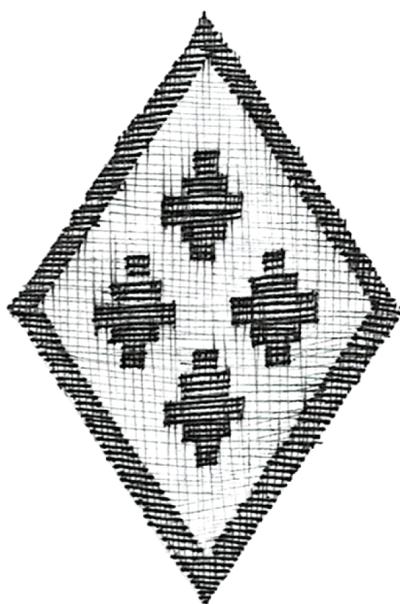


PILAR ÁLVAREZ-SANTULLANO  
AMILCAR FORNO

# FÜTAWILLIMAPU



UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS  
EDITORIAL



# FÜTAWILLIMAPU

Pilar Álvarez-Santullano y Amilcar Forno  
(editores)



UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS  
EDITORIAL

Álvarez-Santullano, Pilar; Forno, Amilcar  
Fütawillimapu / Pilar Álvarez-Santullano y Amilcar Forno – Osorno:  
Editorial Universidad de Los Lagos, 2020  
206 p.; 17 x 24 cm cerrado  
ISBN: 978-956-6043-14-0  
1. Territorio mapuche williche 2. Memoria de larga duración  
3. Diálogo de saberes 4. Poesía mapuche

Fütawillimapu  
Tercera edición: primavera del 2020

Primera edición, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, 2001  
Segunda edición, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, 2005

© Pilar Álvarez-Santullano y Amilcar Forno

© Editorial Universidad de Los Lagos, 2020

editorial@ulagos.cl  
www.editorial.ulagos.cl  
Cochrane 1070, Osorno

Edición: Carolina Carillanca Carillanca  
Dirección de arte: Alexis Hernández Escobar  
Ilustración de portada: Kiyen Clavería Aguas  
Fotografías: Estela Álvarez-Santullano, Marcia Barrientos  
Transcripción de la segunda edición:  
Martina Paillacar, Juan Palma y José Delgado

La tercera edición ha sido posible gracias al proyecto ULA 1895 “Fortalecimiento de la investigación y posicionamiento institucional para el desarrollo regional”, financiado por el Ministerio de Educación.

Nota aclaratoria: en este libro utilizamos castellano y tse sungun, en esta última se respeta la escritura de los hablantes.

Derechos reservados.

Prohibida la reproducción parcial o total de este libro por cualquier medio impreso, electrónico y/o digital, sin la debida autorización escrita de los editores y Editorial Ulagos.

# **FÜTAWILLIMAPU**

Pilar Álvarez-Santullano y Amilcar Forno  
(editores)

Pilar Álvarez-Santullano, Bernardo Colipán,  
Rolf Foerster, Amilcar Forno,  
Juan Pablo Huirimilla, Sergio Mansilla,  
Alejandra Martínez, Anselmo Nuyado,  
Hortensia Aucapán, Adriana Paredes,  
Ponciano Rumián y Jorge Iván Vergara

# ÍNDICE

## PRÓLOGO

Diálogos con el Butawillimapu.....9

## NEMEL PU APO ÜLMEN

Palabras de un cacique.....17

## NUESTRA CULTURA MAPUCHE WIYICHE

*Kiñe nemel ta ñi inche* ..... 23

Ritualidad *wiyiche*..... 24

Tradiciones y costumbres ..... 34

Vivienda y vestimenta ..... 37

Arte, artesanías y tecnologías ..... 38

Música y danzas ..... 44

Juegos y deportes ..... 49

## HASTA CUANDO EL MUNDO SEA...

### LOS CACIQUES HULLICHES EN EL SIGLO XX

Introducción..... 58

El cacicado *huilliche*, características principales  
y formas de organización..... 69

