tiene un carácter económico, en el sentido de que éste les provee de alimentos; también tiene un peso mágico, de modo que los elementos que le caracterizan (lugares, animales y elementos específicos como las piedras, entre otros) sustentan sus tradiciones y creencias y posibilitan la reproducción de éstas.

En el ámbito huilliche, como ya apuntamos, el Futahuillimapu era el gran territorio del sur que abarcaba desde el río Toltén hasta el seno de Reloncaví, desde la cordillera de los Andes al mar. Allí, las agrupaciones de familias se desplazaban ocupando pequeños territorios, delimitados por su uso y —podemos suponerlo— por su adscripción socio-cultural.

La organización del trabajo y de la tierra estaba en manos de un **lonko**. El jefe de linaje establecía qué tierras se podía utilizar y qué otras no, con el objeto de mantener la fertilidad de los campos, dejando a la tierra recuperar sus cualidades luego de una secuencia de cultivos.

Así, podemos suponer que no existía más que una tierra de uso comunitario, o sea, del grupo local de parientes.

Resulta extensible a los huilliche, al menos en el aspecto general, la distribución tradicional que los mapuche hacían de las tierras. En la zona cercana a Temuco, por ejemplo, cada familia tenía en uso una parte del territorio comunitario durante el tiempo en que se mantuviera fértil. *"Agotándolo, lo abandonaba y con la autorización del jefe cultivaba uno nuevo, mientras el terreno original volvía a la reserva del grupo y se recuperaba del desgaste"*. (Stutchlik - Salas, SA: p. 23)

Esto nos lleva a creer que la relación del indígena con la tierra no era de apropiación, en el sentido que le da el hombre moderno, sino que habría sido considerada el espacio físico que proveía a la comunidad de los elementos para su subsistencia material.

Considerando las investigaciones de Grebe, es factible suponer que ese territorio habría tenido un sentido religioso o cosmogónico, al cual habría estado vinculada tanto la existencia del mapuche (en este caso del huilliche) como el mundo sobrenatural. Para la antropóloga, entre ambas dimensiones habría una interdependencia.

"Existe una divergencia cultural entre la cosmovisión mapuche y aquella de la sociedad chilena. Para ellos, lo profano y lo sagrado se yuxtaponen en la matriz"

terrestre; para nosotros, lo profano y lo sagrado constituyen dos niveles que se escinden analíticamente" (Grebe, 1972: p. 71)

Al observar que en múltiples aspectos la cosmovisión huilliche estaba relacionada con la tierra, podemos preguntarnos cuán profundo puede haber sido el compromiso psíquico de la comunidad indígena frente a la expropiación.

Como veremos más adelante, con la guerra de 1793 y la colonización germana y chilena sobrevino la expulsión y la transformación de las tierras huilliche, sobre la base de la óptica moderna del no indígena, o sea, de una sociedad que entiende como dimensiones separadas lo santo y lo mundano. Así se inauguró, a nuestro parecer, la conquista cultural de San Juan de la Costa, cotejando con fórmulas mercantilistas lo que para el indígena no sólo era el sustento y la vivienda, sino también el lugar santo del **rehue** (para el nguillatún), las rocas de los **wekufes** (entidades dañinas) o el cementerio con los antepasados.

I. f. Ritualidad

Permítasenos rescatar del tema anterior la problemática de lo sagrado y lo profano, planteamiento original de Mircea Eliade.

Según el autor, el hombre de la cultura occidental, aquella que penetrará el Nuevo Mundo, cuenta con dos dimensiones para comprender la naturaleza y orden de las cosas y sucesos que le atañen: una sagrada y otra profana. Este hombre que, por una parte mata y somete, viola y hurta (en su dimensión profana), trae como estandarte de su empresa en estas nuevas tierras, "cubiertas de almas ingenuas engañadas por el demonio", la moral cristiana y su respectiva evangelización (lo sagrado).

No hace falta citar un sinnúmero de quejas de misioneros, ante el Consejo de Indias y la propia Corona, por las atrocidades que cometían los contingentes hispanos en su campaña contra los mapuche. Aunque la mitad de esta campaña era inspirada por la sagrada escritura, el sometimiento indígena implicaba esclavitud, ultraje, robo y vejaciones.

Aparentemente, mapuche y mapuche-huilliche, no parecían separar estas dos dimensiones en forma tan clara o, al menos, ambas se relacionaban íntimamente. La tierra, la guerra, la fiesta, la matanza, el sacrificio, es posible que todo aquello haya tenido un significado a la vez mundano y sobrenatural.

"El universo mapuche "liga la naturaleza con lo sagrado, (...) vincula los distintos haceres humanos con lo divino". (Montecinos - Conejeros; 1985: p.14)

Podemos suponer que, así como la tierra era el sustento y también el albergue de espíritus y genios que mediaban en el desarrollo de la vida indígena, el matrimonio (con su raptó de la novia), la fertilidad, la salud y todas las demás instancias culturales del mapuche, tenían también esa doble dimensionalidad. Como una dicotomía, el universo indígena era un todo cuyas dos partes (natural y sobrenatural) eran inseparables, sin que pudiera existir la una sin la otra.

Grebe plantea que *"la visión cósmica mapuche es dualista y dialéctica: el **wenu mapu** contiene sólo al bien (tesis); el **anka wenu** contiene sólo el mal (antítesis); y en la tierra coexisten el bien y el mal en una síntesis que no implica fusión sino yuxtaposición dinámica". (Grebe; 1972: p. 49)*

El mapuche, entonces, se encuentra en la coyuntura misma de estas dos fuerzas opuestas y yuxtapuestas (bien/mal) y coexistiendo con las fuerzas sobrenaturales de la naturaleza.

Nos atrevemos a observar que este dualismo dialéctico planteado por Grebe, que exige necesariamente la oposición bien/mal (ideas eminentemente cristianas), puede ser extendido a otros conceptos menos complejos, más ligados al mundo indígena, como por ejemplo: luz/oscuridad - lo que es bueno para el mapuche/lo que causa dolor al mapuche, etc.

Por nuestra parte, consideramos que, aunque la naturaleza fuese el reflejo de una síntesis de dimensiones opuestas, los mapuche no establecían límites tajantes para conceptos como bien o mal. Creemos que esos límites eran más bien difusos, como ocurre en la naturaleza con el comienzo o el fin del frío, del dolor, del placer, etc.

Nos parece que este tipo de delimitaciones taxativas de conceptos abstractos es resultado de procesos aculturativos posteriores a la llegada de los españoles y, especialmente, a la actividad misionera. Esta situación puede ser observada, por ejemplo, en la problemática de la tierra. El territorio, que no tuvo límites más claros que la sola situación de supervivencia en un espacio, fue más tarde transformada en fundos y parcelas comunales bien zanjados.

Nos atrevemos, entonces, a suponer una religiosidad mapuche huilliche que abarca todos los aspectos de la vida indígena. El mapuche es un hombre "religioso", según la terminología de Eliade. Esto es un punto importantísimo que destacar si observamos que la cultura occidental, traída y finalmente impuesta por el triunfo de los hispanos, pertenece a un hombre que, en oposición, separa el mundo de lo sagrado del de lo profano.

Aunque la ritualidad específica de los huilliche de antaño no es muy clara y no abundan trabajos sobre esta materia, podemos aplicar la consideración precedente a una de las actividades económicas tradicionales de los huilliche: el viaje a la costa en busca de recursos marinos.

Es un acuerdo entre los estudiosos de lo huilliche que este viaje no sólo tenía como fin el abastecimiento alimenticio, también contaba con un sentido religioso. El motivo de este largo periplo era la búsqueda de recursos marinos que permitían complementar y enriquecer la dieta alimentaria de todos los grupos, de modo que el mar y su litoral se habían transformado en una fuente de vida. Por ello, fue sacralizado con el culto al **Abuelito Huenteao**. (Foerster; 1996: p.4)

Por el momento, no profundizaremos sobre la figura del **Abuelito Huenteao**, remitiéndonos específicamente a los síntomas rituales del viaje que tradicionalmente se hacía a la costa.

Quiroz y Olivares, quizás los primeros expositores de la problemática religiosa de la peregrinación huilliche a la costa, señalan que, entre los cunco, el viaje se realizaba sólo en algunas épocas del año (de verano) e involucraba el desplazamiento de familias enteras. *"Desde sus asentamientos en el interior de la cordillera costina, alcanzaban el litoral usando como vías de comunicación ríos tales como el Quillencahuin y el Llico"* (Quiroz - Olivares; 1987: p.20)

En el mismo trabajo de estos antropólogos se transcribe el testimonio de Arcadio Yefi:

"En la antigüedad, cuando íbamos para la mar, teníamos que pasar a cortar una varillita y dejarla plantada. Si iba yo, dejaba una varillita, si iba con otro dejábamos

dos y así no más. Botábamos harinita tostá y adorábamos al Agüelito Huentiao. Pasábamos a pedirle al Agüelito que nos diera buen camino, que diera chaigua, luche y coyofe. La chaigua es pescado. Esto formaba una rogativa, sin la que no podíamos pasar al mar. Se hacía antes, hoy el huachihue queda de lado, nadie le hace caso. Luego venía el Agüelito Huentiao a recoger la ofrenda. (...) Esa era la religión que nosotros llevábamos, que éramos muy educados en lo antiguo y eso porque mi papá era muy creído en la antigüedad" (Quiroz - Olivares; 1987: p.22).

Para Rolf Foerster, este periplo con carácter ritual no es algo atribuible sólo a los costinos, también sería extensible a los llanistas y, más aún, mostraría una posible relación parental entre ambos grupos ("lo que da pie para pensar en una macro-comunidad que abarcaba una amplia zona"). Es decir, el viaje se habría configurado como el eje de una "comunidad ritual de gran envergadura" (Foerster; 1996: p.13)

El ritual de rogativa relativo al viaje, que es identificado por Foerster como **lepuntún**, comienza con la corta de una rama de laurel

*"como dos metros de alto, que el machi la lleva a la mar donde **Huentreyao**, se posa en ella. Desde ese instante deja de ser rama: es **Huentreyao**. El jefe de esta tribu, no el cacique, avisa a la tribu vecina el día que le llevarán a **Huentreyao** (la rama) para que le haga **Lepuntún**' (...) Lo novedoso (es que) las ramas que representan a **Huentreyao** comienzan a circular convocando y actualizando una comunidad ritual cuyas dimensiones van de la cordillera de los Andes hasta la costa" (1996: p.13).*

Para Foerster, el lepuntún habría sido un ritual transitivo entre huilliche llanistas y costinos, es decir, con un protagonismo compartido por ambas facciones. Paralelamente, sin embargo, habría existido el **esco**, ritual propio de los costinos y de carácter intransitivo, que se realizaba al interior de los hogares, aunque también a modo de rogativa.

*"Lo único que hacían los mapuches en este lugar era el esco, era algo parecido a la rogativa sólo que esto lo hacían en sus casas. Hacían fuego y sacrificaban un cordero, el más bonito y lo cocían y la sangre la quemaban. Cuando mataban el cordero recibían la sangre en unas conchas de loco, éstas eran tres o cuatro y lo dejaban un rato y después lo echaban al fuego. Junto a la sangre también quemaban harina tostada, azúcar, yerba y si no trigo, todo esto lo quemaban. Y le pedían al **Abuelito** que les ayude (...) (Alcamán; 1995: p. 8).*

Como puede observarse, claramente el rasgo cultural del viaje a la costa tiene para los huilliche relación (religiosa) con la figura mítica del **Abuelito Huenteo**. Los rasgos principales de este personaje quedan expuestos a continuación.

I.f.1 El Abuelito Huenteo

Diversas son las formas y caracteres específicos que asume la figura del Taita o **Abuelito Huenteo** en función de las también diversas zonas de San Juan de la Costa. Sin embargo, mucho más que diferencias, los relatos cuentan con un tronco común bastante claro, que otorga a este relato su carácter mítico e inaugural.

Primero que nada, **Huenteao** habría sido un hombre, "el abuelo de los huilliche". Según relato de Víctor Catrilef, este hombre habría sido santo y poseído el don de la sanación.

Huenteao, habría recorrido todo el territorio ayudando a su pueblo y habría así llegado al mar a habitar para siempre en las rocas de Pucatrihue ¹². Desde allí, transformado en un ser sagrado, habría intercedido por su pueblo ante las deidades del cielo.

Otros relatos señalan que el **Abuelito** simplemente se habría ido a vivir al mar siguiendo a su mujer, que era sirena. Pero, como ya se dijo, actualmente podría otorgársele diversas interpretaciones a las ya mencionadas variantes del mito, en función de la zona que le reproduce.

Rolf Foerster realizó un interesante trabajo sobre las diversas líneas interpretativas del mito de **Huenteao** en la actualidad, según el cual hasta se le puede identificar con el rol de Cristo.

En los capítulos posteriores profundizaremos sobre este "sincretismo", que da cuenta del alcance de la influencia eclesiástica. Sin embargo, por ahora parece necesario ofrecer un perfil más específico del mito, del cual se puede verificar al menos una relación consistente con el viaje ritual a la costa.

Adela Aucapán relata la historia de Huenteao:

*"El se vino de afuera. El **Abuelito**. De afuera de San Juan. Y estuvo acá y se vino y no se fue más para allá. Y tenía a su hijo que se llamaba Ena. Y él (el **Abuelito**) tenía mujer también afuera.*

¿Y qué pasa que no llegaba?

*Pasó año... dos años y el **Abuelito** no llegaba. Pero sabían que estaba vivo y se vinieron ellos donde su papá.*

Cuando llegaron su papá tenía casa y tenía mujer, una linda señora. Y ahí llegaron ellos, pasaron p'adentro; trajeron cosas pa' su papá y ahí se pusieron a conversar.

*Entonces que, derrepente, la señora salió para afuera con sus dos cántaros (...) y dejó sus dos cántaros llenos afuera y no volvió más. Y ellos salieron afuera y los cantaritos estaban en el estero. Ahí que estaban los dos cantaritos llenos de agua y de ella (la nueva esposa de **Huenteao**) ni noticias.*

*Y ahí fueron conversando ellos. Y que le dijo (el **Abuelito**) que (...) "Ahí voy a vivir yo" —que le dijo— "Allá tengo mi compañera" —que le dijo— "Allá en esa casa (las rocas de Pucatrihue).*

*Allá voy a vivir yo (...). Que iba a estar aquí en la mar" —que le dijo— "Cuando ustedes me vengan a ver, vaigan ahí no más, que yo les voy a hablar. Pero a mí no me van a ver". —Así es que le dijo el **Abuelito**— "Y ustedes lo que me pidan" —que le*

¹² Pucatrihue es una localidad costera ubicada al oeste de Osorno. Frente a una de sus playas se encuentran las rocas sagradas del Abuelito Huenteao, sobre las cuales se cuentan diversas historias milagrosas.

dijo— "Yo se los voy a decir" (...) Porque él tiene contacto con dios. El le escribe con letras de plata y dios le escribe con letras de oro.

*(...) Pa'l año nuevo estaba nuevecito el **Abuelito** (...) Y de ahí por eso es que venían ellos. Después del año nuevo venían ellos a comunicarse con el **Abuelito**. Porque él se comunicaba con dios. Seguramente que sería una persona sagrada (...)*

Después ya se murieron ellos (...). Ahora vinieron otras personas, pero que sabían el adivino, para que hablen ellos.

*Y bonito conversan el **Quemu Quemu** (rama de laurel de la rogativa que, según Adela Aucapán, es la sangre del indio n.a.), cuando le hacen rogativa.*

CAPÍTULO II

Los Grandes Procesos

II.a. Introducción

Luego de reconocer en sus aspectos primitivos fundamentales a nuestro sujeto, los huilliche de San Juan de la Costa, pasamos a dar cuenta de aquellos sucesos recientes que, a nuestro parecer, transformaron profunda y radicalmente su sociedad y cultura.

Recomendamos tener en cuenta los ejes de desarrollo de la comparación establecidos en el capítulo anterior (violencia, ritualidad y tierras), pues, por ahora nos limitaremos a describir simplemente los procesos a que atribuimos el origen fundamental del cambio.

Normalmente, uno puede suponer que procesos aculturativos tan drásticos como los que aparentemente manifiestan los huilliche, tardan varias generaciones en progresar y afianzarse. Consideremos que, aunque San Juan de la Costa cuenta con una población mayoritariamente de ascendencia indígena, el uso de la lengua —por ejemplo— hoy se lo reservan principalmente los más viejos. Así también, la mayoría de los ritos y tradiciones como las describíamos en el capítulo anterior han sido transformadas o han desaparecido de la vida cotidiana de estos hombres y mujeres.

Aparentemente, los efectos del contacto con el conquistador no tardaron en provocar transformaciones significativas en los grupos indígenas del futahuillimapu. Ya veremos que el fruto de los misioneros, por ejemplo, a pesar de su precaria actividad en la zona, se recogerá copiosamente y sin largas esperas.

Pero, podemos preguntarnos ¿cómo es que estos indígenas tan reacios al contacto en unos pocos años dejaron atrás sus creencias para asumir las del extranjero?.

Creemos, primero, que el cambio no fue inmediatamente tan profundo, aunque de ello hablaremos en el capítulo final. Segundo, atribuimos este sometimiento a las características del sujeto: esa misma altanera beligerancia, enfrentada a la desmesurada superioridad bélica de un "otro" nuevo, con leyes extrañas para la guerra y la paz y códigos de funcionamiento cívico entre los que la traición o el engaño estaban estipulados.

En síntesis, este proceso rápido de transformación (aunque de profundidad relativa) se produjo debido tanto al carácter del sujeto como a los procesos a que éste se vio sometido. En tal sentido, creemos que es posible identificar ciertos fenómenos, dados durante la cronología del contacto hispano-huilliche desde los comienzos de la colonización hasta nuestros días, que configuraron una radical transformación del grupo. Entre esos procesos están la campaña represiva de Figueroa, su consecuente Tratado de Las Canoas de 1793, la actividad misionera y la posterior colonización promovida por el estado chileno, a partir de mediados del siglo XIX. Probablemente ha habido muchas más variables para configurar a este sujeto (los grupos huilliche) como lo percibimos actualmente, pero consideramos que las tres situaciones aquí señaladas constituyen una base sustantiva que permite clarificar, a grandes rasgos, la relación del cambio enunciado.

No dispusimos para este capítulo de fuentes de uso general, pues éstas no brindan una atención específica a los temas que observamos.

Para Encina y Castedo, por ejemplo, el episodio del tratado de 1793 no es más que un parlamento de tres días traducibles en la pacificación de los indios y la apertura del camino entre Valdivia y Chiloé:

"Una hábil política de penetración pacífica en Arauco logró abrir las rutas terrestres entre Valdivia y Chiloé. La pujanza bélica de los mapuches había amainado extraordinariamente por lo que O'Higgins dispuso repoblar Osorno" (Encina - Castedo; 1954: p.326).

Esperamos, por tanto, que en sí mismo este capítulo sirva tanto para entender la problemática de nuestro trabajo, como para destacar el peso específico de "otras" historias de nuestro país que son dignas de recordarse.

II.b. Valdivia y Chiloé separadas por el Futahuillimapu

A comienzos de la conquista, en territorio huilliche se fundaron Valdivia y Osorno¹³, dos ciudades consideradas entre las más prósperas de la Capitanía General. Valdivia, por su posición litoral, representaba una avanzada estratégica hacia el Pacífico, Chiloé y el lado sur de La Araucanía. Osorno, emplazada en medio de una zona altamente hostil, constituía un bastión ejemplar para la empresa conquistadora y un puente militar entre las posiciones de Valdivia y sus símiles del seno de Reloncaví y la desembocadura del Maullín, Calbuco y Carelmapu respectivamente.