Los fundamentos de legitimación  
del cacicazgo *huilliche*..... 79

Las luchas de los caciques *huilliches* ..... 89

Los vínculos de los caciques  
con la comunidad..... 101

## KANILLO NÜTRAM

<i>Kanillo: Nütram y Epeu</i> .....	131
<i>Kanillo</i> , revisión de contenido.....	140
El relato del kanillo en la perspectiva mapuche .....	143

## EL LENGUAJE DE LA LUZ DEL SUR

Recorrido de luz .....	149
Los caldos de color .....	151
Color de vida y muerte .....	152
<i>Makuñ</i> huella de vida.....	154
Fütawillimapu tierra de las tejedoras del <i>ñimin</i> .....	157

## ESCRITURAS ETNOCULTURALES:

¿ESCRIBIR CON O CONTRA EL OTRO? .....	165
---------------------------------------	-----

## WILLICHE, POETAS Y POESÍA

### NOSOTROS COMO EL SOL

NO TENEMOS AMANECER .....	201
Nosotros, como el sol, no tenemos amanecer .....	205



## PRÓLOGO

### Diálogos con el Butawillimapu

Tantas cosas puede contarnos el Butawillimapu (o Fütawillimapu), tantas historias se registran en su portentosa memoria narrativa; un universo completo se mantiene vivo en las palabras germinadas en esta tierra, esperando para compartir su sabiduría con nosotros. *Chedungun* se denomina su habla, el habla de los *williche*, los mapuche del sur, que es también el medio a través del que se expresan todos los componentes de su universo. Su territorio ancestral, el Butawillimapu tiene tantos conocimientos esperando para entregarle a quien lo consulte respetuosamente. Es lo que hacen los editores y autores de este libro que hoy llega a nosotros en su tercera edición. Una serie de diálogos con el territorio *williche* es lo que nos ofrece este volumen, que nos permite aproximarnos a los conocimientos de esta tierra, conocer parte de su larga historia de vida y constatar la vigencia de sus saberes, aquí ofrecidos a quien se disponga a escucharlos.

De tantas formas puede hablarnos el Butawillimapu. A través de sus capítulos y componentes textuales, este libro nos presenta distintas vías para aproximarnos a él. Desde la experiencia y desde la ciencia, desde la historia y desde el arte, desde el estudio de las prácticas o desde los saberes, desde la palabra articulada o las configuraciones del paisaje, desde los enunciados de la memoria o las poéticas del presente. El libro nos muestra un ejercicio de diálogo intercultural, mul-

tidisciplinario y socialmente plural. Su textura se articula a partir del encuentro de voces y de lenguas que hoy conviven en el territorio, diferenciadas por su origen, posición y condición, pero aunadas en su común propósito de dialogar con el Butawillimapu, de acercarse a él.

De tantas maneras se nos presenta el Butawillimapu en los seis capítulos que componen este libro. Desde el testimonio de los hijos de esta tierra, como Ponciano Rumián Lemuy, dirigente social y cultor *williche*, conocedor de su espacio que ha recorrido a pie, cuyas palabras traen la memoria de larga duración en las enseñanzas de sus abuelos y de los abuelos de sus abuelos que caminaron, antes que él, los mismos senderos señalados por la tradición para mantener viva la llama del fuego ritual. El primer capítulo del libro nos aproxima al territorio desde la cultura vivida. A través del documento de las prácticas religiosas que su registro hilvana, su autor tiende un puente que nos permite atisbar la ontología *williche* y los confines de su universo sagrado. ‘*Leketumayen Chau Trokin/ Leketumayen pu Trankawin/...*’. Es tanto lo que se puede decir en tan pocas palabras. Es tanta información la que se mantiene codificada en el dominio de las prácticas que organizan las artes, sus músicas y sus bailes. Son tantos los significados depositados en las normas que ordenan la vida cotidiana *williche*, cuyo inventario registra Ponciano Rumián Lemuy en pocas palabras. Es tanto lo que los hijos de esta tierra nos pueden enseñar sobre el Butawillimapu.