Sin embargo, con la rebelión indígena que sobrevino a fines del siglo XVI, cuyo episodio representativo fue el desastre de Curalaba¹⁴, en que falleció el gobernador Martín García Oñez de

¹³ Debemos agregar esta pequeña referencia histórica sobre la ciudad de Osorno para contextualizar el problema estratégico que se pretende describir en este capítulo. Observemos que se halla situada a 40° 35' lat. S. y 73° 09' long. W, casi al centro del camino entre Valdivia y los fuertes de Calbuco y Carelmapu. Fue fundada por Francisco de Villagra en 1553 por orden de Pedro de Valdivia, con el nombre de Santa Marina de Gaete, en honor de la esposa de Pedro de Valdivia. No prosperó a causa de la muerte de éste, siendo refundada por el gobernador García Hurtado de Mendoza, el 27 de marzo de 1558 con el nombre de San Mateo de Osorno. Fue destruida por el terremoto del 6 de diciembre de 1579. Fue reconstruida y los indios la destruyeron en 1600 para ser levantada de nuevo, pero abandonada por sus pobladores el 15 de marzo de 1604. El 22 de noviembre de 1792 el capitán de infantería Tomás de Figueroa y Caravaca tomó posesión de las ruinas de Osorno cumpliendo órdenes del jefe de la plaza de Valdivia don Lucas de Molina. Fue repoblada por Ambrosio O'Higgins por autorización obtenida en la Real Cédula del rey de España, de fecha 7 de diciembre de 1794. Por real orden del 10 de junio de 1798, esta ciudad quedó dependiendo del Virreinato del Perú. Fue incorporada a la República por las fuerzas del coronel Jorge Beauchef. Actualmente pertenece a la Décima Región y es la capital de la provincia del mismo nombre.

¹⁴ A fines de diciembre de 1598, el gobernador Martín García Oñez de Loyola supo que la ciudad de Angol se hallaba seriamente amenazada por los araucanos. Partió de La Imperial con unos cincuenta españoles y trescientos indios y al llegar a un sitio denominado Curalaba, a orillas del río Lumaco, se detuvo para pasar la noche. En la aurora del día 23, mientras el campamento dormía, en una acción aplastante cayeron sobre ellos los araucanos al mando del cacique Pelantaru. Luego, la muerte de Oñez de Loyola se levantó como estandarte del alzamiento general de los indígenas y no hubo ciudades ni fuertes que escapasen de su ataque. Los años de 1599 y 1600 marcan uno de los momentos más críticos de la empresa conquistadora hispana. Los indígenas no dan en estos años un momento de paz y seguridad a los conquistadores y así, se despueblan la ciudad de Santa Cruz de Oñez y 109 fuertes próximos del Bío-Bío. Chillán es asaltado e incendiado, igual cosa Valdivia, de cuyos habitantes Pelantaru hace una horrible carnicería. Osorno enfrenta también la ferocidad indígena, pero alcanza a repeler a los ofensores un tiempo (en 1600 es destruida por los huilliche); La Imperial y Angol, después de un sitio extenuador, tienen también que ser evacuados. Villarrica, con Rodrigo de

Loyola; todo el territorio continental, desde el río Bío-Bío al sur, volvió a estar en manos de los indígenas. Cada ciudad o fuerte allí, fue destruido o sitiado hasta sucumbir, entregándose sus habitantes al dominio de los vencedores.

"Ambas ciudades (Valdivia y Osorno) fueron destruidas en la rebelión indígena de 1598-1604, junto con los otros cinco establecimientos españoles ubicados al sur del río Bío-Bío. De esta manera, los huilliche recobraron la independencia y la libertad perdida, salvo por las episódicas incursiones militares en el área, fundamentalmente las llevadas a cabo para la captura de esclavos indígenas". (Vergara; 1991: p. 31)

En 1599 Valdivia fue asaltada y destruida por el ataque de 400 indios.

Aunque en 1602, por encargo de don Alonso de Ribera, se intentó el establecimiento de un fuerte (llamado "de la Santísima Trinidad") sobre las ruinas de la ciudad, las embestidas de los indígenas de la región no permitieron la refundación de esta ciudad sino hasta 1645 (Céspedes Garreau; 1988: p. 799).

Al parecer, la tarea prioritaria del nuevo gobierno de Chile, tras la muerte de García Oñez de Loyola, fue tratar de contener a los indígenas en la frontera del río Bío-Bío y, al norte de ésta, restablecer las fortificaciones arrasadas por la insurrección.

De este modo, casi medio siglo debió transcurrir y diversos episodios llamar la atención de las autoridades para que se diera nuevamente curso a la reconstrucción de la ciudad. La presencia de piratas holandeses en las costas australes, penetrando en las tierras de su Majestad y congeniando con los naturales, provocó inmediatas reacciones no sólo en la gobernación, sino además en el propio Virreinato. De este modo, Valdivia volvió a ser poblada como ya dijimos en 1645 por orden de don Pedro de Toledo y Leiva, Marqués de Mancera, Virrey del Perú ¹⁵.

Fue precisamente la expedición Brouwer la que hizo ver a las autoridades hispanas la fragilidad de las defensas existentes en el Pacífico sur, especialmente si los enemigos externos de la corona tomaban contacto con los enemigos internos, y llegaban a formar una eventual alianza con ellos. De esta forma podían llegar a controlar la zona de Valdivia (...). Fue debido a esto que el Virrey del Perú, el Marqués de Mancera, ordenó en 1645 dos expediciones para la repoblación de Valdivia. (Vergara; 1991)

La refundación exigió diversas obras, entre las que se cuenta principalmente la fortificación de la isla Constantino, Niebla y Corral (Céspedes - Garreau; 1988: p. 800). La nueva ciudad, que pasaba a depender del Virreinato del Perú, se restablecía ocupando un sitio estratégico para la soberanía hispana en esas latitudes.

Vergara supone que, aunque las razones para la refundación de Valdivia radicaban en la posible vulneración de la soberanía hispana en la zona, siempre se consideró que esta ocupación permitiría, en el futuro, penetrar los territorios indígenas, al norte y al sur. Pero, de momento no habría sido

Bastidas a la cabeza, opone una desesperada resistencia, que ha de prolongarse años. Concluye así el siglo XVI con la ruina de gran parte de la obra española en Chile.

¹⁵ Pedro Toledo y Leiva, Virrey del Perú desde 1639 a 1648, murió en 1654.

propicio llevar a cabo este objetivo por lo que el autor mencionado considera "un problema de prioridades" para los hispanos.

De hecho, no parece haber intención alguna de desplazamiento territorial más allá de los límites seguros dados por las fortificaciones valdivianas hasta 1740, época en que Valdivia deja de depender del Virreinato del Perú. Es por aquellos años, cuando, al parecer, el sentido de este emplazamiento incorpora nuevos objetivos, en particular el de abrir un camino entre Valdivia y Chiloé.

Como señalamos en el capítulo anterior, en abril de 1758 los **lonko** de los Llanos del Río Bueno asistieron a un parlamento en Valdivia donde pidieron al gobernador Ambrosio Sáez de Bustamante auxilio español contra las malocas de "sus enemigos los juncos", a lo cual respondió la autoridad con la organización de una campaña para contener a los indígenas mencionados y abrir el camino a Chiloé. (Alcamán, 1993: p. 68)

"A consecuencia de esta solicitud, el gobernador de Valdivia (...) con la autorización del gobernador de Chile, don Manuel de Amat, despachaba a fines de 1758 una expedición comandada por el capitán Juan Antonio Garretón con el propósito de construir un fuerte en las márgenes del Río Bueno para contener las avenidas de los indios juncos y por este intermedio la apertura del camino para la comunicación de esta provincia (de Chiloé) con Valdivia." (Alcamán, 1993: p. 68)

Parece claro que las guerras internas entre grupos huilliche eran regulares y que las parcialidades en desventaja bélica encontraban en la presencia hispana un aliado que podía facilitarles las cosas ante los vecinos.

Creemos que para los renacientes objetivos hispanos de crear una comunicación interna entre Valdivia y Chiloé, esta situación adquirió cierto interés. Como había ocurrido durante toda la historia de la conquista, la violencia interna de los grupos a dominar favorecía una penetración menos riesgosa (dejando la guerra fundamentalmente a los propios naturales).

Pero, las artimañas de este tipo (el apoyo a una parcialidad) y todo el debilitamiento provocado por las guerras internas entre los naturales, no eran todavía elementos suficientemente fuertes como para vulnerar los territorios huilliche, al menos al sur del Río Bueno.

De hecho, según constata Alcamán, la campaña de Garretón resultó ser un fracaso, aunque ya veremos que más tarde será inspiración para un nuevo proyecto de penetración del Futahuillimapu, ideado por el gobierno de Chiloé.

Más aún, esta primera tentativa militar puso de relieve la hostilidad, tanto interna como externa, de las parcialidades huilliche de los Llanos de Valdivia, de Osorno y cuncas, así como la capacidad de alianza entre las parcialidades para repeler las iniciativas bélicas de los españoles.

Por tal motivo, se dio paso a otro tipo de campañas, con énfasis mayor en la diplomacia y la avanzada pacífica que en la invasión o la guerra.

Alcamán plantea que, en un primer momento, se inició desde Valdivia una campaña de penetración eclesiástica, que dio como resultado la fundación de las misiones de Dallipulli y Cudico, en 1787

(Alcamán, 1993: p. 72). Recordemos además que, en 1778, ya había sido fundada la misión de Río Bueno. (Vergara; 1991: p. 32)

Aunque la avanzada clerical pareció haber dado ciertos resultados y no había existido reacción violenta contra las misiones, ésta, en apariencia, no fue considerada suficiente por otras autoridades influyentes en la zona.

Ya adentrados en el último cuarto del siglo XVIII, nos encontramos con que la opción por la violencia cobra nuevamente fuerza. La idea de guerrear con los huilliche fue especialmente promovida por el Gobernador de Chiloé, Francisco Hurtado, y el Gobernador de Chile, Ambrosio O'Higgins, quienes planteaban una invasión al Futahuillimapu por el Sur, es decir, desde Chiloé. (Vergara; 1991: p. 31)

Otro camino era el que proponía el Gobernador de Valdivia, Mariano Pusterla, quien quería continuar con la política de campaña misional, promoviendo el contacto pacífico con los indígenas y "*descartando la construcción de fuertes y la guerra abierta que propugnaba Hurtado*" (Alcamán, 1993: p. 73)

Aunque los planteamientos de O'Higgins y Hurtado fueron aparentemente los que prevalecieron, las circunstancias jugaron en favor de las proposiciones de Pusterla. Al menos en un principio, la idea de una penetración pacífica del territorio huilliche parece haber recuperado su curso gracias a una repentina actitud de los indígenas favorable a tal entendimiento.

Alcamán afirma que la instrucción real de 1784 ordenaba a Francisco Hurtado que actuara "en coordinación con Ambrosio O'Higgins a la sazón Comandante de las Fronteras de Chile, con la apertura del camino hacia Valdivia". (Alcamán, 1993: p. 72) Pero, esto incitó a los huilliche de los Llanos de Osorno a aliarse con sus antiguos enemigos de los Llanos de Río Bueno y Ranco, "*acordando acudir a Valdivia para solicitar la intervención de Pusterla*". (Alcamán, 1993: p. 73)

"En este Parlamento efectuado en 1789, los lonko Catrighuala y Tangol solicitaron que no se les hiciese la guerra desde Chiloé y que se destinase un destacamento de diez soldados para defenderlos de las malocas de sus enemigos de Quilacahuín, a cambio de la entrega de las ruinas de la antigua ciudad de Osorno y la autorización para franquear el camino hacia Chiloé". (Alcamán, 1993: p. 73)

De esta forma, Pusterla accedió a las peticiones de los **lonko** huilliche y solicitó de inmediato la ampliación del límite jurisdiccional de la Plaza de Valdivia hasta el río Maipué. (Alcamán, 1993: p. 73)

Además, se efectuó un reconocimiento del antiguo trazado del camino a Chiloé que tuvo como episodio cúlmine la celebración de un Parlamento con las agrupaciones de Rahue y Quilacahuín, respectivamente, para disuadirles de continuar con las hostilidades entre ambas. Más que el bienestar huilliche, el objetivo de esta estrategia era, según Alcamán, conquistar la buena voluntad de los **lonko**, por cuyas tierras pasaba la ruta en cuestión.

Hasta aquí, todas las piezas encajaban con la estrategia de Pusterla y el objetivo de avanzar pacíficamente sobre el Futahuillimapu para la reconstrucción de Osorno y el camino a Chiloé.

Pero ocurrió lo inesperado.

II.c. El Alzamiento de 1792

Vergara señala lo siguiente:

"Con las juntas realizadas con los indígenas y lograda la apertura del camino a Chiloé, el plan de Pusterla de internación pacífica parecía haber rendido sus frutos. Sin embargo, el conato de alzamiento de los indígenas de Río Bueno ese mismo año de 1792 puso seriamente en cuestión el éxito de dicho plan." (Vergara; 1991 p. 34)

Así es, en Septiembre de 1792 las parcialidades huilliche de Quilacahuín, Río Bueno y Ranco se agruparon militarmente para ir en contra de los asentamientos españoles establecidos al norte del Río Bueno, que era considerado la frontera entre el dominio hispano y el huilliche.

A estas alturas, las malocas internas y otros factores habían mermado la capacidad militar huilliche y las alianzas con grupos externos no eran aparentemente consistentes. Así las cosas, los resultados de este alzamiento pueden traducirse en la destrucción de las haciendas españolas y de la misión de Río Bueno, el robo de ganado —es posible que también el de mujeres—, y la muerte de doce españoles, junto a los cuales se encontraba el padre misionero Fray Antonio Cuzco.

Podemos creer que esta revuelta tuvo su origen en una reacción comunitaria de rechazo a la creciente y tan reciente influencia hispana sobre la región septentrional del Futahuillimapu.

En función del alzamiento, las parcialidades del Futahuillimapu entran en alianza, reuniendo incluso a grupos normalmente enemigos, como fue el caso de Ranco y Quilacahuín. Superando las rencillas y malocas internas, las dos parcialidades se levantaron en armas frente a la promesa de sometimiento y penurias que constituían los no huilliche en la zona norte de su territorio.

Alcamán construye la siguiente interpretación de las motivaciones para el alzamiento de 1792, tomando en cuenta interesantes testimonios de la época:

"Un conjunto diverso de factores ocasionarán que en septiembre de ese año (1792) los mapuche-huilliche de Quilacahuín, Río Bueno y Ranco se rebelaran contra los asentamientos y agentes españoles establecidos en la región. Fray Francisco Javier de Alday, el más profundo analista de los hechos de la época (...) señala fundamentalmente uno: la convicción de que el incremento de las actividades militares, de los agentes indigenistas y de los misioneros franciscanos estaban orientados finalmente a que los españoles 'les quitaran algún día las mujeres, azotarían a sus hijos y reducirían a todos a una miserable servidumbre' como 'a sus antepasados'". (Alcamán, 1993: p. 74) (Comillas del autor)

A su vez, el Gobernador de Chile, Ambrosio O'Higgins, consideraba que los huilliche simplemente "intentaban vengar 'algunos agravios i resentimientos particulares'". (Vergara; 1991: p. 34)

En todo caso, la revuelta parece haber tenido una imagen no tan preocupante para los españoles.

Para O'Higgins

"no se trataba, en caso alguno, de un alzamiento general. De eso no eran capaces los indígenas de Valdivia 'pocos miserables i cobardes indios incapaces por si de resistir a la fuerza superior' de las armas del Rey. Si bien en el alzamiento habían participado 'los tres principales caudillos o caciques de aquel canton Catigualla Tangol i Queipul', la falta de apoyo de los huilliche del otro lado de los Andes, así como el escaso número de los indígenas de Valdivia, 'pobres desunidos sin armas ni caballos', hacían que este suceso les causase 'mas desazón que cuidado' (Vergara; 1991: p. 34) (Comillas del autor)

Como dijimos al comienzo, esta rebelión indígena no tuvo la magnitud que se esperaba, dados los precarios contingentes militares de que disponían los huilliche. Supuestamente, la población masculina del Futahuillimapu había decrecido mucho a consecuencia de las malocas. Según Alcamán:

"Las autoridades coloniales estimaban entonces que la población mapuche-huilliche localizada desde el río Pilmaiquén hasta el río Maipué alcanzaba entre 1.500 a 2.000 personas solamente, cuya disminución afectaba principalmente a los hombres a causa de las muertes en las malocas". (Alcamán, 1993: p. 81)

Asimismo, Vergara afirma que:

"Después de las campañas punitivas contra los indígenas se sabía que allí (los Llanos y Osorno) no había más de 600 hombres. La creencia de que la población indígena era muy numerosa era una creencia falsa, alimentada por los propios indios y por los Capitanes de Amigos". (Vergara; 1991: p. 34)

En todo caso, sea por la debilidad del alzamiento u otras motivaciones, la reacción de las autoridades de Santiago y Chiloé fue inmediata. Particularmente, O'Higgins optó por una campaña militar fulminante de la que se encargaría el capitán Tomás de Figueroa.

II.d. Campaña de Figueroa y Tratado de 1793

Luego del levantamiento huilliche de septiembre, en forma casi inmediata, el Reino de Chile dio paso a la formación de una fuerza militar destinada a la represión y el castigo de los "alzados". La constituyeron *"Milicias regulares, presidiarios, indios amigos y algunos voluntarios como el 'aventurero' Ignacio de la Guarda"* (Vergara; 1991), bajo el mando del capitán Tomás de Figueroa¹⁶, cuyo carácter reconocidamente decidido y cruel puede hablar de antemano sobre la embestida devastadora que llevó a cabo.

¹⁶ Tomás de Figueroa Caravaca, Nació en Estepona, España, en 1745. Murió en Santiago el 2 de abril de 1811. Ingresó en las Reales Guardias de Corps. Fue condenado a muerte por haber matado a un rival amoroso en duelo, pero le fue conmutada la pena por el destierro a Valdivia. Llegó a esta ciudad en marzo de 1775. Sufrió prisión por insubordinación, fugándose de la cárcel en 1778, disfrazado de fraile. Pasó al Perú y de ahí a Cuba. Obtuvo el indulto y regresó a Chile en 1790 como capitán del batallón Valdivia. Hizo la campaña del sur. Siendo realista firmó el acta de reconocimiento de la Junta de Gobierno (Primera Junta de Gobierno) del 12 de octubre de 1810. Capitaneó la revolución del 1° de abril de 1811 (Motín de Figueroa), que intentaba restaurar el régimen colonial. Fue derrotado,

En cita de Vergara respecto de las órdenes de Figueroa, éstas eran perseguir a los enemigos...

"...reservando la vida a los que se titulasen cristianos o fuesen párvulos de ocho años para abajo, como también a las mujeres i cholitos, esceptuando a los indios que se encontrasen con las armas en la mano, que aunque fuesen cristianos debían morir, i que en caso de tener probabilidad de prender vivo a alguno de los caciques principales del alzamiento no los matasen para poder remitirlos vivos a la Plaza de Valdivia, segun se me mandaba por el señor Gobernador de ella en sus instrucciones". (Figueroa, 1792: 43, Citado por Vergara; 1991: p. 51)

De este modo, el Capitán español y sus huestes alcanzaron los Llanos de Río Bueno y atacaron con una embestida violenta a los indígenas alzados que habían establecido sus trincheras en la ribera sur. Luego *"continuó la persecución destruyendo casas, sembrados y robando los animales"*. (Vergara; 1991: p. 51)

Obviamente, esta campaña no sólo buscaba la represión de los alzados, sino además el debilitamiento —físico y moral— de todos los indígenas del Futahuillimapu, quienes, en conjunto, todavía podían representar algún tipo de peligro para los planes españoles. Así, la afrenta de los **lonko** de Quilacahuín, Ranco y Río Bueno no habría sido sino una buena justificación para avanzar definitivamente sobre el territorio huilliche que obstaculizaba la comunicación entre Valdivia y Chiloé.

Más allá del río Bueno, donde se hallaban las milicias huilliche sublevadas, la campaña represiva continuó con saqueo y muerte de poblaciones débiles y sin capacidad defensiva verdadera. La miseria fue una huella profunda que dejó Figueroa en toda la región.

"De los potreros del Cacique Colín, los soldados sacaron cerca de 200 cabezas de ganado vacuno, entre chico y grande, que agregadas a otra parada que se había cogido anteriormente a los de Trumac, pasaban de 500". (Vergara; 1991: p. 44)

Vergara afirma que el 13 de noviembre de ese mismo año de 1792, Figueroa consiguió el más suculento botín de la campaña, al capturar alrededor de 200 vacas, 500 ovejas y algunos caballos.