La memoria *williche* es políglota, nos muestra el segundo capítulo de este libro. Tal es su sentido de persistencia que busca para expresarse más de una lengua. Del *mapudungun* al castellano, de la palabra a la escritura, el discurso mapuche no sólo cambia de código sino de forma de expresión. Es lo que

sucede en los Memoriales Williche, documentos escritos en castellano para expresar las demandas comunitarias dirigidas a las autoridades nacionales. Los antropólogos Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara emplean estos escritos como fuentes para la reconstrucción de la historia de la Junta de Caciques del Butawillimapu. A través de su texto, estos investigadores reconstruyen las formas de la organización y representación política indígena, abordan las luchas y reivindicaciones de sus comunidades y analizan el carácter que asumen las relaciones interculturales en el territorio ocupado por la sociedad colonial y nacional. Citado de estos documentos memoriales, ‘Hasta cuando el mundo sea’, es el título de este segundo trabajo que expresa la noción histórica de presencia en el tiempo de este pueblo.

“*Kuyfyantü pingefuy*”, es la fórmula empleada por Hortensia Aucapan, *kimche williche*, al presentar el relato de Kanillo, niño maligno que simboliza la escasez en la memoria oral *williche*. ‘*Kuyfyantü pingefuy*’, desde muy antiguo, dicen, viene este relato que analizan polifónicamente la lingüista Pilar Álvarez-Santullano, el antropólogo Amilcar Forno y el *kimche* Anselmo Nuyado, en perspectiva etnolingüística, etnoliteraria y etnocultural, respectivamente, en el tercer trabajo de este libro. Su estudio registra un motivo que presenta doble codificación en la cultura *williche*: es relato que se transmite verbalmente de generación en generación tanto como un hito emplazado en el espacio, en la desembocadura del río Choroy Traiguén donde, de acuerdo a la tradición, ha quedado emplazado este niño terrible. El carácter narrativo que asume la geografía es un rasgo relevante del Butawillimapu. Sus paisajes vitalizados nos hablan físicamente desde la topografía. Su voz se despliega al mismo tiempo en la literatura oral *williche*, que llega hasta

nosotros como memoria indeleble desde el pretérito lejano, al presente continuo en la propia lengua, que se nos muestra aquí viva, activa, configuradora del mundo.

El lenguaje de la luz es el tema que nos presenta el cuarto trabajo de este libro, escrito por la diseñadora Alejandra Martínez, quien nos recuerda que no sólo la cultura, sino la naturaleza se comunica con nosotros a través de chedungun. A través del ciclo diario, los movimientos de la luz organizan el tiempo/espacio que modela al mundo *williche*, estableciendo un modo de habitar que se expresa en el emplazamiento y orientación de los sitios domésticos y rituales. Sus propiedades tonales constituyen un sistema de distinciones sensibles que codifica los valores simbólicos básicos de la cultura, el mismo que organiza las prácticas textiles. Así, las urdimbres del telar se presentan como un sistema discursivo que refleja el tejido de relaciones, oposiciones y distinciones modeladoras de la vida en este territorio.

La escritura poética desde y sobre el Butawillimapu es el tema de los dos últimos trabajos que nos trae este volumen. Se nos ofrece aquí un interesante contrapunto de voces, emplazamientos y perspectivas interpretativas en torno a un tema en común. Sergio Mansilla, especialista en estudios literarios aborda la poesía etnocultural en las obras de Clemente Riedemann, Jaime Luis Huenún, Bernardo Colipán, José Santos Lincomán y Faumelisa Manquepillán. Todas ellas giran en torno a las relaciones interculturales en el territorio *williche* y la identidad étnica. Su lectura nos muestra los distintos lugares y modos de enunciación de los textos. En contraste, la poeta *williche* Adriana Paredes Pinda escribe a sus compañeros de ruta, los poetas *williche*, y a la poesía como modo de vida y arma de lucha. El trabajo de Sergio Mansilla nos muestra

una escritura académica informada y formalizada. El texto de Adriana Paredes nos muestra una escritura poética e íntima, que susurra en los oídos de sus camaradas las reminiscencias de episodios de una vida en común. El ensayo literario de Sergio Mansilla expone una escritura académica que toma una distancia respetuosa respecto a su tema de estudio. El discurso de Adriana Paredes no es sobre sino desde la poesía, puesta en escena a través de una enunciación lírica y la paráfrasis de los versos de sus compañeros de oficio, para referir metafóricamente a un universo de sentido compartido. Son tantas las formas para hablarnos que tiene el Butawillimapu.