El 22 de noviembre de 1792, las tropas alcanzaban las ruinas de la ciudad de Osorno y el capitán Figueroa tomaba posesión de ellas, luego de casi doscientos años de haber sido devastada.

Entre tanto, los **lonko** alzados y sus guerreros se replegaban una y otra vez. Centenares de indígenas habían muerto ya en las contiendas o defendiendo sus ranchas, otros muchos sucumbirían más tarde con el hambre y el desamparo producido por la devastación.

La huida de las huestes huilliche, a nuestro parecer, tuvo la ventaja de dejar en pie la posibilidad de una reagrupación y alianza posterior con los indígenas de más allá de los Andes, Tehuelche y

perseguido y una vez aprisionado, juzgado, sentenciado a muerte y fusilado en la Cárcel Pública. Su cadáver fue expuesto al público y enterrado en la fosa común. El 20 de febrero de 1815, cuatro años después del fusilamiento y durante la Reconquista Española, su cadáver fue enterrado con gran pompa en la catedral. Casó con Rosa Polo y Orbe.

Pehuenche (estos últimos, de hecho, algún tipo de ayuda ya habían prestado a la sublevación, aunque no parecen haber representado una fuerza significativa).

Esta situación pudo haber sido cotejada por el Gobernador O'Higgins pues, en enero de 1793, ordena a Figueroa que suspenda las acciones contra los huilliche.

"Según lo manifestó al Conde de Campo de Alange, había dado órdenes al Gobernador de Valdivia para que lograra 'persuadir a los indios de que estando perdonados sus excesos venga(n) con libertad i seguridad á este Parlamento general (Negrete, J.V)'. Sin embargo, sólo algunos de los caciques huilliche asistieron al Parlamento de Negrete de 1793, en cuya convocatoria el Gobernador insistía en poner término a los conflictos internos". (Vergara; 1991: p.52)

Como se puede observar, para O'Higgins, el afianzamiento de la campaña no podía basarse sólo en la acción armada, requería además de un compromiso efectivo de las parcialidades huilliche de no hacer la guerra entre ellos ni a los españoles. Su lógica parece ser un asunto bastante simple: los indios debían entender que, así como se había desarrollado la Campaña de Figueroa, existía siempre la posibilidad de una acción de guerra de los españoles contra el Futahuillimapu, por lo que la paz sería el único camino conveniente.

Pero, hasta entonces, el gobernador no contaba con este "factor comunicacional bélico" más que como una herramienta posible para dar curso a los acontecimientos. De hecho, la fragilidad de esta estrategia fue ratificada por la precaria participación huilliche en el Parlamento de Negrete.

Pero el gobernador no inició nuevas campañas. Al contrario, promovió la realización de dos nuevas "juntas especiales con ellos (los **lonko** huilliche), las que se llevaron a cabo en agosto y septiembre de 1793 en la región." (Vergara; 1991: p.52)

Pero en paralelo a todo esto, O'Higgins no dejaba de cuidar las posibles reacciones militares que aún podían gestarse entre los indígenas y procuró por todos los medios incomunicar o, al menos, evitar el apoyo de grupos huilliche y de otras etnias desde el lado trasandino.

En la junta especial de septiembre —la más importante—, que se realizó a orillas del río Rahue (de las Canoas), se firmó el tratado "de las Canoas".

Vergara señala que el día 8 de ese mes "allí se firmó un tratado de paz entre la casi totalidad de los jefes huilliche -Queipul no asistió a la junta- y los españoles." (Vergara; 1991: p. 52)

Efectivamente, el **lonko** Queipul no apareció en el Parlamento, por lo cual, entre las cuestiones acordadas se exigió la sumisión del cacique. Este objetivo se consumó más tarde con la concurrencia de Queipul a Santiago donde ratifica los acuerdos ante O'Higgins.

El pacto desprendido de este Parlamento, estableció una zona de ocupación española y otra indígena, lo cual implicaba la entrega de territorios por parte huilliche que consta en la siguiente Acta del Parlamento de Las Canoas:

"Todos los territorios que hay entre los dos ríos de las Canoas (Rahue) y las Damas, desde la junta de éstos en cuyas inmediateces están las misiones de Osorno, hasta la

cordillera, lo que cedían desde ahora para siempre a favor del Rey Nuestro Señor cualquiera acción o derecho que ellos o sus sucesores podían tener a dichos terrenos sin que para esto sea necesario otro documento". (Donoso y Velasco, 1928: 137, Citado en Vergara, 1991: p. 52)

En el párrafo expuesto queda claro el reconocimiento de las tierras huilliche del Futahuillimapu, aunque, a partir de este tratado, deberá restársele un enorme sector que toma para sí la corona española.

Consideramos que este hecho inaugura el cambio de la visión territorial huilliche. Desde entonces, este grupo deberá asumir una nueva forma de entender el territorio —al menos en sus límites externos—, o sea, la que ha traído la legislación hispana.

Este tratado puede interpretarse como un sello a la derrota huilliche. Nosotros creemos que señala un momento distinto: la inauguración de una nación indígena no sólo inserta en un territorio definido —totalmente ganado por las armas huilliche¹⁷— sino también por un entendimiento efectivo del "otro".

Queremos decir que, con la campaña de Figueroa y el Tratado de Las Canoas, las dos culturas que protagonizan estos hechos toman conciencia "objetiva" de la posición que ocupan una frente a la otra.

Aunque el territorio huilliche quedó reducido enormemente y además su población expuesta a la actividad económica y misional, todavía se pudo por el momento asegurar dos cosas que permitirían al indígena enfrentar, desde su óptica propia, estos cambios: el respeto a un espacio, por una parte, y un tiempo de distanciamiento y paz, por otra.

Muy distinto será lo que ocurra cuando comiencen las empresas de inmigración. Pero, por lo pronto, a fines del siglo XVIII, recién comienza la repoblación de Osorno, un objetivo que se afianza tímidamente pero que es patrocinado en forma principal por el próximo Virrey, O'Higgins.

II.e. Actividad de las Misiones en el Futahuillimapu

La actividad misionera en Chile fue inaugurada por los franciscanos hacia 1553, procurando "*de inmediato su establecimiento al sur del Bio Bio, donde una numerosa población nativa ofrecía un campo inexplorado a la tarea evangelizadora*". (Casanova, 1988: p. 140)

Las propias misiones de Valdivia y Osorno fueron instaladas por esta orden en los primeros años de la conquista. (Pinto, 1988: p. 78)

Sin embargo, a fines de ese siglo casi todo el esfuerzo de los hijos de Francisco se vendrá abajo con los alzamientos indígenas y la consecuente desmoralización de los frailes.

"Al finalizar el siglo XVI, la rebelión indígena iniciada en Curalaba fue un rudo golpe a la tarea misionera de la Iglesia. Significó la destrucción y despoblación de las

¹⁷ Nos referimos al triunfo de las armas huilliche, considerando que fue su prestigio el que posibilitó un tratado de paz en vez de la destrucción y ocupación total de este pueblo y sus tierras.

ciudades situadas al sur del Bio Bio, la muerte de varios sacerdotes, el cautiverio de otros, el incendio de algunos establecimientos religiosos y la ruina de la organización eclesiástica inicial". (Casanova, 1988: p. 145)

Por tal motivo, la orden de San Ignacio tomará en sus manos la tarea de propagar la fe entre los "gentiles" ¹⁸, una labor que se prolongará hasta 1766, cuando esta congregación es expulsada de las tierras de su majestad hispana.

Las misiones jesuitas se desarrollaron fundamentalmente en la Araucanía y Chiloé. Sólo hacia el final de su labor y, significativamente, luego de un gran levantamiento indígena, avanzaron por las tierras entre el río Toltén y Valdivia, es decir, el Futahuillimapu del extremo septentrional.

Así fue como en 1733 se restableció la misión de Toltén Bajo, al sur del río Toltén, que en 1750 pasó a ubicarse en la Mariquina (Hanisch, 1974: p.63). Esta fue la única actividad misional desarrollada en tierras huilliche, a excepción de Valdivia. Se desarrolló entre grupos indígenas presumiblemente menos hostiles, dada la presencia hispana de la ciudad enclave, que ejercía una gran influencia en la zona.

Sólo hasta 1777 los huilliche del sur de Valdivia no fueron afectados por las misiones en forma regular, aunque no debemos desconocer los intentos por incursionar en dichos territorios que, en forma obstinada, mantuvieron jesuitas y franciscanos.

Tampoco podemos desconocer lo que significó, por pequeña que haya sido, la presencia de una sola misión en la zona norte del Futahuillimapu.

Pero el tiempo jugó una mala pasada a los jesuitas, que no sólo no les permitió continuar propagando la fe entre los huilliche, además les obligó a salir rápidamente de las tierras de su Majestad. Por tal razón, las misiones y propiedades de la orden de San Ignacio fueron transferidas a los franciscanos, justo en el momento en que se reasume la tarea de unir Valdivia con Chiloé.

Los hijos de Francisco retomaron su labor con entusiasmo. Fundaron primero, en 1777, las misiones de Arique, Niebla y Nanihue. Al año siguiente, las de Quinchilca y Río Bueno. Nueve años más tarde, en 1787 se fundaron, por petición de los propios huilliche, las misiones de Cudico y Dagllipulli. (Casanova, 1988: p. 166)

El levantamiento de 1792 no interrumpió significativamente la creciente actividad misional franciscana. En 1794 se fundaron dos nuevas misiones en las inmediaciones de Osorno: Quilacahuín y Coyunco (Uribe, 1988: p.210-211).

En resumen, durante los quince primeros años de penetración eclesiástica, siete misiones habían sido fundadas sólo en la parte norte del Futahuillimapu.

Sobre la efectividad de esta labor en transformar las creencias autóctonas no hemos encontrado registros específicos. Sin embargo, podemos suponer que la actividad misionera no fue

¹⁸ "Gentiles" era una de las formas de nombrar a esa categoría indígena de los no conversos, dada su forma de vida, considerada libertina y salvaje por los clérigos.

devastadora, principalmente debido al carácter de los naturales, reacios a dejar sus costumbres. Así había quedado de manifiesto con las incursiones previas de los jesuitas en el Futahuillimapu.

"Diversas parcialidades de Valdivia y Osorno habían sido atendidas por los religiosos de la Compañía en sus correrías anuales. Al iniciar su trabajo apostólico desde las nuevas fundaciones, los franciscanos pusieron de manifiesto una vez más los resultados negativos de sus predecesores en la evangelización de los indios. Un informe señalaba que 'entre todos ellos, sin diferencia de bautizados ni de infieles, se practicaban libremente los machitunes, las vanas observancias, las consultas de adivinos, la poligamia y casamientos a la usanza'". (Casanova, 1988: p.167-168) (Comillas del autor)

Además, Casanova afirma que en esta primera etapa más allá de la Araucanía, *"pese a sus propios esfuerzos (de los franciscanos), la 'obstinada rebeldía' de los naturales retardaba los progresos de la conversión"*. (Casanova; 1988: p. 168) (Comillas del autor)

Pero no sólo en el sentido religioso las misiones eran agentes del cambio entre los indígenas. En especial, nadie podría desconocer la labor de colaboración que realizaban las misiones hacia la milicia española. De hecho, claramente se aprecia la concepción pragmática con que las autoridades se planteaban el tema de la presencia misionera entre los indígenas, asumiéndola como una forma alternativa de sometimiento y penetración. En el Futahuillimapu, el objetivo era abrir el camino entre Valdivia y Chiloé para lo cual las posiciones misioneras no estaban exentas de una responsabilidad estratégica.

"Además de sus propósitos evangelizadores, las misiones aludidas fueron consideradas de gran utilidad para la consecución de un proyecto largamente acariciado por las autoridades coloniales: la apertura de una comunicación terrestre entre Valdivia y Chiloé (...)". (Casanova, 1988: p. 166)

Permítasenos recordar que los métodos jesuitas se habían apartado un tanto de la decidida función de avanzada que cumplían las misiones en la Araucanía y por ello fueron duramente cuestionados. Fundamentalmente la Guerra Defensiva, que fue impulsada por el padre jesuita Luis de Valdivia, constituyó una de las más intensas pugnas entre militares y autoridades laicas de la Capitanía General de Chile y el Virreinato de Perú con los padres de la Compañía de Jesús. Valdivia, líder de la Compañía en Chile, debió elevar sus solicitudes hasta la corona misma y pedir la intervención de la Santa Sede para conseguir que se favorecieran sus proposiciones.

La corona accedió a la Guerra Defensiva, pero la labor jesuita no dejó de ser permanentemente criticada. Los propios franciscanos llegaron a elevar cuestionamientos que involucraban diferencias dramáticas en la estrategia de conversión de los infieles, incluso llegando a proponer -y en forma totalmente específica- el uso de la violencia como 'el' método necesario para llevar las almas al camino de Cristo.

"Los franciscanos nunca miraron con simpatía a la Araucanía. Al comenzar el siglo XVII el padre Sosa pedía las armas para aquietar a sus pobladores y poder llevarles la palabra de Dios. En la segunda mitad del siglo XVIII el padre Redrado trataba de levantar el ánimo a sus hermanos y, de paso, reconocía que sólo el temor al castigo ablandaría la sensibilidad de los indios". (Pinto, 1988: p.82)

Pero la diferencia específica de los métodos franciscanos no sólo atiende al delicado tema de la violencia. Tampoco se puede desconocer la defensa que estos misioneros hicieron en algún momento del indígena. Aunque puede ser que esta defensa velara más por la credibilidad de los misioneros que por el respeto a la humanidad esos naturales, quienes les hacían muy difícil la tarea. A nuestro parecer, la doctrina franciscana contenía una serie de características que explican la diferencia en su modo de enfrentar la actividad misional. Esta diferencia será para nosotros una de las claves de los profundos cambios socio-culturales huilliche.

Los franciscanos, en su duro trabajo para la conversión indígena, trataron de seguir el ejemplo de los Apóstoles y del *poverello* de Asís, llevando los evangelios con simplicidad, en una forma que se acomodara al entendimiento de los naturales, con bondad y sencillez.

“En 1769 se mandaba a los misioneros, entre otros aspectos, no poseer potreros, potrerosillos o chacra, disponer sólo de una cuadra junto a la casa para una pequeña huerta, permitir de los indios sólo aquellas especies permitidas por su instituto y, especialmente evitar cualquier comercio con los aborígenes, cuidando que resplandezca la ‘Santa Pobreza’ ”. (Casanova, 1988: p. 173)

El objetivo principal era insertarse en la sociedad indígena, es decir, expandiendo desde dentro la palabra de Dios. Para ello, consideraban esencial el trabajo de educación de los niños indígenas.

"Fray Antonio Sors Leonart, misionero, guardián del Colegio de Chillán y Procurador General de Misiones, señalaba que se debía poner especial atención en ‘doctrinar bien a los hijos pequeños..., porque éstos todavía no tienen las malas costumbres de sus padres y son los que nos han de convertir, pacificar y civilizar a todos los indios’. El franciscano terminaba expresando: ‘Este es el punto céntrico de la conversión de los indios: doctrinar y enseñar bien, con amor, eficacia y dedicación a sus hijos desde sus tiernos años’". (Casanova, 1988: p.175) (Comillas del autor)

Sumemos, por último, la labor ya observada de "complicidad" que ejercieron los misioneros en la penetración conquistadora del Futahuillimapu —finalmente aplastante con Figueroa— e imaginemos qué estaba enfrentando el grupo huilliche al aceptar dentro de sus territorios al misionero franciscano. ¿Cuál fue el resultado aculturativo de la actividad?.

Es difícil especificarlo, pero sí creemos posible considerar que causó estragos, evidentemente, en la vida religiosa tradicional huilliche. Colateralmente, creemos que introdujo también modificaciones profundas en la forma de entender el mundo y la presencia no huilliche en los márgenes de las nuevas fronteras.

Más de setenta años estarán los franciscanos en el Futahuillimapu, hasta que comiencen las dificultades de los fenómenos independentistas. A comienzos del siglo XIX, el proceso de cambio político chileno debilitará la influencia franciscana y las proyecciones de su trabajo misional, hasta ser éste finalmente traspasado a la orden de los Capuchinos, quienes no modificarán mayormente las reglas ni los métodos.

Efectivamente, con las guerras de Independencia, los franciscanos quedaron en una desmejorada posición ante el nuevo gobierno nacional, porque apoyaban la causa realista. Tras la independencia,

muchos misioneros fueron expulsados del país y otros tantos retornaron por su propia voluntad a España. Como es lógico, tampoco volvieron a llegar nuevos voluntarios para cubrir los cupos vacíos, situación que fue debilitando paulatinamente la labor misionera franciscana entre los indígenas.

Sin embargo, la inquietud del nuevo Estado Chileno no restó importancia a la labor misionera en territorios mapuche y huilliche. Para los primeros gobiernos, la incorporación al país de estas regiones, aunque lejana, era un objetivo que no se debía descuidar.

"Esta inquietud quedó estampada en los discursos de los parlamentarios que, constatando las dificultades concretas que presentaba la Araucanía y el espíritu indómito e independiente de sus habitantes, propiciaban las misiones como un medio que ellos denominaban 'civilizador' ". (Uribe, 1988: p. 201)

En el año de 1847—en la misma década en que se concreta la primera inmigración alemana, como parte de una estrategia general de incorporación a Chile de los territorios del Futahuillimapu— el presidente Bulnes tomó cartas en el asunto y dispuso medidas para reorganizar la actividad misional.

De este modo instruyó a su Ministro Plenipotenciario en Roma, Ramón Luis Irrarrázabal, *"conseguir y traer a Chile una comunidad misionera."* (Uribe, 1988: p. 203)

En el Vaticano, Irrarrázabal fue derivado a la orden de los Capuchinos, quienes, al año siguiente, accedieron bajo ciertas condiciones a que doce misioneros viajaran a nuestro país.

El grupo llegó a Valparaíso el 23 de octubre de 1848, encabezado por el padre Angel Vigiglio, quien, por disposición aparentemente del gobierno, asume una "Prefectura Especial" de los capuchinos, dependiente del Prefecto General de los Franciscanos.

Esta situación da cuenta de un conflicto entre las autoridades nacionales y las dos órdenes que entraron en contacto disputándose la autoridad y territorios misionales en Chile.

Las diferencias de autoridad, al parecer, fueron solucionadas tiempo más tarde en favor de los capuchinos, dada la persistente presión de Vigiglio. Este fue finalmente declarado Prefecto de misiones en Chile, con autoridad económica y espiritual. (Uribe, 1988: p 212-213)

Pero en forma inmediata, el asunto territorial fue zanjado otorgándoseles las misiones del Futahuillimapu a los recién llegados:

"los franciscanos recoletos se harían cargo de las misiones situadas en la Diócesis de Concepción, es decir, las que estaban al norte del río Cautín o Imperial, y los capuchinos asumirían el servicio de las estaciones situadas en la provincia de Valdivia y en la Diócesis de San Carlos de Ancud, cuyo límite norte era el mismo río Cautín o Imperial." (Uribe, 1988: p. 208-209)

Cuando los capuchinos toman en sus manos las misiones de esta zona, aunque las consideran "empobrecidas y descuidadas", reconocen que la labor de evangelización parece haber dado resultados.

"Varias de ellas habían tenido una historia difícil de ruina y destrucción, pero hay que notar que la mayor parte de la población indígena cercana a estas estaciones, era ya cristiana". (Uribe, 1988: p. 209)

Considerando además que los capuchinos son también hijos (o nietos) de San Francisco, entienden su labor como "continuadores". Como tales, su misión era también ir entre y no ir a los infieles, como lo señala Uribe, es decir, *"el franciscano debe ir a incorporarse a una forma de vida, va a realizar una integración. El misionero Capuchino no puede ser sólo un peregrino o predicador ambulante que pasa: debe más bien ir a integrarse, a incorporarse a una forma que tienen de vivir los sarracenos y los demás infieles para, desde ahí, anunciarles el evangelio"*. (Uribe, 1988: p. 219)

Sin embargo, el mismo autor señala que la forma "de vivir, a su costumbre y forma habitacional" de los mapuche (Uribe no hace distinción entre mapuche y huilliche), era considerado un obstáculo para los capuchinos en su labor de conversión, pues daban cuenta de patrones culturales distintos y, como consecuencia, de una praxis distinta.