La primera edición de este libro vio la luz el año 2001. Ya entonces sus editores y autores llevaban un largo tiempo tendiéndole preguntas al territorio. Todos ellos muestran hasta hoy un compromiso personal y/o profesional en torno al mundo *mapuche williche* y las culturales locales, que se expresa en un ejercicio de trabajo continuado. La tercera edición de esta obra, muestra la vigencia de sus aportes y la importancia de la actitud de diálogo respetuoso con el Butawillimapu, a través del que tanto podemos aprender quienes habitamos este territorio. Téngase la trayectoria de este libro como ejemplo de que ello es posible y necesario. *Mañunmay*.

RODRIGO MOULIAN

Primavera 2019  
Universidad Austral de Chile







EL GUARDIÁN DE LOS SUEÑOS

# El guardián de los sueños

## **NEMEL PU APO ÜLMEN**

### **Palabras de un cacique**

*Petu kimlai pu lig che, kümlen tayin kimun, ta ñi kümlen kuyfi inchin mogen. Trayin ruf ku suguwuelu mülei antü feichi sugu ka akuai, fei meu Apo Ülmen. Wentru okor ta gire ñi gire ñi wili meu trei pichiwelu niwa kuyin entrume keyiñ trufo chi chalitun feichi kuyin reke tufachi sugu ayin gunchi amuai.*

*Ruf trayin küme kimun, pu mapuche ñi kümle ñi kumle kefel kui fi amul meke fillin trufa chifi wikatun sugu reke.*

Nuestro pueblo, aún no ha escrito su historia. Aún no ha mostrado su real sabiduría. Porque a nuestro pueblo se le debe su historia, se le debe su verdad y justicia. Pero su trabajo tarde o temprano deberá aflorar por ellos y para ellos, en nombre del líder sencillo, del Apo Ulmen<sup>1</sup>.

Pensamos en nombres y palabras *awinkadas*, como el occidentalizado, pero en el fondo muy *föilil*, es decir, enraizados a nuestra realidad cotidiana de nuestro pueblo.

Queremos levantar nuestra voz con identidad, porque estamos medio extinguidos, pero al igual que la sabiduría ancestral, tenemos que ser astutos como el *okor*<sup>2</sup> o el *gire*<sup>3</sup>. Sólo vivaz, astuto y audaz.

---

1- Cargo más alto en la jerarquía organizacional *mapuche huilliche*.

2- Peuco o *aguilucho*.

3- El *gire* (o *ngürü* en el alfabeto unificado), zorro.

Por eso estamos en este libro haciendo comentarios de algunos aspectos de la sabiduría de un pueblo, como es el *kimun* (conocimiento), el gran *kimun* mapuche, conocimiento del hombre de la *Kütral Mapu*<sup>4</sup> en unas sencillas palabras, con estos mágicos poemas.

ANTONIO ALCAFUZ CANQUIL,  
*Apo Ülmen Butawillimapu Cacique mayor*

---

4- El *Kütral* (fogón mapuche) se encuentra siempre ubicado en el centro de la *ruka*, en torno a él, se generan tanto el alimento material como el alimento espiritual, este último corresponde al conocimiento y valores que se transmiten de generación en generación. De allí, *kütralmapu* viene a representar el origen de la cultura *mapuche hulliche*.

**PAISAJE DE NGUILLATUN  
CON UN CORAZÓN EN EL CENTRO**

**Bernardo Colipán**

Nocturno en el winkul  
sagrado, bajo las brasas  
arden cenizas

Un murmullo, granos  
de maíz, un cántaro  
de muday derramándose en el pasto

Sacrificaremos al cordero elegido  
Arde el fuego sagrado  
Humedad en los ojos.