A pesar de la oposición del Obispo de Concepción, los intentos por reducir a pueblos a los mapuche no se hicieron esperar. Tampoco el fracaso. Los indígenas rechazaron violentamente el proyecto.

Pero la apuesta de los capuchinos por la evangelización de los naturales contaba también con otras prerrogativas. En el fondo, su visión de los métodos de los misioneros anteriores era muy crítica, pero no estaban en condiciones de realizar sustanciosos cambios en la estrategia misionera oficial.

"El examen crítico de su acción los hace lamentarse de la ineficiencia práctica de las pedagogías usadas: la catequesis que daban resultaba superficial y era un hecho que no penetraba en forma transformante la vida del mapuche. (...) (cuyas) expresiones culturales familiares, como la poligamia, la responsabilidad frente al matrimonio y a los hijos, su concepto del trabajo, la falta de sobriedad en la bebida constituían, en el pensamiento de los misioneros, una atmósfera muy poco propicia para el anuncio del evangelio". (Uribe, 1988: p. 222)

No creemos posible asegurar que las prácticas misioneras capuchinas hayan sido exactamente iguales a las de los predecesores. Sin embargo, tampoco consideramos prudente afirmar cuán drástica era la crítica capuchina a las fórmulas pasadas.

En el trabajo de Uribe, percibimos otros elementos nuevos en la forma de enfrentar la conversión como por ejemplo, el afianzamiento de la educación entre los niños indígenas (como los viejos franciscanos), pero en particular el trabajo educativo con las muchachas indígenas.

Consideramos que este punto es uno de los ejes más importantes de la conversión huilliche (y por qué no de toda la Araucanía), permitiéndonos afirmar que en la mujer radica la función de reproducir la tradición de la experiencia religiosa. Así hablando, el capuchino que enfrenta el tema de la conversión de la mujer, está atacando en forma específica el elemento reproductor de la cultura.

Uribe señala:

"Y tal vez lo que con mayor claridad intuyen los misioneros (capuchinos) es la importancia del rol y el papel que la mujer mapuche deberá asumir en la cristianización y civilización de su pueblo. Si bien la mujer aparece callada, tal vez marginada en la familia, los misioneros ven en su acción y en su influencia familiar una pieza importante y fundamental para lograr la profundización de la cultura cristiana que ellos no lograron implantar en su raza". (Uribe, 1988: p. 222)

Y añade en forma específica:

"Siempre tuvieron la preocupación de la educación de las jóvenes indígenas, porque veían en la influencia de la madre y de la esposa una fuerza importantísima de vivencia cristiana y de perseverancia en la fe". (Uribe, 1988: p. 225)

De fondo, el trabajo misional siguió teniendo las mismas expectativas: la cristianización de los huilliche y en sus más de ciento cincuenta años, los resultados fueron portentosos.

A comienzos de este siglo, ya los capuchinos no tienen la importancia de un siglo atrás, pero se han ganado una posición entre los naturales que se proyecta hasta nuestros días, cuando muchas de las misiones todavía siguen funcionando bajo la dirección de frailes de esta orden.

Sin embargo, a la actividad eclesiástica capuchina habrá de sumársele una nueva fuerza de cambio, aún no ponderada, en el mismo orden religioso: la irrupción del pentecostalismo, que hoy ocupa un lugar relevante en la cosmovisión huilliche.

Diversos emplazamientos de esta iglesia en la zona a la que hacemos referencia atraen a buena parte de la población local hacia su doctrina.

II.f. La Colonización del Futahuillimapu

Luego del Tratado de las Canoas, una labor prioritaria para O'Higgins fue *"la repoblación de Osorno, tarea iniciada en 1796 y que se llevó a cabo con relativo éxito, alcanzando la zona un desarrollo agrícola y ganadero progresivo, al menos hasta 1808, año del retiro de Juan Mackenna de la dirección de la Colonia"*. (Vergara; 1991: p. 53)

Vergara, afirma que junto con el repoblamiento de Osorno, *"ya en este período fueron adquiriéndose propiedades a los huilliche que sobrepasaban el límite de la ocupación española según el Tratado de 1793, en lo que constituyó un proceso controlado de adquisición de tierras indígenas (...)"*. (Vergara; 1991: p.54)

Aparentemente, el gobernador O'Higgins, quien —afirma Vergara— *"veinte años antes (del tratado de las Canoas) había propuesto a la corona un ambicioso plan de reducción de los indios"* (Vergara, 1991: p. 31), contemplaba ya en aquellos años para la consolidación de sus planes el asentamiento de colonos europeos.

La importancia de la colonización de territorios aledaños al nuevo trazado entre Valdivia y Chiloé, radicaba en varios asuntos de interés para el gobierno de Chile, entre otros, entregar a los naturales ejemplo de "laboriosidad e industria".

Sin embargo, la actividad colonizadora en la zona pareció detenerse a comienzos del siglo XIX y por casi cincuenta años, tiempo durante el cual se reorganizó en cierto modo la vida huilliche.

Una descripción de esa época señala que:

"Más allá de la Frontera, al otro lado del Toltén (...) existe otro Chile, oceánico y selvático, poblado por pacíficos huilliche los que, aprovechándose de las luchas por la independencia, vuelven a tomar posesión de los llanos de Osorno". (Blancpain, 1985: p. 26)

Luego de la independencia, la idea de poblar los territorios del sur por familias europeas tuvo diversos precursores.

"De este largo período de vacilaciones y buenos deseos, sólo es de citar una disposición: el lugar de instalación de los futuros asentamientos. Se piensa en el Chile de la región de Valdivia, más allá de la Frontera, y cuya colonización favorecerá al mismo tiempo el cerno [sic] y la no expansión de la 'Barbarie'." (Blancpain, 1985: p. 33) (Comillas del autor)

Pero sólo en 1845 el estado chileno promulga una ley de colonización decisiva que asegura y regula la ubicación de colonos europeos en distintas zonas del país, entre las que se incluye la región Valdiviana, es decir, el Futahuillimapu septentrional, que será principalmente colonizada por inmigrantes alemanes.

La primera oleada de inmigrantes fue atraída por gestión privada. Franz Kinderman y su suegro Johan Renous fueron, efectivamente, quienes protagonizaron los primeros intentos concretos por llevar colonos alemanes al sur de Chile, principalmente a la zona de los llanos de Osorno. En nombre de la sociedad Stuttgart, que estos dos y otros personajes alemanes de Valparaíso habían creado supuestamente para adquirir terrenos y llevar allí a familias de colonos, Johan Renous, con la complicidad de los notarios regionales, compró en forma fraudulenta más de 15.000 kms. cuadrados a **lonko** huilliche de la zona precordillerana de Osorno (Blancpain, 1987: p. 52). Embriagándolos y aprovechándose de sus miserias, estos "primeros empresarios de la colonización" adquirieron estas inmensas posesiones a un precio ridículo.

Aunque Blancpain (Blancpain, 1987: p. 53) afirma que no fueron validadas legalmente las compras de Kinderman y Renous, Foerster, al contrario, señala que en fallos de primera y segunda instancia y en la Corte Suprema, las compras de Renous y Kinderman habrían sido ratificadas. (Foerster, 1996: p2)

De este modo, es posible constatar tempranamente el apoyo del estado chileno a las gestiones —por descabelladas que éstas hayan sido— de empresarios y colonos frente a las reivindicaciones indígenas, quebrantando la legalidad de la posesión indígena de tierras en la zona de Osorno y la Cordillera de la Costa, previamente consagrada en los títulos de comisario. Recordemos que estos títulos se habían extendido luego de la independencia (1824-1848) "en la zona de La Unión,

Remehue, San Juan de la Costa, Pilmaiquén, el lago Ranco e incluso en Valdivia y Malleco" (Castillo; 1983. Citado por Vergara; 1991), como una forma de asegurar los acuerdos consagrados en el Tratado de las Canoas antes de la Independencia y que podían verse vulnerados por los acontecimientos predecibles en una nación recién constituida.

Pero

"(...) el Estado no reconoció dichos títulos, -aceptando en cambio en agosto de 1855 la legalidad de los títulos fraudulentos de Renous-Kindermann sobre todo el territorio de la Cordillera de la Costa-(...)". (Foerster, 1996: p. 2)

Por su parte, Vergara considera que el verdadero cambio jurídico en torno a la validez de los títulos de Comisario se da luego de la primera ola de inmigrantes alemanes. En especial, el autor señala que se pone de manifiesto la invalidez de los títulos a fines del siglo XIX, con la expansión de los colonos alemanes hacia el norte, por medio de la compra de tierras a chilenos "ausentistas" o remates realizados por el Estado". (Vergara, 1991: p. 36)

En 1894, los huilliche de Llanquihue exponen ante las autoridades que su situación es sumamente grave. A este respecto, Vergara cita del llamado "Manifiesto de Llanquihue":

"No hay en la actualidad en la provincia de Llanquihue y difícilmente en la de Valdivia una sola familia indígena que no haya sido despojada de sus terrenos..."

"En la reducción de Remehue y varias otras, nuestros perseguidores para arrebatarnos de nuestros terrenos incendiaban casas; ranchos; sementeras; sacaban de sus viviendas por la fuerza a los moradores de ellas, los arrojaban a los montes y les prendían fuego, hasta que muchos infelices perecían o quemados vivos, o muertos de frío o de hambre. Jamás en país alguno podrá imaginarse que esto se ha hecho un sinnúmero de veces, vanagloriándose un individuo en la actualidad de haber incendiado siete veces el rancho de una pobre familia." (Vergara, 1991: p. 39)

Fue a comienzos de este siglo, sin embargo, cuando la agresión jurídica del estado es complementada o superada por la violencia particular de hacendados e indígenas. Vergara afirma que entre 1900 y 1930 los despojos y usurpaciones con violencia se hacen más frecuentes.

Los testimonios recopilados por el autor delatan una acción abusiva de colonos nacionales, alemanes y de ascendencia alemana en contra de las poblaciones huilliche y la cooperación de las autoridades para mantener esta situación. Los "sucesos de Forrahue", en 1912, son considerados el caso representativo de esta situación.

Vergara señala que, a consecuencia de un desalojo en favor de un rico propietario (Anastasio Burgos Villalobos), quince indígenas murieron y otros diez quedaron heridos. El gobierno y el Congreso apenas replicaron y los carabineros responsables de la matanza fueron eximidos de toda responsabilidad. (Vergara, 1991)

Otro caso que nos ha parecido significativo es el conflicto entre el cacique Juan Pilahueque y el colono Edmundo Winkler, supuesto propietario de tierras con asentamiento huilliche. Winkler permanentemente hostilizaba a los indígenas para expulsarlos de esas tierras. En un enfrentamiento a causa de este pleito, Pilahueque resultó muerto y el colono herido. En el juicio posterior, la

justicia favoreció a Winkler mientras que el cacique muerto fue considerado culpable. (Bengoa; 1985. Citado por Vergara; 1991)

Es significativo destacar de este hecho, también la actitud de réplica huilliche, oponiendo resistencia a pesar de la desventaja legal y de una clara expectativa de muerte. De hecho, en muchos enfrentamientos tanto colonos como indígenas salían perjudicados.

En 1931, a pesar de que las críticas de distintos sectores por la violación de los derechos indígenas sobre sus tierras habían hecho disminuir las usurpaciones con violencia, las autoridades dieron un duro golpe a los huilliche. Ese año, el Estado chileno promulgó el texto definitivo de las leyes sobre Constitución de la Propiedad Austral, en que se omitieron referencias a los Títulos de Comisario. Aunque es efectivo que esta ley permitía a los huilliche legalizar sus propiedades, tanto los requisitos y trabas legales contempladas para poder efectuar este reconocimiento, como las condiciones sociales y materiales existentes en la región, impidieron que los naturales inscribieran o recuperaran sus tierras, lo que sí hicieron los particulares. (Vergara, 1991: p.43)

Para el autor, las nuevas leyes fueron directamente a apoyar la toma ilícita de territorios hasta allí cometida en contra de naturales.

Hay que destacar que esta base jurídica y la legalización de títulos de tierras usurpadas no significó, sin embargo, la salida de los indígenas de las tierras que habitaban. En el capítulo final podremos observar cómo los actuales procesos se refieren a la desprotección territorial de familias que han permanecido durante décadas o siglos en lugares de los que fueron despojados sólo en maniobras de escritorio.

Podemos suponer así, que las generaciones por venir hasta nuestros días han sobrevivido sobre la base de una sensación territorial inestable, permanentemente hostilizados por la presencia de personas y problemáticas jurídicas incomprensibles, que pueden representar de un momento a otro el despojo o el desarraigo. Junto a esto se encuentra la figura omnipresente de un estado fuerte, contra el cual no puede ya haber reacción posible, que apoya inexplicablemente todas y cada una de las empresas que significan la expoliación indígena.

CAPÍTULO III

Antecedentes de la Actualidad

III.a. Introducción

Una vez que se ha visto el origen y los grandes acontecimientos que involucran los últimos siglos de cultura y aculturación en la etnia a la que denominamos huilliche, podemos ahora orientar nuestro análisis a la situación actual de este grupo.

En la zona de San Juan de la Costa hemos recopilado gran cantidad de testimonios, información oral y documental de la vida huilliche, incluyendo sus creencias religiosas, su ritualidad, su posición frente a la tierra y la subsistencia.

Mucho de lo que este capítulo incluye es reflejo del cambio profundo de la gente indígena de la región, pero en las informaciones contenidas también se podrá descubrir la supervivencia de gran cantidad de rasgos culturales primitivos, aunque de manera quizás "descompuesta" o descontextualizada.

Este capítulo pretende presentar en forma relacionada los tres temas en que hemos orientado el análisis durante este trabajo: violencia, tierras y ritualidad.

Podemos aventurarnos a mencionar, antes de llegar a las conclusiones, que la expresión de la ritualidad, de la concepción de territorio y tierras y la expresión de la violencia están hoy en día íntimamente relacionadas.

Trataremos de establecer también otros elementos que, coyunturalmente —aunque también como posibles resultados de los fenómenos revisados hasta ahora como fuentes del cambio— han incidido en la configuración de un nuevo sujeto indígena, como la problemática económica y del trabajo.

No dejaremos de observar, además, aspectos históricos recientes para contextualizar aspectos de la cosmovisión contemporánea detectable en este grupo, que son aparentemente diferentes de los que presentamos en ese sujeto que encontró el hispano a su llegada al Futahuillimapu.

Nuestra investigación en terreno será fuente de algunos de los enunciados que presentaremos a continuación, con testimonios y documentos relativos a la vida actual tradicional en San Juan de la Costa.

A su vez, otro aporte importante en esta investigación lo constituirán los trabajos de especialistas en temática indígena —y en particular huilliche— como son los de Raúl Molina y Martín Correa.

Para comenzar, entonces, trataremos de situarnos sin muchos tropiezos en el presente indígena de San Juan de la Costa, desde ese pasado que recién dejamos, a comienzos de este siglo, con una actividad misionera en declinación, un proceso de expoliación respaldado por el estado y una situación de violencia contra el indígena que ha llegado a constituir una base de normalidad.

III.b. De los Llanos a la Cordillera

En general, se considera que en el pasado no hubo asentamientos cunco o huilliche al otro lado de la cordillera de la costa.

Sin embargo, desde que se inició la repoblación de Osorno hasta consumada la gran inmigración alemana al sur de Chile, principalmente en los territorios del Futahuillimapu, la población indígena fue desplazándose hacia la zona de la faja costera, específicamente pre-cordillerana, cordillerana y del litoral.

Aunque Rolf Foerster supone que sí hubo asentamientos permanentes en el litoral, comparte la idea de que la ocupación de esta zona es fundamentalmente reciente dado el proceso de expoliación y otras circunstancias que llevaron a la población indígena a una suerte de éxodo en dirección al mar.

"Es posible que el proceso de utilización de esta área del etno-territorio se haya hecho más intenso por los huilliches de la vertiente oriental de la cordillera de la costa y por los llanistas, desde el momento en que comenzó la ocupación, por colonos nacionales y extranjeros, de los llanos de Río Bueno y de Osorno en el siglo XVIII y XIX. Empobrecidos por la expoliación de sus mejores tierras el litoral debe haber aumentado su significación como zona de refugio y de sustento. Esto explicaría la temprana "constitución de la propiedad huilliche" en el área, en las primeras décadas del siglo XIX, a través de los Títulos de Comisario". (Foerster, 1996: p. 2) (Comillas del autor)

Los huilliche de los llanos y serranos avanzaron hacia la zona costera donde, al menos en la parte oriental de la cordillera, habitaban ya los cunco. Allí debieron transformar su modo de subsistencia en función de la nueva geografía, muy exigente, aunque con la expectativa de un abastecimiento con productos marinos y un refugio efectivo entre los bosques de la selva Valdiviana.

Sin embargo, pronto esos bosques, principalmente de alerce, cobraron un valor antes desconocido.

Según observara en entrevista el especialista Raúl Molina, no hay antecedentes sobre explotación indígena de los alerzales antes del siglo XIX. La primera referencia que el investigador posee se remonta a la construcción de la Misión de San Juan —en un terreno cedido por el **lonko** de la zona— que fue edificada con madera de alerce que los propios indígenas extrajeron de la zona cordillerana.

Sólo hacia mediados de ese siglo el desarrollo de la zona abre mercado a la explotación de esta madera cuyo valor reside en la resistencia y durabilidad que posee.

De esta forma, el refugio aparentemente seguro de los bosques se torna inestable, tanto ante la mirada codiciosa de industriales madereros como de empresarios que pueden considerar casi sin dueño a tierras con riquezas antes insospechadas. En forma fulminante, las zonas cordilleranas son también enajenadas y adquiridas por terratenientes en traspasos de dineros y papeles de los cuales rara vez tienen noción alguna los hombres que habitan esa tierra. Tampoco se irán a instalar a allí los nuevos dueños, muy pocos invertirán en empresas de explotación demasiado arriesgadas y, por tanto, los indígenas seguirán estando allí, quizás en las zonas más apartadas, al oeste, pero

cultivando para la posteridad la única ventaja de que hoy disponen ante la ley: tener la posesión material, de generación en generación, de esos lugares.

De este modo podemos definir dos zonas fundamentales en que se desenvuelven los huilliche de San Juan de la Costa: una de los llanos, en la pre-cordillera de la costa, cuyas comunidades, que son más tradicionales, se ven normalmente afectadas por la invalidación de los títulos de comisario que avalan la posesión de sus tierras; otra costera, de ocupación más reciente y que se muestra más permeada por los códigos de posesión de la jurisprudencia moderna.

La zona de los llanos precordilleranos se extiende desde el río Bueno hasta el río Maipué, de norte a sur. De este a oeste, va desde una línea irregular de fundos fiscales, que comienza a la altura de la misión de San Juan, hasta la cordillera.

La Faja Costera se divide también en dos sectores, uno que tiene acceso al camino de la costa, que llega a Osorno, y que comprende las localidades de Maicolpué, Bahía Mansa y Pucatrihue (en esta localidad están las rocas donde, según la tradición, habita el abuelito Huenteano); otro que sólo cuenta con acceso por vía marítima o a través de la selva valdiviana y que involucra a las localidades de Caleta Milagros, Maicolpué y Caleta Cóndor y sus alrededores.

Aunque las tierras de San Juan de la Costa ya no son realmente territorio huilliche sino terrenos de propiedad privada o fiscal, las reivindicaciones indígenas no han desistido y, en este sentido, un relato importantísimo que se reproduce hasta nuestros días, es para los huilliche la memoria del Tratado de las Canoas. Cada año, decenas de personas de las distintas comunidades del Futahuillimapu realizan una ceremonia el 8 de septiembre para conmemorar el acuerdo. En años recientes, esta movilización ha tenido lugar incluso en la plaza central de Osorno, frente a los más importantes edificios públicos. (Anexos - 1)

Sin duda, muchas comunidades han logrado conseguir el otorgamiento de títulos de dominio de sendos fundos fiscales para su ocupación permanente, sin embargo, las concesiones gubernamentales no son sino una figura simbólica de lo que debería ser el respeto al tratado en cuestión. Esta situación ha generado una disconformidad y desconfianza también hacia el gobierno, las que se acumulan y expresan como lo veremos más adelante.