Oigo un antiguo silbido de pifilkas  
Tomo nota  
Pero me abstengo de opinar.

Brillan en los ojos del gnenpin  
el misterio  
anterior a nuestras vidas.

Fütawillimapu

Caen en el rostro de la tarde  
gotas de muday  
esparcido por un niño.

Anochece  
Los cantos del gnenpin  
penetran en el sueño de una mariposa.





## **NUESTRA CULTURA MAPUCHE WIYICHE**

*Kiñe nemel ta ñi inche*

PONCIANO RUMIÁN LEMUY

Al caminar por los senderos de la costa entre la *Küyen* (luna) y el *Antü* (sol), con infinitos *pukem* en la mente y en el cuerpo, he ido descubriendo paulatinamente mis raíces. Por cierto, no ha sido un andar fácil, siempre acompañado de los aderezos y reveses de la vida, a lo que no está ajeno ningún *peñi* ni *lamuen* que haya nacido en este *mapu* costero.

Por tanto, hablar en un par de hojas de papel de lo que es mi cultura tampoco es fácil, muchos de sus elementos y ritos son solamente reservados para la íntima comunicación del mapuche (*machi*, *genpin* o *kimche*) con la naturaleza, los espíritus y divinidades. Lo que puedo es describir algunos aspectos, por cierto, con el permiso de mis antepasados, espíritus guardadores de la memoria de mi pueblo. Porque para saber de la esencia misma de una forma de vida, la única vía es vivirla por dentro. Desde fuera sólo serán apariencias que pueden conducir a equivocadas interpretaciones.

Con estas frases voy a compartir con ustedes algunos elementos de los rituales más importantes, como también creencias y costumbres que son el patrimonio valórico mapuche wiyiche, que todavía podemos encontrar en nuestras comunidades, frente también a observaciones que señalan que ya no existe rasgo alguno de la cultura originaria en las comunidades rurales de la costa de Osorno.

Lo que comparto son sólo vivencias y son narraciones de mis abuelos y de mis *fücha kemogen*, que muchos de ellos ya forman parte del mundo de los *alwes* y de los *tremtun* (espíritus o almas de los antepasados que existen en el *wuenu mapu*). Son también *epew* que narra el bosque, las piedras sagradas del Piutril y del Pukatriwe, los antiguos caminos y las largas noches lluviosas del *pukem*. Todo ello va reconstruyendo en mi memoria el tejido histórico, cultural y cosmogónico del territorio de la Fütawiyimapu.

## **RITUALIDAD WIYICHE**

### **1. Principales ceremonias religiosas**

La comunidad *mapuche wiyiche* es esencialmente religiosa, su expresión se caracteriza por una fuerte fidelidad hacia las divinidades y las fuerzas espirituales y la naturaleza, que se concretiza siempre en un ritual o ceremonia, sea esta individual o colectiva.

### **2. Rituales individuales**

El *wiyiche* es profundamente “religioso”, una persona con una expresión ritual permanente -ante todo y por todo- con la naturaleza. El *wiyiche* expresa su ritualidad y respeto ante la presencia concreta o mística de un árbol, una roca, o curso de agua, porque cada elemento constituyente de la *Ñuke Mapu* tiene su espíritu protector y/o guardián, a los cuales se le debe pedir permiso para realizar cualquier acción en ese espacio. Antes de cualquier trabajo o viaje se debe realizar un momento de conexión con las fuerzas espirituales y con ello, alcanzar un buen desarrollo de la empresa.

- ◆ El ritual del marero; su viaje será largo y tedioso, lleno de dificultades y peligros, pero lo principal es que tenga una buena cosecha en la mar, que es su objetivo. Para ello, en la ruta de los mareros se han establecido desde tiempos inmemoriales lugares rituales y/o ceremoniales, por ejemplo, los *wachiwe*.
- ◆ El sembrador no podrá empezar el cultivo de la tierra si no hace una invocación de ofrenda a las divinidades, principalmente a la *Ñuke Tuwe* (la madre que nos da el fruto de la tierra) al Abuelito *Wenteyao* y a las demás fuerzas espirituales y naturales. De la misma manera realiza este ritual en la cosecha.
- ◆ El *wiyiche* expresa su ritualidad individual antes de beber el agua de una vertiente, cruzar un estero o cortar un árbol a la salida y entrada del sol.