III.c. La Economía Actual de los Huilliche de San Juan de la Costa

La demanda del "recurso" alerce generó una auténtica revolución en la actividad económica huilliche, pues significaba un nuevo campo para la actividad económica compatible con el sistema nuevo en que se insertaron con la colonización.

En tiempos en que la subsistencia se basaba en la recolección de productos marinos, precarios cultivos y ganado, la comercialización de madera ofreció la posibilidad de obtener beneficios monetarios que paliaron en alguna forma las carencias.

En nuestros días, la explotación de alerce es una de las actividades económicas fundamentales de la población indígena de San Juan de la Costa y, para muchas familias, la base del ingreso en dinero que anualmente perciben.

No hay que dejar de observar que los métodos de explotación y, fundamentalmente la tecnología e infraestructura de que disponen los huilliche son totalmente rudimentarios, por tanto, con pocas proyecciones de evolución, en términos empresariales modernos.

Según testimonio de Gregorio Catrilef, **lonko** integrante de la comunidad Aucapán, las cuotas de explotación de alerce muerto son limitadas y los permisos correspondientes, que entrega Conaf a los comuneros —quienes representan normalmente a toda una familia con hijos, nueras, yernos, nietos, etc.— son por un volumen y temporada específicos. Es decir, en un plazo determinado se puede explotar una cuota x de alerce.

Podemos citar, a modo de ejemplo, la solicitud extendida por la comunera Juana Panguinamun a Conaf para la extracción de alerce muerto desde el predio que ella y su familia poseen (Anexo-2).

En el documento, observaremos que la forma de explotación se efectúa en lugares de difícil acceso y con tecnologías rudimentarias, recurriendo al uso de animales y herramientas manuales, muchas de las cuales son fabricadas por los mismos indígenas. No podemos negar, sin embargo, la utilización ocasional de otras tecnologías más modernas, como motosierras.

Seiscientas pulgadas de alerce muerto serían procesadas durante la temporada de 1992 (es decir, durante el verano de ese año pues sólo en esa época se realizan labores en cordillera), las cuales, a precio del año '96, estarían siendo pagadas a \$2.000 c/u. Probablemente, la extracción esté en manos de la familia entera, aunque puede ocurrir que otros comuneros colaboren, lo que representa el cobro de una parte del producto por su trabajo.

Si calculamos la relación actual de producción y valor de venta obtenemos un ingreso bruto aproximado de \$1.200.000. Sin descontar los posibles costos que haya significado la faena tenemos un promedio de cien mil pesos mensuales para el año venidero, que se ocuparán en la mantención de una familia numerosa, probablemente con hijos, yernos, nueras y nietos.

De esta forma, aunque el alerce representa una actividad económica que asegura la supervivencia familiar, no ofrece a los indígenas ganancias suficientes como para ahorrar o invertir, lo que los ubica en una posición vulnerable ante el interés que empresarios poseen sobre los mismos terrenos.

Es muy importante señalar que la concepción del territorio significa hoy no sólo el lugar que se habita, sino el alerzal que se explota.

La mezcla de los dos elementos anteriores genera una pugna entre dos entidades (empresas madereras y comunidades indígenas) no sólo sobre el patrimonio territorial específico, sino también sobre los recursos madereros que allí existen. Esta situación es constatable en zonas apartadas, más cercanas a la cordillera. (Anexo - 3)

Pero no es posible dejar de mencionar a un grupo numeroso de personas, de origen indígena, cuya actividad económica se ve relacionada a otros rubros como el turismo, el comercio y la pesca.

Un grupo numeroso de inmigrantes indígenas se instaló en la zona que quedó expuesta al camino trazado entre Osorno. Se sintieron atraídos por los grandes terrenos forestales de explotación y por el comercio en torno al turismo, generado por los nacientes balnearios de Pucatrihue, Maicolpué y Bahía Mansa.

"(...) a fines de 1950 se abrió la ruta para vehículos motorizados entre Osorno y la costa, con ello se dio inicio a una nueva etapa para las comunidades huilliches de borde mar. La explotación de los recursos forestales, en especial del alerce, y de marinos, motivó que grupos importantes de huilliches de los llanos se desplazaran al área, integrándose y redefiniendo a las comunidades existentes. Paralelamente, tres áreas se transformaron en un foco turístico o de lugar de veraneo, en especial para los habitantes de la ciudad de Osorno: Pucatrihue, Bahía Mansa y Maicolpi. La construcción de viviendas veraniegas y el cuidado de ellas será una nueva fuente de trabajo. (Foerster; 1996: p.15)

III.d. ¿Y la violencia?

A lo largo de este trabajo hemos sugerido que uno de los cambios que más caracterizarían la transformación huilliche sería el sometimiento, la sumisión, la incapacidad de réplica.

Ciertamente, la expoliación, el despojo y la inserción repentina en un sistema distinto y bajo la influencia de una acción permanente del cristianismo —que propugna la obediencia en principio y, más profundamente, la sumisión (poner la otra mejilla)— generó una relación de desequilibrio entre colonos y naturales. Mientras los colonos traían dinero y conceptos funcionales al sistema, los huilliche se insertaban en las nuevas fórmulas sin experiencia y con una pobreza a la que ninguna autoridad atendía. Por tal razón, los naturales o se empleaban como asalariados para los recién llegados o se autorreducían en las tierras menos atractivas, a la explotación artesanal del alerce.

Es común observar un desenvolvimiento marginal de la población indígena en la zona de San Juan de la Costa, fundamentalmente en sectores más urbanos como los de Osorno, sus alrededores y las localidades costeras.

La propia ciudad de Osorno se encuentra dividida en dos sectores perfectamente delimitados, a los que se les asigna una significación de estatus social. Una es la zona oriente y del centro de la ciudad, donde habita la población más activa económicamente hablando, empresas, sectores poblacionales medios y altos. La otra, significativamente al oeste del río Rahue, alberga al comercio popular y a las poblaciones marginales. En este sector se observa una mayor densidad de población con ascendencia indígena.

Esta situación "hacia el oeste" puede ser extendida al resto de la zona: mientras más al oeste, mientras mayor es el aislamiento y la pobreza, más población indígena se encuentra.

En estas circunstancias, la violencia, la física al menos, se puede considerar como de baja magnitud en los sectores de mayor contacto entre huilliche y no huilliche.

Sin embargo, a lo largo de la historia reduccional huilliche nos encontramos en forma recurrente ante hechos de violencia. Para empezar, podemos remitirnos a los que ya comentamos en el subtítulo destinado a la colonización germana de la región, hechos de violencia ocasionados por pugnas territoriales entre indígenas y colonos. Pero esta situación tuvo su tiempo específico en las primeras tres décadas de este siglo. En adelante, podemos observar que esta violencia se va diversificando a nuevas problemáticas que envuelven a la sociedad huilliche y a la no huilliche.

Hoy en día, la violencia siempre está presente en la vida de este grupo, aunque ésta se manifiesta en forma explícita o implícita en función de las características de los problemas. La tierra, como hemos visto, es en forma necesaria un motivo de tensiones permanentes. Los hechos de violencia implícitos se aprecian en levantamientos, tomas y ceremonias públicas para presionar a las autoridades y a las empresas que codician o concretan ocupaciones de tierras indígenas. También hay pugnas territoriales que llegan a generar hechos de violencia explícitos, es decir, que concluyen con heridos y hasta muertos. Esta situación se da en la disputa entre indígenas y colonos, aunque también se puede observar, con una frecuencia y magnitud muy significativas, entre las propias comunidades.

Nuestra experiencia al interior de una comunidad y en ceremonias intercomunitarias nos habla de una sociedad más bien pacífica aunque esencialmente dispuesta al uso de las armas. En las tierras del interior no es difícil encontrar gente que ha matado, así como una hostilidad tácita y claramente peligrosa hacia los no huilliche.

En este sentido, nos resulta sumamente interesante un discurso que se repite de comunidad en comunidad, que es la historia, casi mítica, de un extranjero que fue muerto en épocas recientes por un huilliche. El personaje, de origen alemán, aunque a veces se le menciona como un "coño"¹⁹, habría estado amenazando con desalojar a unas familias de las tierras de que se consideraba dueño y un huilliche (cualquiera) le habría dado muerte, lo que "concluyó el problema".

Aparentemente, este suceso ocurrió en 1959, en circunstancias que un indígena llamado Juan Segundo Catrilef asesinó a Max Elzel de un balazo. La noticia apareció en el diario la Prensa de Osorno, con fecha 15 de noviembre de 1959²⁰ (Anexo - 4) y describe el hecho como una situación que se proyecta a tiempo pasado.

No hace falta hacer hincapié en el manejo del relato en favor del desaparecido, estilo que subraya la situación desventajosa en que se desarrollan las luchas indígenas por conservar sus tierras.

A su vez, en forma específica es detectable en esta noticia la profundidad de dos problemas fundamentales: trasposición de títulos y posesión efectiva y no efectiva de la tierra. El hecho de violencia en sí mismo, da pautas de lo que podría ser una situación "psíquica" de nuestro sujeto.

La marginalidad y desventaja, a nuestro parecer, ha retraído la violencia explícita a un plano psíquico en que se acumula una suerte de impotencia social (de los huilliche). De esta forma, la violencia se manifiesta ocasionalmente en agresiones del tipo que hemos expuesto, las cuales se consagran en el imaginario de la población indígena. De allí que encontremos distintas pero bien reivindicadas versiones de este hecho.

Para poder profundizar en este punto observemos los entretelones del asesinato de Elzel que han sido registrados en un trabajo de investigación de Raúl Molina y Martín Correa (Molina - Correa, 1997).

¹⁹ Normalmente uno escucha alusiones a un tal coño Ide, de quien se escucha hablar entre las comunidades de San Juan de la Costa como otro colono que intentó arrebatar sus tierras y fue amedrentado por los huilliche.

²⁰ Los archivos de esta noticia han sido gentilmente facilitados por Raul Molina y Martín Correa, quienes han desarrollado una fructífera investigación sobre problemas territoriales en la zona de San Juan de la Costa.

Los autores señalan que, tiempo antes de la muerte de Elzel, algunos indígenas de las comunidades en cuestión habían realizado un **nguillatún** en que se representaba la muerte del terrateniente. El testimonio que ellos recogen proviene del hijo del jefe de la comunidad en aquel entonces.

"Venicio Aucapán relata la muerte de su padre Aristeo Aucapán, Presidente en esos años de la comunidad indígena: 'Los gringos de Huitrapulli era muy malo [sic]. Un día se hizo un nguillatún en Punotro, y allí se representó un acto donde se moría el gringo. Se eligió al más parecido y otro debía dispararle con una escopeta con pólvora y el que hacía de gringo debía simular la caída tirándose de espalda cuando sonara el disparo. Ocurrió que este cayó pero pasaron los cinco minutos que debía estar en el suelo, pero no se levantaba pues se golpeó la cabeza en una piedra, pasó media hora y no se paraba, entonces, salió la machi y dijo: El gringo va a morir y uno de ustedes lo matará. Pasó el tiempo y un mapuche se le cruzó al gringo que venía de a caballo bajando la cordillera; con su escopeta de un tiro, luego de increpar al gringo y éste al indio, le disparó en el corazón. Entonces los demás socios del gringo dijeron que mi padre que no había participado pero como presidente de la comunidad debía pagar y contrataron a unos tales Cárdenas que lo esperaron cuando venía de a caballo y lo mataron a palos (...)' (Osorno, 22 de junio de 1993)

Es deducible del hecho de esta ceremonia la importancia que representaba el problema del conflicto territorial así como la violencia acumulada por las comunidades. De una manera específica, la ceremonia puede relacionarse al sacrificio propio de las rogativas, según la perspectiva de Girard. La muerte simbólica de "el gringo" sería la entrega de una víctima por todas las demás; de igual forma, tampoco el sujeto ejecutor se considera un héroe, al contrario, su individualidad desaparece. Es por eso que en los relatos de las distintas comunidades nunca se hace mención a un sujeto específico como autor del atentado y, en cambio, existe una reivindicación tácita de toda la comunidad, como si fuese dueña de tal acontecimiento.

De alguna manera, nosotros fuimos también testigos de esta violencia de origen comunitario orientada al sacrificio de una víctima por el todo en circunstancias muy distintas de la ceremonia que hemos narrado.

Durante nuestro trabajo en terreno observamos un hecho que se inscribe dentro de la problemática de la violencia contemporánea, como la entendemos en este capítulo. En lo que hemos denominado los sucesos de Pichipiutril, ocurrió que una concentración de indígenas de distintas comunidades esperaba a la jueza encargada de recopilar antecedentes sobre la posesión material indígena de terrenos en pugna (por cierto entre comunidades indígenas y un terrateniente²¹).

Cuando nuestro equipo llegó a Pichipiutril —asentamiento de verano para los comuneros que explotan el alerce en esa zona de la cordillera de La Costa—, ya encontraban reunido más de setenta indígenas, en su mayoría hombres adultos. También había mujeres y niños. Todos los allí reunidos habían aportado para el asado con que recibirían a la jueza, previsto para las 15:00 horas, aproximadamente.

²¹ Este proceso tiene como objeto la definición de la propiedad del fundo Fiscal Huitrapulli. Es un caso de superposición de títulos que, en apariencia, habría tenido un origen delictual en beneficio de la sociedad maderera Aserraderos Antihual Ltda., de propiedad de José González, contando con una aparente complicidad, o al menos una actitud negligente, del gobernador provincial, carabineros de San Juan de la Costa, director regional de CONAF y hasta la propia CONADI.

Si nuestra presencia provocaba reticencias, a pesar que contábamos con la presentación formal del **lonko** Catrilef, había otro personaje, también huinca, que ganaba todas las miradas de desprecio y desconfianza de parte de los comuneros reunidos. El hombre, de unos 30 años, bien vestido comparado con los atuendos generales de la concurrencia, era trabajador del terrateniente José González, que había tomado esos terrenos (Anexo - 5). El hombre manipulaba un radiotransmisor con el que transmitía al propio González todo lo que estaba ocurriendo en Pichipuitril. No era difícil escuchar la conversación radial entre este personaje y el terrateniente, aunque, en un principio, nadie había reparado en ello. Pero en un momento de silencio de los comuneros, González informó acerca de la tergiversación de las informaciones que entregaba a la magistrada y el trabajador fue puesto en evidencia.

La reacción fue inmediata y de toda la comunidad. Niños, viejos, mujeres y hombres sacaron palos, cuchillos y otras armas de quien sabe donde y comenzaron a acercarse al trabajador.

El hombre retrocedió hacia la arboleda, pero de allí apareció otro grupo que lo esperaba, luego quiso entrar a la casa, antes el hogar de comuneros de Huitrapulli, pero se interpusieron otros indígenas. Finalmente fue hacia el borde de la quebrada desde donde observábamos el valle y el camino esperando a la jueza; allí el trabajador no tenía posibilidad de escape. Entonces el círculo de indígenas comenzó a cerrarse, golpeando sus armas contra las palmas de las manos. El trabajador de González comenzó a transmitir desesperado frases sin ningún sentido. Podemos asegurar que el paso siguiente era el descuartizamiento, no olvidemos que muchos de los comuneros tenían procesos por homicidio y otros tantos estaban dispuestos a sumarse a ese listado.

Corresponde señalar que este hecho no concluyó con la muerte o agresión física del sujeto, sin embargo, tuvo que existir una presión externa a la conciencia comunitaria para que se detuviera el "sacrificio", de lo cual nos hicimos responsables.

Ahora bien, ya dijimos que esta hostilidad, esta violencia no sólo tiene su expresión hacia afuera.

Rolf Foerster ha investigado en forma particular el tema de la violencia entre los huilliche de la zona de Maicolpué. Allí, este fenómeno también se enmarca en la problemática territorial. Foerster señala la existencia de una división social de las poblaciones indígenas que confluyen a esta localidad en el grupo de los pescadores y el de los campesinos.

De sus registros nos permitimos reproducir el siguiente, que representa un conflicto entre estos dos sectores que pasa, incluso, por encima de los lazos parentales:

"Se podría pensar que la rivalidad se superaría por los nexos parentales existentes entre ambos grupos. No obstante, los puentes de la alianza aquí no sirven, al contrario tienden a agudizar aún más el conflicto. El caso de Moisés M., pescador, es ejemplar. Su esposa proviene de uno de los linajes campesinos más amplios, los Lefian. En un momento de la pugna el hermano de su esposa trató de matarlo con una morrera. El relato de Moisés es sintomático del grado de tensión existente:

"...ellos [los campesinos](n.a) fueron a poner a Eduardo Paillamanque al lado de la casa de mi hermano Juan. En ese lote andaban todos los Lefianes, los Paillamanque... todos, porque es una comunidad. Decían que ellos mandaban y no dejaban sacar un palo de leña a nadie, que ellos eran dueños de todo y nosotros estábamos ocupándole

la tierra. Y los pescadores tiene igual apellido indígena, todos tenemos apellido indígena, tenemos derechos iguales que ellos. Yo le dije a mi mamá que lo dejara, porque en esto de tierras uno se mata. Entonces los pescadores dijeron por qué nosotros le aguantábamos tanto, que no podía ser. Entonces le cerramos la pasada con malla y no pudieron pasar, pero antes de hacer el cerco fuimos donde carabineros, no queríamos pelear. Los carabineros nos dijeron: "si ustedes son dueños ahí cerquen no más y si le echan el cerco abajo vienen para acá y de ahí nosotros la vamos a arreglar". Hicimos el cerco, al otro día llegaron todos los de la comunidad con palos, morrera. Yo le dije que echaran abajo no más el cerco, si lo echan abajo van a tener que arreglársela con carabineros. Yo le hablé y les dije que por qué lo hacían, que nosotros también necesitábamos tierra y ustedes tienen cuántas hectáreas de tierra ahí, qué van a hacer, alguna vez se morirán y vienen a pelear por un pedacito que todavía no les corresponde. Pero no hicieron caso, saltaron por encima y como no falta el agresivo, mi cuñado, me dijo: "no, pues, si es de nosotros y vamos a hacer lo que queremos, y si ustedes no se salen de aquí nosotros los vamos a matar". Yo les dije: "cuñado, sabes que más, mejor te vayas para tu casa, por qué andas haciendo espectáculo, si tú sabes bien como está esta cosa aquí". Dijo: "te vas a ponerte choro" y le mandó un pencazo al cerco con la morrera. Yo le insistí "yo te estoy hablando, ahora si quieres pelear es otra cosa, no me hago ningún problema tampoco, si quieres pelear conmigo peleamos, pero saca tu pica. Yo se que tú no me quieres, por eso tú me dices esas cosas. Si me quisieras, le dije, me quisieras apoyar, no andarías peleando conmigo, siempre me has querido arruinar". Entonces le dije: "si quieres pelear vamos a pelear". Llegué y salté y se viene encima con cuerpo y alma a matarme, a cortarme el cogote con la morrera. Yo estaba justo pegado al cerco y viene así con la misma velocidad y me agaché y el morrorazo pasó para allá y encajó la morrera en el cerco y se cayó, le puse el pie encima, le quité la morrera y le mandé una patada y un morrorazo en el brazo, se lo corté, ahí cayó. Tenía pensado de pelear con él, pero no de esa manera, a combos. Cuando él quiso intentar matarme ahí sentí que el compadre ya no quería dejarme vivo y cuando alcé la mano otra vez para cortarle el cogote en eso llegó Sánchez y me quitó la morrera por detrás, casi se lo corté". (Foerster, 1996: p.9) (Comillas del autor)

Existen además otros fenómenos de violencia constatados en aspectos más domésticos de la vida huilliche. Las rencillas y peleas por problemas de menor envergadura tienen en forma ocasional también resultados de gravedad. En nuestro trabajo de campo nosotros pudimos constatar al menos dos hechos significativos: uno en que un grupo de indígenas apaleó hasta la deformidad a un muchacho de la comunidad en Maicolpué por motivos que nunca pudimos aclarar. La víctima sobrevivió pero con sus facultades intelectuales severamente afectadas. Otro fue el asesinato de un pariente de Víctor Catrilef en manos de un no huilliche por problemas de trabajo.