### 3. Principales rituales colectivos

Dentro de las manifestaciones rituales sagradas de la comunidad *wiyiche*, los rituales colectivos son los convocados o solicitados y realizados por la comunidad debido a una situación que les afecta o que involucra al conjunto de las familias de una determinada comunidad o a un grupo de ellas.

**Giyatun** es la ceremonia más importante de expresión ritual sagrada *mapuche wiyiche*. Es el encuentro de las familias de la comunidad con las divinidades superiores y las fuerzas cósmicas y espirituales a través del rito o ceremonia de ruegos, sacrificio, danzas y el *efku*, para pedir tiempos mejores, perdón y agradecimiento al Taitita *Wenteyao*, al *Chau Trokin*.

La **comunidad wiyiche** está compuesta por las familias originarias del lugar, quienes frente a una situación especial de la naturaleza o problema común se reúnen para realizar un

*giyatun* o rogativa. Así se organizan en una acción religiosa comunitaria para que intervengan las divinidades y las fuerzas espirituales.

El **lugar ceremonial** conocido como *rewe* o *srewel* consiste en la elección de un espacio, que reúna ciertos requisitos para realizar la rogativa. Debe ser amplio, plano y una tierra en descanso. En consecuencia, este debe ser permanente, como un lugar destinado exclusivamente para el *giyatun*.

**El permiso:** la rogativa *wiyiche* no puede realizarse sino se pide el permiso correspondiente. Este debe ser solicitado a través de una ceremonia especial en la casa del Taitita *Wenteyao* (ubicada en *Pukatriwe*). Los preparativos son igual que los que se realizan en el lugar de la ceremonia principal.

**El *rewe* o *srewel*,** espacio en circunferencia demarcado físicamente con varas de *maqui* y *kila* partida; las varitas redondas representan a los hombres y las *kilas* partidas a las mujeres, sujetados o enlazados por unas correas de *ñocha* dejando espacio para los tres arcos rituales: entrada, salida y el de la interrogación. En el centro se ubica el *rewe*, denominado también altar o “*sretru*” y todos los demás elementos y símbolos sagrados. La **música y las danzas** dentro del ritual son fundamentales porque producen la conexión del mundo natural con los espíritus. Las bandas de rogativas son integradas por jóvenes músicos que con su juventud pueden aguantar tres días y tres noches sin descanso al ritmo del *wüchalestu* (danza sagrada). El **interrogador y los bandereros** son jóvenes -al igual sucede en las bandas-, van guiando a los participantes en místicas danzas de *wüchalestu* alrededor de la troya o círculo ceremonial. Cada tres vueltas en el Arco de la Interrogación se detienen. El interrogador hace su oración. Tres veces más y otra vez.

**El oficiante y sus ayudantes.** La maestra o maestro (*kimtu*), es el oficiante principal del *giyatun*, celebra y guía la ceremonia en tiempos, momentos y hace cumplir los reglamentos de la tradición. También recibe las ofrendas, dirige el *efku* y el sacrificio, así como las oraciones principales de la comunidad. **El *efkutun*** o rito de ofrenda se realiza en el *kütral* (fuego de brasas), quemando los elementos más importantes del rito: *muske*, *muday* y sementeras. Esto es un acto obligatorio realizado por los oficiantes y por cada uno de los participantes que van llegando con sus aportes a la rogativa.

**El rito del sacrificio**, otro de los momentos principales de la rogativa. Se trata de la ofrenda principal que efectúa uno de los comuneros organizadores o alguna visita. La ofrenda consiste en un cordero que se sacrifica en el lugar destinado para ello, la sangre se vierte en la tierra y su carne se destina como parte de la alimentación de la ceremonia.