Como puede verse, ese rasgo cultural al que hicimos referencia desde un primer momento en este trabajo, puede ser todavía observado entre los huilliche. Puede verse que el modo y el contexto han sido modificados, pero su rol dentro de la cultura puede ser considerando verdadero. De todas formas, corresponde todavía realizar nuevos estudios sobre el tema, que enfrenten nuestras reflexiones con la realidad estadística.

No podemos asegurar, tampoco, que esta violencia represente algún tipo de aporte a la regulación social como lo planteara respecto de épocas pasadas Alcamán. Sin embargo, el hecho de poder observar éste como un elemento que define a la cultura proyectado hasta nuestros días, nos

permitirá ir esbozando, quizás, una definición verdaderamente étnica de los grupos huilliche que, según veíamos, para muchos carecen de identidad.

III.e. ¿Y la Ritualidad?

Ciertamente la ritualidad de antaño no es la misma a que se entregan los grupos huilliche de la actualidad. Probablemente, además, de los ritos que se mantienen vigentes pocos se realizan tal y cual como lo hacían los antepasados. Sin embargo, si lo que destacamos de la vida religiosa antigua era la peregrinación a la costa, en un acto de rogativa por la benevolencia de los dioses, podemos asegurar que esta tradición sigue presente y que, más aún, constatamos que continúa siendo sustentada por una intensa fe. Es decir, el rito que por excelencia se preserva vivo entre los grupos huilliche de San Juan de la Costa es el nguillatún (Anexo 5).

Año a año, en el marco de la realización de estas ceremonias, diversas comunidades se juntan para realizar el viaje al mar. Algunos de estos nguillatunes incluyen la peregrinación como un acto simbólico; otros, efectivamente realizan el viaje. Todo depende de la distancia a que estén ubicadas las comunidades y de los medios con que cuentan para desplazarse.

Frente a las rocas del Abuelito Huenteano, los comuneros encienden un fuego, junto al cual se entierra una rama de laurel. Sobre ambos dejarán caer arroz, harina, mudai y otras ofrendas destinadas a que el Taita interceda por ellos ante el dios Trokin o Chao Dios, una entidad de características cristianas, única y omnipotente.

Rolf Foerster considera que, muy relacionado con la reciprocidad que es parte de la cosmovisión mapuche se encuentra la idea de que el Abuelito Huenteano actúa como un mediador.

En una entrevista realizada, el antropólogo señala:

"Al Abuelito Huenteano se le considera como un mediador entre ellos (los indígenas) y las divinidades. Y el peso de las divinidades para esta como para muchas otras es fundamental (...) De las divinidades viene el don, de las divinidades viene la fertilidad de los campos, la fertilidad de los animales, la salud, etc.

O sea, el hombre requiere de lo sagrado.

Entonces, para comprender ese vínculo uno puede moverse en dos coordenadas que están ligadas. Una coordenada que es que la ceremonia (del nguillatún) es una ceremonia de reciprocidad, es como una manera de devolverle aquello que de alguna manera las divinidades le han dado (a la comunidad). Otra forma privilegiada, o la segunda coordenada, tiene que ver con las ofrendas o con el sacrificio".

El nguillatún, entendido desde cualquiera de estas dos coordenadas, sitúa al Abuelito Huenteano en medio de la comunicación entre el hombre y las deidades. Más aún, la oración es una invocación que comienza con el llamado a Chao Dios, a la Mamita Virgen, a los Pucatrihuekeche (quienes habitan en la piedra junto al Abuelito) y sólo después de estas tres instancias (o al menos de las dos primeras) aparece la figura del Abuelito Huenteano, a quien sigue el Sargento Millalicán (que es una entidad que, según señala Felisardo Catrilef, dirige las legiones de Huenteano en el cielo) y otros seres que podrán o no ser reconocidos por la comunidad que realiza la rogativa.

Adela Aucapán, otra de nuestras entrevistadas, señala que los hombres piden al Abuelito que interceda por ellos. De esta forma, El Abuelito conversa con Dios. *"Dios le escribe con letras de oro y el abuelito con letras de plata."* (Entrevista a Adela Aucapán, 1996)

A pesar de que la presencia de las deidades cristianas se ha filtrado hondo en la rogativa o nguillatún, nos ha parecido interesante constatar que en la vida doméstica de algunos comuneros con los que departimos durante temporadas, la respuesta mística, la devoción y el respeto, era provocada principalmente por la figura del Abuelito Huenteano. Sin embargo, no podemos asegurar que esta sea verdaderamente una situación generalizada.

No olvidemos tampoco, las leyendas que existen en torno a las rocas del abuelito y la gente que ha dudado de su existencia.

Adela Aucapán también cuenta un episodio respecto de esa situación:

"Ahí fue lo que ocurrió con el alemán ese Chilling y ese Píldora que le decían, era un doctor. Y había un chico que se llamaba Pascual Acum, ese chico vio cuando de repente salió el avión y que ellos le dijeron: 'Vamos a matar aquí, adonde está este indio chascón' (así se referían al Abuelito Huenteano) y empezaron a rodear la piedra. Y en eso que andaba el avión, cuando se levantó un humito y el avión cayó a tierra (...) Si esa piedra es sagrada".

Es interesante observar que aquello del sentido de pertenencia a un territorio que se daba entre los indígenas antaño sigue pudiendo constatarse con la sacralización de esta piedra, en tanto es considerado el territorio como un lugar que, entre otras cosas, puede ser reconocido culturalmente como propio por un grupo social.

Sin embargo, de la gran población de ascendencia indígena que mora en la comuna de San Juan de la Costa, los habitantes del interior son quienes más continúan realizando los ritos. Como ya mencionamos al final del capítulo anterior, sobre las misiones, la actividad de la iglesia pentecostal ha ganado enorme cantidad de adeptos entre los indígenas de la costa. Esta iglesia se ha opuesto enfáticamente a la mantención de las creencias pasadas, considerándolas de origen satánico.

Adela, que aunque proviene del interior vive hoy en la costa, comenta acerca de este hecho:

"Toda la gente son incrédula, toda la gente son evangélica, si uno le conversa estas cosas, dicen: 'que si esa es vieja bruja, si esa vieja no sabe nada. De bruja está hueviando'".

Pero dentro de la religiosidad huilliche aún podemos observar otros elementos primitivos que se mantienen hasta hoy. Los viejos wekufu, por ejemplo, esas entidades que hacen daño al hombre, siguen presentes en seres que son por cierto reales para los indígenas de San Juan de la Costa. Por ejemplo el ligüey, una serpiente con cabeza de gallo que chupa la sangre y la energía de los que duermen en el campo. Por tal razón —eso se nos dijo— es que hasta los hijos pequeños de los comuneros consumen grandes cantidades de ají al día.

Otro wekufu, de gran importancia, es Canillo —también llamado a veces San Canillo— un ser sobrenatural que vive en las rocas junto a las de Huenteano y que tiene o tuvo incidencia en las sequías y la hambruna.

Adela Aucapán cuenta su versión de la historia de Canillo:

"Eran un matrimonio, entonces ella tuvo su guagüita. Ya se creció su hijito y el chiquillo que siempre enterrao en la ceniza, no crecía, ni tampoco andaba, el taba ahí no má. Le daban de comer y él estaba ahí no más. Y la señora tenía otros chicos, pero esos andaban. Y ella hacía comida. Ella dejaba su olla allá arriba, colgada, porque ella le dejaba dado de comer a sus chicos y ella se iba a dejar qué comer a su marido al trabajo.

Y ella cuando llegaba iba a ver la olla y la olla lambía (estaba vacía). 'Qué pasa', que decía ella, que la comida se termina. I el chico enterrado en las cenizas.

Cuando derrepente que ella dejó dado de comer a sus chicos y se fue y se devolvió pues. Y se fue a mirar (por entre las rendijas de la pared de la casa, explicó con gestos n.d.a.). Cuando derrepente que va creciendo que su chico, se va creciendo que su chico, se fue creciendo, se fue creciendo, mierda y llegó arriba; y se puso a comer en la olla ahí con la mano, mierda, se comió toda la comida. Enseguida se fue achicando. Y de ahí que (la mujer) le dijo a su marido: 'mira, el chico, como crece y se va a comer la comida (...) este es hijo del diablo'.

Se vinieron ellos y no lo castigaron, llegó que pescaron al chico aquí adentro de un saco y lo fueron a tirar a un río. Y allí dicen que está Canillo, en esa piedra. Ahora, por eso es que son ahora las sequías, porque él no se llena y él tiene hambre. (Entrevista a Adela Aucapán, 1996)

Según algunos investigadores, existen también otros rituales que se estarían dando entre comunidades apartadas. En nuestro paso por la región, sólo fuimos testigos de referencias y la realización del nguillatún.

CONCLUSIONES

Introducción

A lo largo de este trabajo, hemos tratado de cumplir permanentemente con el objetivo general que planteáramos en el proyecto de traspasar a un discurso público parte del conocimiento sobre los grupos huilliche de San Juan de la Costa. Como dijimos al principio, este conocimiento es abundante pero resulta estar en un lenguaje críptico para el común de las personas. Por tal razón, hemos recopilado, analizado y transcrito informaciones de las diversas fuentes — fundamentalmente de la propia historiografía, las investigaciones sociológicas, antropológicas y testimonios vivos— en un intento por transformar los conceptos y las problemáticas, situadas al nivel de la abstracción, en un conocimiento relativo a la realidad de los seres humanos.

Más allá de las expectativas fundadas en la constatación del problema que sustenta este trabajo, nuestra aspiración ha sido, además, responder a aquellas motivaciones personales, nuestros objetivos íntimos. Por ello, sin duda, nuestra percepción de la vida moderna ha sido una parte sustancial de este trabajo, como un marco referencial de nuestras búsquedas y reflexiones, incluso en el nivel más práctico y racionalista.

Fue, de hecho, el propio modelo tradicional del mundo ciudadano moderno —por su existencia desmesurada, avasalladora de toda otra forma de vida— la base que, en contraste, hizo sorprendente la supervivencia de un grupo marginal como el que hemos investigado.

Nos hemos preguntado más de alguna vez si esta realidad que creemos normal y necesaria, inmersos en los centros urbanos, es la que todos los chilenos buscan. Si nuestras instituciones actuales pueden enfrentar problemas de quienes no han visto jamás edificios con vidrios de espejo o televisión.

Nos hemos preguntado si, así las cosas, es tan representativa una democracia tan economicista y tan poco humana.

En nuestras propias ciudades, en este mismo momento, podemos observar este distanciamiento entre los paradigmas gubernamentales y los de las personas, justo en un tiempo en que las instituciones sociales cambian, los pensamientos se cuestionan y los valores se refundan, como pasos paralelos al decaimiento del mundo moderno.

Ha sido tan vertiginoso, rápido y encandilante el acontecer de los últimos doscientos años en el mundo desarrollado que los países más jóvenes, como Chile, no han pensado en revisar su propia historia antes de entrar a su juego. Cojo e hipnotizado, el Tercer Mundo se ha lanzado a la siga de los países del Norte en el competitivo torrente del superdesarrollo sin haber dejado cuajar su propia historia. Por qué no pensar que tal vez ello ha sido el origen del fenómeno vertical de pérdida de identidad, partiendo por la nación, luego la región, la familia y los individuos.

Observando las múltiples manifestaciones sociales juveniles (reuniones, medios, modelos sociales, índices de subversión, conductas grupales e individuales) frente a las proposiciones del poder (religión, política, etc), es posible constatar que existe una vaga coherencia ideológica y que se carece casi totalmente de certeza en el modo, el origen y el fin de las proposiciones de la

generación que releva al viejo mundo chileno. De tal forma, el impulso regenerador de esta nueva gente parece estar destinado a las cenizas o a la reproducción de un sistema que no le es propio.

Como se ha dicho, el proceso de cambio resulta inevitable, pues proviene de la inquietud natural de las nuevas generaciones por su reubicación en el planeta y el tiempo. Pero ¿por qué no buscar en los orígenes? Si ha de haber verdades, probablemente ellas se vean más claras a la luz de ese conocimiento atávico que tiene (o debería tener) todo pueblo de sí mismo. No se habla de volver a los orígenes, sino de redescubrirlos para, desde la seguridad de una identidad cierta, proyectarse al cambio.

Durante el desarrollo de esta investigación hemos ido rescatando un cúmulo enorme de símbolos que nos hacen pensar en una riqueza desconocida, que está allí, frente a nuestras narices, en cada una de las etnias o grupos que han sobrevivido hasta nuestros días. Estos símbolos, tal vez, podrían sustentar esa *reformulación de valores* de que hablamos.

Asimismo, hemos ido asumiendo nuevas preguntas, también temores que no llevábamos antes, producto de quizás cuántas reiteraciones de hechos, de toda índole, que han ido mostrando la naturaleza profunda de nuestras instituciones o el peso verdadero de nuestros valores.

Conclusiones de este trabajo

Hemos querido centrar estas conclusiones en la reflexión de cómo era antes y qué es ahora, el sujeto que representan los huilliche, luego de los hechos históricos que observamos en este trabajo.

Pero no pretendemos realizar sumas y restas para definir como resultado las características generales de estos grupos indígenas sino, más bien, observar los rasgos que hemos podido identificar como reales hoy en día y, sobre la base del entendimiento de los fenómenos que hemos ido revisando, establecer la relación que puedan tener con el pasado primitivo.

Para empezar, podemos afirmar que sí existe una identidad de los grupos huilliche, tanto de los más afectados como los más aislados. Sin embargo, aunque constatamos la preservación de muchos de sus rasgos culturales primitivos, esta identidad no está exenta de una transformación profunda de las raíces tradicionales.

A partir de la Guerra de 1792, desarrollada en un momento en que la población masculina huilliche era precaria, la detonación del cambio parece haberse sustentado, entre otras cosas, por una autoestimación guerrera desproporcionada de los grupos huilliche, basada más en su tradición de armas que en las posibilidades que realmente tenían estos grupos frente las fuerzas españolas. Esto, nos parece, significó no sólo la pérdida de un territorio y de la guerra, sino además un cambio en la forma de percibir al otro, al no huilliche. Como hecho inicial del proceso de transformación, este momento representa en el mismo sentido una suerte de depresión cultural. Se pierde la fe y la autoestima como grupo social.

La expoliación posterior al tratado y a la colonización, que los llevó a habitar las zonas geográficamente más hostiles de lo que había sido todo su territorio, habría llegado a representar para el grupo huilliche una reiteración permanente de la derrota.

Si a esta depresión social aplicamos el factor *misiones*, que aparece como fuente de cuestionamientos culturales, estimamos que el terreno psíquico de la sociedad huilliche para la aculturación está afianzado. Es decir, los nuevos paradigmas religiosos abren una brecha amplia en la cosmovisión herida de este grupo o pueblo que permitirá el acceso de la cultura foránea casi sin reparos.

Pero, la traición del gobierno chileno y la llegada posterior de los colonos tuvo un efecto diferente. Tanto como deprimir el orgullo de la sociedad huilliche, esta parte de la historia vulneró también la legitimidad de los paradigmas del Estado chileno, lo cual, a nuestro juicio, ha revitalizado la importancia de lo propio indígena. Es como si la violencia posterior, tras la ruptura de acuerdos por las autoridades (autoridades no huilliche que al menos habían sido validadas por una guerra relativamente limpia y una tradición de honor de más de doscientos años) y el privilegio irrestricto de las mismas hacia el recién llegado a los llanos de Osorno, hubiese dado como única opción a los huilliche reintentar su cultura.

Esta situación se ha hecho aún más evidente durante las últimas décadas hasta configurar en nuestros días un sujeto huilliche que es síntesis de sus tradiciones y los aportes culturales funcionales de la cultura dominante.

Ahora bien, aplicando los hechos históricos a los tres ejes específicos que observáramos desde un comienzo, violencia, tierras y ritualidad, podríamos decir que ahora, más que antes, estos tres fenómenos están íntimamente relacionados.

La sobrevivencia comunitaria es un tema que involucra por principio los dos primeros temas (violencia y tierras) y lleva de la mano una actitud religiosa que es el tercer tema (ritualidad).

Bien podemos observar, por separado, que la violencia tradicional, que habría regulado la sociedad primitiva huilliche, ha sido llevada a la marginalidad. Aunque continúa manifestándose, esta beligerancia que observábamos en la guerra interna por recursos suntuarios y por la protección de sus creencias y su territorio, se ha ido canalizando hacia problemas coyunturales de la sociedad huilliche, específicamente el de la supervivencia.

En San Juan de la Costa hay una tensión latente entre comuneros y no huilliche así como entre las propias comunidades. Fundamentalmente, el primero de estos fenómenos entra permanentemente en crisis, lo cual es constatable en los diversos hechos de violencia que hemos referido, desde la misma ciudad de Osorno —dividida en el barrio de los huincas, al este de Rahue, y de los indios, al lado oeste— hasta la costa, en cuya cordillera se haya el último reducto indígena de cierta consistencia. Recordemos que en esta última zona están los bosques tan apetecidos por empresas madereras.

Como vemos, así se unen los temas de la violencia y la tierra para dar curso a un fenómeno de apropiación de las fórmulas de solución de los problemas por parte de los indígenas. Sobre todo —retomando nuestra proposición de párrafos anteriores— podemos comprender este asunto en tanto las leyes y el aparato estatal, desde la instauración de la independencia hasta nuestros días, normalmente han traicionado los compromisos y apoyado todo proceso en contra de las causas huilliche. El hecho de que las instituciones no respondan a las expectativas de estos hombres, ha ido generando una situación de desconfianza e incertidumbre que ha exigido de los grupos huilliche retomar en sus manos la solución de sus propios asuntos.

En este sentido, la disputa territorial y la sensación de pueblo desvalido ante el sistema oficial en que se regula el problema, no ha podido transformar al indígena en un subordinado inconsciente, sino, por el contrario, ha devuelto el interés de los huilliche por sus viejos paradigmas. Es por ello que, cada día, vemos como más indígenas vuelven a reconocerse como un grupo específico, reproducen sus tradiciones y reafirman su condición de huilliche para el enfrentamiento de su supervivencia.

La canción de Felisardo Catrilef refleja esta conciencia de grupo a la que hacemos referencia:

*"Yo soy un camaroncito, que vivo bajo en el agua.
Debajo de las raíces, debajo de las pataguas.
Oye camaroncito, que vas a hacer
cuando llegue el hombre y te quite el poder
Oye camaroncito cómo te llamas tú
mi nombre no importa a nadie
tan sólo lo sabes tú*

Pero esta revitalización contemporánea de la autodefinition como grupo no puede evadirse del cambio radical que ha sufrido la visión indígena del territorio. El Futahuillimapu, que no era propiedad de los huilliche sino la tierra que habitaban como pueblo —junto a sus deidades y sus muertos— fue intervenido —si no profanado— con demarcaciones y asentamientos españoles, criollos, colonos nacionales y alemanes que no respetaron nada y, más aún, exigieron de los expoliados una comprensión de ese sistema, obligándolos a parcelar y distribuir.

Rápidamente, luego de los procesos que hemos observado hasta hoy día, se ha producido una transformación del **espacio étnico** en **terreno productivo**. La expoliación hacia los territorios más inhóspitos produjo primero: la erradicación u olvido de los lugares y formaciones geográficas con carácter sagrado, que quedaron atrás con las tierras que tuvieron que abandonar. Segundo: la ocupación exhaustiva de terrenos poco aptos para cultivos y ganadería exigió el aprovechamiento de todo terreno en la subsistencia, por sobre las tradiciones.

Pero, las luchas comunitarias por espacios productivos en la cordillera nos demuestra que todavía existe cierta sensación de derecho comunitario sobre la tierra. Recordemos como los indígenas de cinco comunidades se juntaban a responder *in situ* a la justicia por lo que consideraban un patrimonio de todos.