**El ruego y/o interrogación**, es el nexo comunicacional con las entidades espirituales y naturales. Los ruegos son las palabras brotadas de acuerdo con el propósito que lleva la realización del *giyatun*. Son realizadas por el oficiante y sus acompañantes. La interrogación o denominado también el “*leuketumayen*” es el ruego establecido para las rogativas que se repite cada tres momentos de la ronda por el interrogador y la comunidad participante.

**Las entidades espirituales**, cósmicas y naturales. En la cosmovisión religiosa *wiyiche* en la costa de Osorno, las podemos identificar en tres espacios:

- ◆ *Wenumapu*, *Chau Trokin* (padre de la justicia), el *Chau Antü* (padre sol), la *Ñuke Ale* (madre Luna), los *Alwe* (espíritu de los antepasados).

- ◆ *Ñuke Mapu*: la *Ñuke Tuwe* (madre suelo, dadora de vida), el *pu Tremkawiñ* (lugar sagrado), *pu Lamuen Wentru*, (las personas).
- ◆ *Lafkenmapu*: los *Pukatriwekeche* (habitantes espirituales de *Pucatrihue*) y el *Taitita Wenteyao* (abuelo benefactor de los *mapunche wiyiche*), representado en el presente ruego de interrogación:

Leuketumayen Chau Trokin  
Leuketumayen pu Trankawin  
Leuketumayen pu Lamuen Wentru  
Leuketumayen Ñuke Ale  
Leuketumayen Chau Antü  
Leuketumayen pu Alwe  
Leuketumayen pu Katriwe Keche  
Leuketumayen Taitita Wenteyao  
Leuketumayen Ñuke Tuwe

**Dimensión divina principal:** *Chau Wenechen*, *Chau Trokin* y el *Taitita Wenteyao*. Este último considerado el patriarca del pueblo *wiyiche* y sus ayudantes, quienes manifiestan su fuerza, poder creador, benefactor, protector e intercesor en la naturaleza y el cosmos. Las fuerzas cósmicas, compuestas por *Chau Antü* (padre sol) y *Ñuke Ale* (mamita luna). La dimensión de la madre naturaleza y humana; la *Ñuke Tuwe* (tierra proveedora de frutos para la sobrevivencia humana) y las personas componentes principales de esta dimensión, *Lamuen–Wentru*

#### 4. Las fuerzas espirituales

**Pukatriwe keche:** ejército encantado compuesto por las fuerzas de la naturaleza, el viento, la lluvia, las tempestades, dirigidos por Toki Miyalikan Kalfukeo y Pinsalikan.

**Pu Alwe:** espíritus de nuestros antepasados.

**Pilyü:** fuerzas espirituales benignas que existen en el aire o ambiente.

**Küluz:** espíritus habitantes del minumapu, son los *minchemapu* y tienen la misión de ser guardianes de todo lo que hay bajo la tierra; por ejemplo: los *külus*, son los espíritus protectores del agua, de los minerales, igualmente, sirven de espíritus *weskinez* (mensajeros a los machis).

**Lepuntun:** ritual *wiyiche* cuyo propósito es alejar los espíritus maléficos de la *Ñuke Mapu*, de la tierra, de las siembras, de las casas y de la vida colectiva. Estos espíritus maléficos –los *fislas*– actúan convertidos en plagas, pestes, insectos, como el pilme, enfermedades, males, que hacen daño en las sementeras y salud comunitaria los animales y aves. Para expulsarlos se realiza el *lepun*, tal como en la ceremonia del *giyatun* se busca el lugar sagrado, en donde se instalan y preparan los elementos rituales y sagrados para el *lepun*. El maestro o *kimtu* dirigirá la ceremonia junto a sus ayudantes, bastoneros y las bandas de músicos.

El **lepun** se organiza como una dramatización de una escena teatral, un grupo de participantes actúa como los *fislas* y los demás son los que tienen la tarea de ahuyentarlos y expulsarlos haciendo ruido con voces y golpeando *koliwes* en la tierra. Todo ello acompañado de ruegos y danzas que van al compás de los instrumentos musicales.