Aunque los fundos del fisco que han sido traspasados a las comunidades han debido parcelarse entre los comuneros, observamos que muchos sitios son todavía espacios donde cada quien ocupa una parte según regulaciones internas. Además, estos espacios son a veces escenarios de violencia intracomunitaria, lo cual reivindica los métodos tradicionales de regulación entre clanes, linajes o comunidades enteras.

En el plano religioso, esta pérdida de identidad territorial, ha generado el olvido de muchas viejas creencias, así como de la forma de enfrentar sus experiencias místicas, relacionadas con su entorno. Esta situación se percibe sobre todo en las comunidades más al interior.

Respecto de las misiones, en las comunidades apartadas se perciben trastornos más que nada en el nombre y carácter de las divinidades —un fenómeno de sincretismo— pero muchos de los ritos y tradiciones se mantienen vigentes. Sobre todo, hemos visto que la tradición fundamental de la peregrinación a la costa continúa viva, centrada en la figura del Abuelito Huenteao, que habita en Pucatrihue y a quien se le dedican todavía las ofrendas en nguillatún. En este aspecto, resulta significativo señalar la base de reciprocidad que continúa siendo fundamental en este rito.

En otro sentido, podemos ver también que el nguillatún tiene un carácter ecuménico, que revitaliza los lazos comunitarios, ya que en torno a él se juntan familias de diversos sectores de esta parte del Futahuillimapu.

Como una observación curiosa, respecto al sincretismo constatado en nuestra investigación, Virginio Catrilef nos comentaba que su compromiso actual con la misión de San Juan de la Costa —al menos el del sector que ellos representan como linaje parte de la comunidad Aucapán— es del orden de las conveniencias mutuas. O sea, los Catrilef apoyan a la misión en la medida que ésta retribuye con su influencia ante autoridades y con su apoyo económico en algunas circunstancias de necesidad. Ciertamente, esta visión no puede ser considerada verdaderamente representativa de la situación real del sincretismo en la religión huilliche, sin embargo, al menos, ratifica nuestra percepción de que existe una conciencia de grupo específico, en este caso frente a la Iglesia.

La ritualidad, en el caso de las comunidades más expuestas a la civilización, más que transformarse ha sido extirpada. Maicolpué, Bahía Mansa y Pucatrihue, muestran grupos quizás mayoritariamente católicos o pentecostales, que han trasladado sus viejas creencias hasta el ámbito de lo demoníaco o blasfemo.

De todas formas, en ambos grupos de la sociedad huilliche —tanto los más cercanos al camino y la ciudad como los más apartados— notamos una religión ferviente; diríamos ligada a todos los ámbitos de la vida cotidiana. Esto supone que, al menos, los indígenas de San Juan de la Costa todavía pueden ser considerados como hombres **religiosos**.

Pero las misiones, la guerra y la expoliación han tenido finalmente repercusiones culturales fundamentales, al desestabilizar los cimientos de la sociedad huilliche. Del impacto de estos tres factores ha surgido un cambio en el modo en que esa sociedad observaba la realidad.

Creemos que esa transculturación, aparentemente inconclusa, es más bien una fotografía de lo que finalmente —si es que puede imaginarse una cultura sin cambios— es el grupo social huilliche, por cierto radicalmente distinto de otros colectivos y/o etnias.

La chilenización de los huilliche ha sido inevitable y es irrevocable, sin embargo mucho hemos podido aprender del proceso que los ha llevado a sobrevivir como un grupo con rasgos culturales concretos, aún hoy día, cuando está por comenzar el tercer milenio.

Sin embargo, este cambio, lejos de incorporar a los huilliche a la sociedad chilena les ha otorgado una nueva identidad que reafirma la posición de éste como un grupo social específico, quizás todavía una etnia sobre la que debemos seguir investigando y de la que debemos aprender mucho, muchísimo más.

BIBLIOGRAFIA

Alcamán, Eugenio: **La sociedad mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional, 1750 - 1792** ,en Boletín N° 1, Museo Histórico Municipal de Osorno, 1993.

Alcamán, Eugenio: **Filomena Maripán: Historia de la comunidad de Choroy Traiguén** ,en boletín Museo Histórico Municipal de Osorno, Eugenio Alcamán Editor, 1995.

Balandier, Georges: **Antropología política** .Ediciones Península, Barcelona, 1969.

Bengoa, José: **Breve historia de la legislación indígena en Chile** .Serie de Documentos de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas.

Bibar, Gerónimo de: **Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile** .Editorial Universitaria, Santiago, 1987.

Blancpain, Jean-Pierre: **Los alemanes en Chile (1816-1945)** .Ediciones Pedagógicas Chilenas, Santiago, 1985.

Cantaruti, Gabriel: **Informe-ensayo sobre el uso de la cerámica como indicador de etnicidad y una corriente explicativa alternativa para el sitio La Granja y la región de la zona central (NP)**, 1995.

Céspedes - Garreaud: **Gran Diccionario de Chile (Biográfico - Cultural)** .Colección Alfa Divulgación, serie Historia de Chile, Importadora Alfa Ltda., Santiago, 1988.

Concha, Roberto: **Breve Aproximación Teórica al Tema de la Violencia** .(NP), 1996.

Concha, Roberto: **Informe sobre la comunidad de Huellehue** .(NP), 1995.

Coña, Pascual: **Testimonio de un cacique mapuche** .Editorial Pehuén, Santiago.

Encina, Francisco A.; Castedo, Leopoldo: **Historia de Chile** Tomo -1 .Editorial Zig-Zag, Santiago, 1956.

Evans - Pritchard, E.E.: **Social anthropology** .Cohen & West Ltd., Londres, 1950.

Fuentes, Jordi; Cortés, Lía; Castillo, Fernando; Valdés Ph., Arturo: **Diccionario histórico de Chile** .Editorial del Pacífico S.A., Santiago, 1980.

Foerster, Rolf: **Territorio, tierras y comunidad en Maicolpi** (1996) .Trabajo investigación "Los huilliches y el mar", financiada por Fondecyt (proyecto N°1950352).

Foerster, Rolf: **Los huilliches del litoral de Osorno** (1996) .Trabajo investigación "Los huilliches y el mar", financiada por Fondecyt (proyecto N°1950352).

Foerster, Rolf: **Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa** .Ediciones Rehue, Santiago, 1985

Grebe, María Ester; Pacheco, Sergio; Segura, José: **Cosmovisión Mapuche** .Cuadernos de la Realidad Nacional, N°14, 1972.

Hanisch, Walter: **Historia de la Compañía de Jesús en Chile** .Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires, 1974.

León, Leonardo: **Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las pampas, 1700 - 1800**. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1991.

Metraux, Alfred: **Religión y magias indígenas de América del Sur** .Editorial Aguilar, Madrid, 1973.

Molina, Raúl; Correa, Martín: **Territorios huilliches de Chiloé** .Publicación CONADI, Santiago, 1996.

Molina, Raúl; Correa, Martín: **Las tierras huilliches de San Juan de la Costa** .CONADI (NP), Santiago, 1995.

Montecino, Sonia; Conejeros, Ana: **Mujeres mapuches** .Ediciones Centro de Estudios de la Mujer (CEM), Santiago, 1985.

Normabuena, Carmen: **Política y legislación inmigratoria en Chile, 1830 - 1930** .Cuadernos de Humanidades 1, Historia - Serie 3, Universidad de Santiago de Chile, Facultad de Humanidades, departamento de Historia, 1990.

Olivares, Juan C.: **Prácticas alucinógenas entre los moradores de la Cordillera de la Costa**, Sin referencias.

Orellana, Mario: **Prehistoria y etnología de Chile** .Bravo y Allende Editores, Santiago, 1994.

Ovalle, Alonso: **Histórica relación del reino de Chile** .Editorial Universitaria, 4a edición, Santiago, 1980.

Pérez R., Vicente: **Recuerdos del pasado** .Editorial Ercilla, Santiago, 1997.

Pinto, Jorge; Casanova, Holdenis; Uribe, Sergio; Mathei, Mauro: **Misioneros en la Araucanía, 1600-1900** .Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, 1988.

Pinto, Jorge; Salinas, Max; Foerster, Rolf: **Misticismo y Violencia en la temprana evangelización de Chile** .Universidad de la Frontera, Temuco, 1991.

Prescott, William H.: **Historia de la Conquista del Perú** .Compañía General de Ediciones S.A., México, 1968

Quiroz, Daniel; Olivares, Juan C.: **Permanencia de una pauta adaptativa en San Juan de la Costa** ,en Boletín N°3 Museo Mapuche de Cañete, 1987.

Silva, Osvaldo: **Atlas de historia de Chile** .Editorial Universitaria, Santiago, 1986.

Stutchlik, Milan; Salas, Adalberto: **Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea- Modo, persona y número en el verbo mapuche** .Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Vicerrectoría de Comunicaciones.

Vergara, Jorge: **La ocupación de las tierras Huilliche y la violencia sobre el indígena (1880-1930) Una investigación preliminar**, en revista Nüttram, Año VII, N° 26, 1991.

Vergara, Jorge: **Los Procesos de ocupación del territorio huilliche, 1750-1930** .Tesis de Magister de Sociología, Universidad Católica, Santiago, 1993.

ANEXO - 1

**Extractos del diario Austral de Osorno
sobre los actos anuales en memoria
del Tratado de las Canoas.**

Osorno, 09 de Septiembre de 1991 p. A-7

Cápsula "La ciudad en síntesis" en parte inferior izquierda de la página:

Fotografía muestra concurrencia indígena frente a la plaza de Osorno.

La lectura es la siguiente:

Título: Recordaron tratado de paz.

Texto: Los huilliches recordaron en el día de ayer el tratado de paz firmado el 8 de septiembre de 1793 con una ceremonia en la Plaza de Armas que contó con la asistencia del gobernador Julián Goñi Melías y el diputado Sergio Ojeda, además de cuatro caciques.

* Nos parece sorprendente el espacio minúsculo que se dio en esta oportunidad al acto, considerando que a éste asistió el gobernador provincial y los 4 más importantes caciques, que ni siquiera son nombrados. Pudimos constatar, sin embargo, que la cobertura otorgada para el acto de 1995 fue de una página completa en el mismo periódico, a pesar de que el hecho no tuvo la misma importancia.

ANEXO - 2

**Plan de Manejo de Bosque Nativo
De Juana María Panguinamún y familia**

**Plan de Extracción Alerce Muerto
(Según D.L. 490/1976)**

Predio: Fundo Huitrapulli N°16 *

1.- Datos generales del predio

a) ubicación administrativa del predio.

Región: Décima de Los Lagos

Provincia: Osorno

Comuna: San Juan de la Costa

Lugar: Huitrapulli

b) Deslindes generales

- norte: Héctor Brigger Nauco;
- este: Camino público;
- oeste: Arturo Caiguán, separado por faja
- sur: Arturo Caiguán, separado por faja

c) Superficie total: 236,0 (hectáreas)

d) Superficie afecta: 150,0 (hectáreas)

e) Vías de acceso: Osorno-Misión de la Costa, seguir hasta Puente Negro.

2.- Uso actual del predio: Forestal

3.- Recursos forestal (es)

a) Descripción de la vegetación

La vegetación existente corresponde al tipo forestal Alerce, el cual se presenta en manchones distribuidos en todo el predio. También hay asociaciones con Mañío y Coigüe.

* El número 16 representa el predio correspondiente a la propiedad específica de la Señora Panguinamún dentro del Predio Huitrapulli, de propiedad fiscal y asignado a la comunidad Neipán.

El alerce muerto es producto de un incendio del año 1957.-

b) Condiciones en que se encuentra el alerce

El alerce se encuentra en forma de manchones distribuidos en todo el sector cordillerano del predio, en estado vegetativo.

El alerce muerto está también distribuido en el mismo sector tanto en pie como volteado.

Existe en los sectores altos del predio gran abundancia de regeneración de alerce.

c) Tipo de producto a sacar

El producto a sacar corresponde a basas y tejuelas.

Volumen de producción

Temporada 1992	Basas 600 pulg.	Tejuelas 4.000
-------------------	--------------------	-------------------

4.- Plan de explotación

a) Faenas

El producto se extraerá con bueyes, desde el lugar en que se encuentra y será madereado hasta el camino público que va a la Misión de la Costa.

b) Medidas de protección de la vegetación

Se usarán caminos existentes al interior del predio para el madereo.

c) Medidas para prevenir incendios

Se mantendrán herramientas básicas para el combate de incendios y se prohíbe la realización de quemas y fogatas en el transcurso de las faenas.

Juana Panguinamún

* Basa es una medida de explotación en bruto de la madera. Corresponde normalmente a un madero de 10 x 10 pulgadas de ancho y alto y cuatro metros de extensión. Las tejuelas son productos específicos de la madera de alerce, procesada en el mismo lugar de la extracción y con maderas que no pueden ser transformadas en basa.

ANEXO - 3

**Entrevista a Gregorio Catrilef
Lonco comunidad Aucapán****Lafquenmapu bajo, Febrero de 1996**

A esta fecha, ya existe un proceso por supuestas tomas ilegales de tierras por parte de familias indígenas en los deslindes del Fundo Fiscal Huitrapulli, de la comuna de San Juan de la Costa.

A esta fecha también, decenas de familias indígenas han perdido sus casas y, tal vez peor, las posibilidades de enfrentar el año que comienza. Debido a los múltiples sucesos que han envuelto a este litigio, los comuneros de Huitrapulli han visto pasar su temporada anual de explotación de alerce en la cordillera, donde se les ha prohibido el paso; y es que el verano es la única época propicia para ir al monte a desenterrar alerces muertos.

Así las cosas, sin duda, las consecuencias de la superposición de títulos que afecta al fundo fiscal Huitrapulli tendrá secuelas peores que la pérdida de un negocio seguro y rentable para José González, quien está detrás de las empresas demandantes. Además, de ser cierto el amedrentamiento inicial, de que acusan los indígenas a este empresario maderero, que habría incluido la amenaza física, destrucción de inmuebles y utilización indebida de la fuerza pública, podremos afirmar tajantemente que el sur de Chile sigue siendo el Far West.

Gregorio Catrilef, lonco de la zona y uno de los dirigentes indígenas de la explotación maderera de las comunidades de Huitrapulli, señala que ésta es una historia antigua, que ya antes habían sido expulsados de los llanos de Osorno hacia la cordillera.

El problema hoy día es que más allá de la cordillera sólo queda el mar.

"Tenimos un litigio por parte de una tierra donde nosotros trabajamos culturalmente el alerce y, aunque tengo mi permiso al día, me cortan que no puedo trabajar más. La única manera de donde nosotros sacamos nuestros útiles es con la madera y ahora no podemos sacar más.

No es porque no hay documentos; hay documentos. Tenemos la escritura comisaria, tenemos los papeles del fisco también, que nos justifica que nosotros estamos dentro (de los límites que no habrían sido respetados por González).

—Don Gregorio muestra diversos documentos, algunos datan de 1827—

Con las empresas que han llegado a trabajar, por ejemplo la AN CHILE¹, y muchos otros que han llegado antes nos han respetado. Ahora, solamente ahora, no sé lo que hizo el fisco —porque estas

¹ AN CHILE fue la empresa maderera japonesa que vendió el fundo San Nicolás a José González. No es posible establecer a ciencia cierta si durante esa administración la superposición de títulos existía, sin embargo, esta empresa no llegó a hacer explotación alguna de los riquísimos bosques inscritos en los terrenos que hoy en día son reclamados por el nuevo dueño. Según versiones reservadas, la superposición sí existía, pero la empresa japonesa no estuvo dispuesta a enfrentar un pleito con los comuneros huilliche, así es que en enero de 1995 vendió a José González el fundo de 13.000

tierras comisarias fueron traspasadas a un título fiscal, *comenta don Gregorio*—. Es el fisco el que está haciendo estos negocios.

Yo siento mucho el asunto porque nos han ido quitando las tierras de Osorno hasta acá, nos han ido arrojando a la cordillera porque podían (*ellos, los huilliche*) vivir en el monte, pero resulta que ahora nos quieren quitar la cordillera. Y entonces adonde vamos a vivir. Yo creo que el gobierno debería poner mucho oído en los reclamos que están haciendo los caciques, para que nos dé una solución ante este conflicto que tenemos con el colindante González.”

¿Cuándo comenzó el pleito?

“Todavía no ha estado un año, porque esto comenzó en junio del año pasado. Pero a mí me llegó el aviso el 12 de febrero. Una notificación para que vaya a ver allá arriba y que me corten y que no trabaje más.”

¿Qué ocurrió arriba?

“Que iba a hacer yo, el rico andaba con carabineros más su gente y, pegados, tomaron una casa ahí de inmediato en vista mía, se apoderaron de mi casa donde yo llegaba a acurrucarme para poder trabajar”.

¿Cómo cree que pueda resolverse este problema?

“Ojalá que como está anunciado que va a venir una autoridad a presenciar las cosas, la legalidad, tal vez, puede dar un término para la parte de las comunidades indígenas”.

Normalmente ¿De qué parte estaría la justicia?

“No se sabe todavía. El pleito está en poder de Defensa del Estado. Por eso yo creo que el tribunal va a venir a ver si la línea es correcta y si los indígenas viven donde deben. Pero si actualmente los indígenas no viven allí (en la zona reclamada por González) es porque González los ha desalojado y borrado las posiciones de los indígenas.”

¿Desde hace cuánto usted trabaja esa tierra?

has. por la suma de US\$ 2.583.187. En junio de ese mismo año González expulsó a los indígenas residentes de un sector colindante del predio San Nicolás, correspondiente al Fundo fiscal Huitrapulli, haciendo uso de su influencia económica sobre la fuerza pública así como de los hombres contratados a su servicio, todos quienes amedrentaron a los lugareños y luego destruyeron sus viviendas. Aparentemente, este retazo del fundo Fiscal Huitrapulli podría ser considerado parte de San Nicolás sobre la base de un solo documento, cuya validez legal es dudosa. Sin embargo, amparado en la ventaja que le otorgaba su posición frente a las autoridades locales y medios de comunicación, enseguida González interpuso un recurso de protección en favor de sí mismo, acusando a todas las familias indígenas que expulsara de intentar tomarse parte del fundo San Nicolás.

Por último, en octubre del mismo año, González vendió el mismo retazo de Huitrapulli como una parte de San Nicolás, con superficie aproximada de 2.000 hás., a la empresa Consorcio Maderero, quien pagó un valor de US\$ 5.610.000. sólo por ese pedazo. Es decir, González vende dos mil hás que considera parte del fundo de 13 mil que compró a comienzos del '95 en más de dos veces lo que pagó por el total de la propiedad. Aparentemente, su lucha legal en este momento es en defensa del excelente negocio que hizo.

“Bueno, yo estoy desde el año '60, que allí empecé a trabajar como maderero y como habitante de la comunidad Aucapán. Y en el alerce estoy como 10 años de vigente, con planes de manejo, de acuerdo a CONAF.

Jamás ha pasado un mal entendido de la madera que se saca, nunca se ha sacado madera verde o cortada. No ha ocurrido nunca eso, de los años que yo estoy.

Yo cuidé esa reserva hasta esta fecha que es el 12 de febrero en que nos llegaron a cortar. Pero yo igual estoy arriba, mi hijo está allá arriba. Como me he visto un poco enfermo no puedo estar allá, pero le voy a hacer empeño a llegar, de alguna manera —*se ríe a pesar de que su tono es siempre serio.*

¿En caso de que la ley favorezca a González que va a hacer usted?

Lo que yo le dije a González es que si usted gana el pleito yo me voy a quedar cesante, sin tierra donde vivir.

Que haría usted, donde me tira usted ¿Acaso me da trabajo para vivir?.

Mira me dijo —*reproduce don Gregorio las palabras de González*— en ningún caso yo te puedo dar trabajo, pero lo que yo puedo hacer es inscribirte para que la CONADI te dé tierra en otra parte.

Ahora si no es una tierra agradable como para vivir uno ¿que haría en otra parte?.

O me llevan a la ciudad. Qué haría yo en la ciudad si no tengo oficio, no soy carpintero, no soy albañil. Yo lo que sé es maderear y el cultivo de la tierra, esa es mi profesión.

Así es que yo en la ciudad no podría vivir.

¿Usted es nacido acá?

Nacido acá. Nuestros padres fueron ya dueños de estos terrenos.

¿Los títulos comisarios en qué año fueron entregados?

—Don Gregorio duda un poco, buscando en su memoria como un escolar—
1827 —responde.

¿Y hasta qué año fueron respetados?

Hasta... —duda nuevamente— Hasta el año cincuenta y cuatro, amparados los indígenas con sus títulos. De ahí ya no pudieron encontrar defensa, de ahí ya empezaron a entrar los alemanes, a hacer escritura por aviones por ahí, con la gente rica, pudiente. Ahora los indígenas, cuando pasa un avión no saben nada en qué anda. Entonces por ahí se dio un litigio y vino el gobierno y no pilló posiciones materiales de los particulares así es que lo fiscalizó y quedó a nombre del fisco. Y ahora, no sé, el fisco está haciendo unos negocios.

¿El fisco vendió la tierra?

Sí, porque así me dijo don Alvaro González ´, me dijo que él le había comprado al fisco, así es que eso es lo que nosotros no podemos comprender. Y el gobernador nos dijo que el estado era el que tenía que resolver.

´ Alvaro González sería socio de la sociedad constituida junto a José González, llamada "Aserraderos Antihual Ltda". Los González tienen un conocido prontuario de desalojos con violencia y despojo de tierras indígenas en toda la región de Los Lagos, aunque desconocemos procesos específicos sobre dichos temas.

ANEXO – 4

**Extracto de nota informativa sobre la muerte de Max Elzel
relativa a hechos de usurpación de tierras en
San Juan de la Costa.**

Diario La Prensa de Osorno, 15 de noviembre de 1959

"Título: Antiguo litigio de tierras culminó con trágica muerte de agricultor

Subtítulo: Indígena autor del homicidio ingresó a la cárcel pública de nuestra ciudad.

Bajada: Entretelones revelados a través de extenso oficio de Intendencia a Interior.

Subtítulo-2: Disputan fundo agricultores y dos comunidades indígenas.

Lead: Después de declarar ante el magistrado del Segundo Juzgado del Crimen, señor José Cerda, ingresó ayer a la cárcel pública el indígena Juan Segundo Catrilef, quien dio muerte a bala al agricultor Max Elzel Mayer en el sector denominado Curripio, situado a 70 kilómetros de Osorno y a sólo cuatro cuadras de la plaza de San Juan de la Costa.

Este trágico desenlace pone de actualidad un antiguo litigio de tierras, entre Eduardo Ide Martínez¹, la sucesión Juan de Dios Aguila, Max Elzel y las comunidades indígenas dirigidas por el cacique Tránsito Neipán Colipay y Aristeo Aucapán y otros.

¹ Normalmente uno escucha alusiones a un tal coño Ide, de quien se escucha hablar entre las comunidades de San Juan de la Costa como otro colono que intentó arrebatar sus tierras y fue amedrentado por los huilliche.

ANEXO – 5

Nuestro registro del nguillatún

El 26 de febrero a las 6:30 de la mañana comenzaron los preparativos de la marcha hacia la costa, con motivo del nguillatún organizado por el linaje Catrilef.

Se embarcaron en nuestra camioneta los víveres para la ofrenda, algunas vituallas para alimentar a los que concurrirían y la rama de laurel, que fue en definitiva amarrada en forma vertical, a modo de estandarte de la peregrinación y del vehículo. Además, transportamos algunas personas de la familia organizadora, fundamentalmente a los más viejos. El resto llegó a pie o a caballo hasta Pucatrihue, distante unos cincuenta kilómetros.

Cerca de las 09:00 llegamos a Pucatrihue y a la primera vista de las rocas de Huenteano, se pidió que detuviésemos el vehículo para saludar al Abuelito.

Virginio Catrilef, el hijo encargado de conducir el ritual, descendió del vehículo con una trutruca, la hizo sonar y saludó al abuelito levantando la mano y declamando la invocación característica de la rogativa.

Enseguida avanzamos hasta ubicarnos frente a la roca, en la playa, donde se hizo un fuego junto al cual la mujer del lonko, la anciana Juana Naguil, enterró la rama de laurel en la arena.

Unas veinticinco personas se habían reunido cuando el lonko, don Gregorio Catrilef, ofreció un poco de mudai y algo de comer a los asistentes.

Mientras se comía, los concurrentes se acercaban permanentemente al fuego y a la rama de laurel, sobre los cuales derramaban parte de su alimento.

Luego del almuerzo, todos los asistentes y principalmente los músicos —que llevaban bombo, banjo y guitarra— se formaron en una hilera. Don Gregorio y la esposa de Virginio Catrilef tomaron la rama de laurel y dieron inicio a la música y la marcha. Primero iban los portadores de la rama (el quemu-quemu), luego los músicos tocando y, más atrás, el resto de la concurrencia.

Todos bailaban el llamado huicha leftún¹, un baile fundamentalmente desarrollado con movimiento de las piernas. En apariencia, puede verse como una caminata simple, pero a ésta se le agrega, cada tres pasos, un salto en el lugar sobre el mismo pie en que se ha caído durante el caminar. Esta secuencia es reiterada permanentemente.

La ronda de participantes dio tres vueltas y se detuvo en fila mirando hacia las rocas. El encargado de dirigir la ceremonia, Virginio, levantó la mano e invocó a Dios Trokin, a lo que respondieron todos con las mismas palabras y el mismo movimiento. Luego Virginio invocó a la Virgen, a los Pucatrihuekeche, al Abuelito Huenteano y al sargento Millalicán.

Luego de esta ceremonia, se realizaron las últimas ofrendas de harina, mudai, arroz, carne, azúcar y otras muchas especies tanto en el fuego como en el quemu-quemu.

¹ Huicha leftún: andar a saltos, según el lingüista Gilberto Sánchez.

Por último, cerca de las 15:00 se recogió todo y, amarrado como venía, el quemu-quemu fue llevado de vuelta junto a una gran cantidad de asistentes en nuestro vehículo.

En Lafkenmapu bajo el fuego ya estaba preparado y habían llegado muchas personas de otras comunidades. Nuestro arribo con el quemu-quemu dio el inicio a la construcción de una empalizada circular, de un diámetro aproximado de 20 mts. y, en el centro de la misma, a una edificación llamada **rehue**. El rehue, construido todo de ramas de laurel, es como una casa en cuyo interior hay un mesón donde se depositan especies de todos los tipos como ofrenda simbólica. Frente al rehue, hacia el oeste, había un brasero encendido y, a unos pasos en la misma dirección, dos postes enterrados en la tierra.

A la empalizada exterior se le había asignado una entrada por el poniente y una salida por el oriente, a diferencia de la construcción de los mapuche del norte que dispone exactamente lo contrario.

También en oposición a la forma en que se realiza este ritual entre los mapuche del Norte, el rehue huilliche está mirando al poniente y todas las invocaciones se realizarán en esa dirección.

Las rondas comenzaron cuando hubo una concurrencia de aproximadamente unas 300 personas. Otro grupo de músicos llegó de una comunidad vecina. Entre éste y el conjunto local (Aucalafken) se produjo una suerte de competencia. Sin embargo, el ritmo y la sensación de cadencia de ambas interpretaciones eran en el fondo los mismos.

Los encargados del nguillatún realizaban diversas labores. Mientras las mujeres atendían la comida y el fuego para el agua caliente, los hombres se dividieron en los llamados comisarios y conductores. Los comisarios eran quienes vigilaban la actuación de los concurrentes, mientras que él o los conductores supervigilaban la realización del ritual. Otras personas tenían responsabilidades que no fueron comprensibles para estos observadores.

El baile y la música no cesó en ningún momento hasta el amanecer. Normalmente, un grupo de los asistentes formaba la ronda del baile, entrando y saliendo de la empalizada durante mucho tiempo —a veces más de una hora—. Sin embargo al finalizar una secuencia, o sea, cuando se iba a proceder a una nueva etapa del nguillatún toda la gente se incorporaba al baile y llegaba junta frente al rehue para la oración correspondiente.

Sobre las 7 AM, se procedió a desayunar, previa oración. La gente descansó mientras merendaba junto al fuego. Luego comenzó nuevamente la música y fueron llevados a la ronda dos corderos y un cabrito. Más de diez vueltas al círculo de la empalizada dieron los bailarines y músicos antes de llevar a los animales junto al rehue. Allí se había hecho un hoyo en la tierra.

En tanto era amarrado y volteado uno de los animales, la música se hizo más rápida e intensa. Los participantes comenzaron a seguir el ritmo con sus palmas en tanto formaban un círculo en torno al animal (en este caso uno de los corderos). El lonko Catrilef dirigió nuevamente una oración y luego indicó a su nieto que sacrificara al animal, cuyo cuello estaba justo junto al hoyo que antes habían excavado, sobre el cual fue vertida la sangre del animal.

Todos los concurrentes se apretaban en torno a la escena y acompañaban impetuosamente la música que, había adquirido un ritmo muy golpeado y veloz. Todos miraban al cordero sobre el cual se lanzaban libaciones de harina y otras especies —como se hiciera en el quemu-quemu y el fuego— antes y durante el sacrificio.

En el momento mismo del sacrificio, la música se hizo menos intensa pero, una vez que el cordero comenzó a sangrar dentro del hoyo y de una vasija que el lonko puso bajo la herida, la gente y la música adquirieron aún más fuerza y rapidez.

Fue inevitable para nosotros sentir que ejercíamos una interferencia en este momento, sobre todo cuando el lonko vaciló al momento de beber un trago de la sangre.

La misma escena se repitió con los otros dos animales. Luego, las tres piezas fueron colgadas en los postes instalados junto al rehue, donde fueron descueradas y expuestas a la vista alrededor de dos horas.

Más tarde, la carne de estos animales fue puesta a disposición de las mujeres en la cocina para ser parte del almuerzo y la celebración final.

Las rondas prosiguieron, pero entonces pudimos observar que, en algunas ocasiones, la hilera de personas salía del círculo de la empalizada y se iba a recorrer parte aledaña del predio, bailando y cantando, para volver luego al sistema que hemos descrito anteriormente.

El almuerzo fue como a las 14:00, previa oración y entrada general de toda la gente en la ronda frente al rehue.

En total, creemos que en ese momento participaban unas 100 personas en el ritual.

El resto de la tarde fue lo mismo y, poco antes de concluir, se separaron hombres y mujeres en dos grupos de baile que tomaron ambas laderas de la empalizada. Cuando unos entraban, otros salían. En tanto las miradas de los de afuera iban hacia adentro, las de los de adentro iban hacia afuera, además, en los puntos norte y sur, marcados en la circunferencia, ambos grupos intercambiaban señas.

La ceremonia concluyó exactamente 24 horas después de haberle dado inicio en Lafkenmapu Bajo. Durante las últimas rondas, la concurrencia fue levantando poco a poco la empalizada hasta dejarla completamente en el suelo. Sólo el rehue se mantuvo en pie.

Luego, todos se reunieron en un sitio aledaño al de la ceremonia para celebrar el éxito del nguillatún. Nos pareció que esta distancia de lo que había sido el lugar del ritual, respondía a una actitud de respeto.

Se organizó un pie de cueca huilliche —sin duda otro rasgo cultural que habrá que investigar, así como la música y los instrumentos que hoy emplean— y fue despidiéndose la gente y marchando hacia el campo en distintas direcciones.

PUBLICACIONES DE DOCUMENTOS DE TRABAJO 96-97-98

- 1 LAS CIENCIAS SOCIALES EN AMÉRICA DEL SUR Y CHILE.
Tomás Vasconi. (AGOTADO) JULIO / 96.
- 2 MODELOS Y ESTRATEGIAS DE LA PRENSA ESCRITA EN PROCESOS DE MODERNIZACIÓN: CHILE SIGLO XX.
Eduardo Santa Cruz. A.JULIO / 96.
- 3 A PROPÓSITO DE LA BIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO DEL PROFESOR H. MATURANA.
Carlos Pérez S. (AGOTADO) JULIO / 96.
- 4 FORTALEZAS Y DEBILIDADES DEL CACIQUISMO EN EL ESPACIO LOCAL DE TALCA 1950-1993.
Alejandro González. (TESIS DE GRADO) JULIO / 96.
- 5 CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD NACIONAL A TRAVÉS DE LA NARRATIVA DE LA INDEPENDENCIA: EL CASO CHILENO.
Marcela Yentzen. AGOSTO / 96.
- 6 MODOS DE VALIDACIÓN DEL TEXTO PERIODÍSTICO DE MEDIADOS DEL SIGLO XIX EN CHILE.
Carlos Ossandón B. AGOSTO / 96.
- 7 LA CAPACITACIÓN LABORAL JUVENIL: UNA FORMA DE DISCIPLINAMIENTO SOCIAL DE LOS POBRES 1991-1994.
Juan Carlos Gómez. AGOSTO / 96.
- 8 LAS AVENIDAS DEL ESPACIO PÚBLICO Y EL AVANCE DE LA EDUCACIÓN CIUDADANA.
Gabriel Salazar V. AGOSTO / 96.
- 9 EQUIDAD DE GÉNERO Y DESARROLLO LOCAL.
Rosa Candia P. (Compiladora). OCTUBRE / 96.
- 10 DESCENTRALIZACIÓN, EL MODELO DE DESARROLLO Y LA CULTURA POLÍTICA EN CHILE.
Diego Palma (AGOTADO) OCTUBRE / 96.
- 11 RISA Y CULTURA EN CHILE.
Maximiliano Salinas C. OCTUBRE / 96.
- 12 CRISIS DEL CARBÓN: UN TRÁGICO DESENLACE.
José Aravena/Claudio Betancur. OCTUBRE / 96. (AGOTADO)
- 13 FAMILIAS NUCLEARES POBRES: VULNERABILIDAD Y FORTALEZAS.
Inés Reca/María Emilia Tijoux (AGOTADO) OCTUBRE / 96.
- 14 LENGUAJE Y SUJETO CARCELARIO.
J. Pablo Arancibia. OCTUBRE / 96.
- S/N LA SOBREPDUCCIÓN MUNDIAL DE COBRE CREADA POR CHILE Y SU IMPACTO EN LA ECONOMÍA.
Orlando Caputo (AGOTADO) OCTUBRE / 96.
- 15 LA INVENCIÓN DE OCCIDENTE: ORÍGEN Y PERSISTENCIA DEL ESPÍRITU DE LA TRAGEDIA EN CHILE.

- Maximiliano Salinas C. SEPTIEMBRE / 97.
16 LOS DE ABAJO: UNA EXPRESIÓN CULTURAL DE LOS TIEMPOS MODERNOS.
Gloria Astudillo/Viviana Bustos SEPTIEMBRE / 97.
17 EL ÉXTASIS DE UN VACÍO TEMPORAL: MEMORIA, MITO Y ESCRITURA.
Cristian Villarroel. SEPTIEMBRE / 97.
18 DIRIGENTES VECINALES: NEGOCIACIÓN Y PARTICIPACIÓN DE LA COMUNIDAD.
H. Lazo/L. Padilla/D. Saavedra SEPTIEMBRE / 97.
19 LA APERTURA DE NUEVOS ESPACIOS PARA LA PARTICIPACIÓN COMUNITARIA.
M. López de Santa María/C. Ossandón/S. Salinas. OCTUBRE / 97.
20 LA PRENSA SENSACIONALISTA: EL CASO DEL DIARIO “LA CUARTA”.
Roxana Alvarado OCTUBRE / 97.
21 ¿LA INSOPORTABLE LEVEDAD...? (TEXTOS Y CONTEXTOS).
Soledad Bianchi. OCTUBRE / 97.
22 LA EMERGENCIA DEL POSITIVISMO EN CHILE.
Miguel Vicuña OCTUBRE / 97.
23 ESTUDIOS DE COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA Y CHILE: ACERCA DE CAUSAS Y AZARES.
Eduardo Santa Cruz A. DICIEMBRE / 97.
24 ADVERSUS FOUCAULT, LACAN, LACLAU, BATAILLE, BENJAMIN.
Carlos Pérez S. DICIEMBRE / 97.
25 COMUNICACIÓN, CONSUMO CULTURAL Y CULTURA COTIDIANA: EL CASO DE LA INFORMACIÓN TELEVISIVA.
Eduardo Santa Cruz A. DICIEMBRE / 97.
26 PERSPECTIVAS CRÍTICAS EN TEORÍA POLÍTICA.
Taller de Teorías Críticas DICIEMBRE / 97.
27 LA PARTICIPACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA.
Diego Palma. ABRIL / 98.
28 CONFORMACIÓN DE ESPACIOS PÚBLICOS: MASIFICACIÓN Y SURGIMIENTO DE LA PRENSA MODERNA EN CHILE SIGLO XIX.
Eduardo Santa Cruz. ABRIL / 98.
29 PREGUNTAR A TIEMPO, PREGUNTAR AL TIEMPO. Felipe Victoriano S. MAYO / 98.
30 LA ESCUELA ¿PARA QUE?: NIÑOS Y JOVENES QUE TRABAJAN PARA SOBREVIVIR. María Emilia Tijoux-Ada Guzmán. MAYO / 98.
31 APUNTES SOBRE HISTORIA DE LAS TEORIAS DE LA RENTA : LOS FISIOCRATAS, ADAM SMITH Y DAVID RICARDO EN LA INTERPRETACION CRITICA DE MARX. David Debrott S. JUNIO / 98.
32 REFLEXIONES EN TEORIA POLITICA.
Taller de Teorías Críticas. JUNIO / 98.
33 REALITY SHOW: DISCURSO, REALIDAD Y VIRTUALIDAD.
Pablo Arancibia. JULIO / 98.

- 34 EL ACUERDO MULTILATERAL DE INVERSIONES (MAI) Y SU APLICACIÓN ANTICIPADA EN CHILE. Orlando Caputo. JULIO / 98.
- 35 LA MEMORIA DEL RÉGIMEN MILITAR.UN ANÁLISIS PSICOSOCIAL DESDE LA PERSPECTIVA SOCIOCONSTRUCCIONISTA. Ximena Tocornal M.-María Paz Vergara R. AGOSTO / 98. (TESIS DE GRADO).
- 36 SEMANTIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA PRENSA ESCRITA ENTRE 11-09-1973 Y 31-12-1973.Ramiro Díaz / Sergio Espinoza. AGOSTO / 98. (TESIS DE GRADO)
- 37 DEL SIGNO AL SENTIDO. Vicente Sisto. AGOSTO /98
- 38 POLÍTICAS SOCIALES Y COMUNIDADES INDÍGENAS. PROYECTO EDUCACIONAL INTERCULTURAL BILINGÜE. Patricio Maragaño/ José Tonko. AGOSTO / 98. (TESIS DE GRADO)
- 39 HACIA UNA NUEVA COMPRENSIÓN DEL MUNDO JUVENIL. ANÁLISIS DEL DISCURSO RADIOFÓNICO Y ESTRATEGIA COMUNICACIONAL DE ROCK & POP. Oscar Aguilera/ Rodrigo Andrade. AGOSTO / 98. (TESIS DE GRADO).
- 40 MEDIOAMBIENTE...UN NUEVO ESPACIO PARA LA ACCIÓN PROFESIONAL. Paula Canales / Mireya García/ Carmen Larraguibel. AGOSTO / 98. (TESIS DE GRADO).
- 41 UNA MIRADA A LA IDENTIDAD DE LOS GRUPOS HUILICHE DE SAN JUAN DE LA COSTA. Martín Concha. AGOSTO / 98. (TESIS DE GRADO)

Los análisis o juicios que se expresan en los Documentos de Trabajo son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista de la Universidad ARCIS. Se autoriza la reproducción total o parcial de los Documentos de Trabajo bajo condición de la mención expresa de la fuente y el envío del ejemplar correspondiente.

DOCUMENTOS DE TRABAJO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
UNIVERSIDAD ARCIS

Guardiamarina Ernesto Riquelme 344, piso 3
Santiago – Chile

Casilla Postal 316 – V, Correo Central, Santiago, Chile

Teléfono (56 2) 3866411/6410
Fax (56 2) 3866698

Página WEB : www.universidadarcis.cl
e-mail: investigacion@universidadarcis.cl