**Machitun:** es el rito de sanación de un enfermo y dolencia física, enfermedades graves o por efecto de místicas dolencias,

denominados “males” como los hechizos, “bocados”, etc., que le hayan sido provocados por terceras personas. El *machitun* es la ceremonia de curación a través de la invocación de los espíritus, la imposición de las manos, el uso de elementos de la naturaleza (yerbas, cortezas, zumos, etc.) y la sugestión colectiva de los participantes a través de los ruegos y el *tañir* de los instrumentos musicales requeridos para el ritual. Esta ceremonia es realizada sólo por la *machi*.

##### **5. Los kimche (los sabios de la comunidad wiyiche)**

**Machi:** es la persona que cumple un rol fundamental en la espiritualidad *mapunche*, además tiene el conocimiento de la sanación de personas, el cual no es un conocimiento adquirido o aprendido. Este conocimiento es un privilegio de *kimültun*, un traspaso de sabiduría legado de otra *machi* anterior.

**Lawentujo:** son personas con conocimiento de las enfermedades y el uso de los *lawen* (*medicinas*). No tienen el poder de una *machi* de convocar los espíritus benignos o ahuyentar a los *fislas* o *wekufe* para la sanación de un enfermo, sin embargo, su rol también tiene una importancia relevante en la comunidad.

**Parteras o matronas:** son las personas que ayudan a cumplir el ciclo de la vida, recibieron el conocimiento de este maravilloso don.

**Los maestros “componedores de huesos”:** una especialidad muy requerida y muy sabia para arreglar huesos, por fracturas o zafaduras.

**Los lawen:** en la medicina mapuche. Ancestralmente todo árbol, arbusto, yerbas u otros elementos de la naturaleza, como el barro, el agua, tienen componentes medicinales. Unos más que otros, hasta para inexplicables enfermedades que no conocemos. Es interesante mencionar algunas enfermedades no

tratadas por la medicina moderna y sí tienen tratamiento en la medicina wiyiche, estas son: empacho, pasmo o corriente, para dejar de beber y otros. Muchas de estas yerbas o elementos naturales se han extinguido.

## 6. Otros ritos y creencias

**Las fuerzas naturales:** dan origen a creencias en lo que vemos, escuchamos y sentimos, otorgamos un sentido místico -y muy fundamental- para realizar determinadas actividades en la vida cotidiana, familiar, comunitaria y su relación con la naturaleza.

**Las fuerzas místicas:** se relacionan con aquellas que encierran un misterio. Algún fenómeno sobrenatural que no siempre tiene un sentido religioso, además no tiene una explicación humana y es aceptado de manera individual y colectivamente. Por ejemplo, el *pesrimontu*, los duendes. En lo religioso, los espíritus benefactores y maléficos: los *pülyi*, los *külush*, los *alwe*, el *wekujo*, los *fislas*, etc.

**Las fuerzas míticas:** originan creencias transmitidas a través de aquellas narraciones o situaciones cuyo carácter parecen irreal. En cuyo trasfondo hay o puede haber un sentido religioso y/o espiritual que no se cuestiona su origen ni sus conceptos. Por ejemplo, los encantos, el *ünof*, el *kaleuche*.

En las fuerzas naturales y cotidianas podemos distinguir las siguientes:

- ◆ La luna (*Ñuke Ale*): su importancia radica en la relación entre la *Ñuke Mapu* y la gente. Regula los fenómenos naturales que marcan ciclos o períodos de tiempos en lo productivo, las mareas, el estado vegetativo de los árboles, etc. Principalmente es usada como base del calendario mapuche.

- ◆ Los pájaros y animales: en la vida cotidiana y en la naturaleza, los animales, pájaros e insectos tienen una función predictiva y conductual mística en la costumbre y creencia *mapuche wiyiche*. Están relacionados y comunicados armónicamente de una manera inherente y constante con la naturaleza de la cual forman parte. Por ejemplo: el *chukao*.
- ◆ La madre suelo (*Ñuke Tuwe*): es la expresión propia de la naturaleza, el sonido, el color de los bosques, las quebradas, las nubes, las aguas. Todos se comunican con el hombre para predecirles o indicarles alguna situación, así como sus frutos para la alimentación de los seres vivos.

**Wetripantu**, el término de un ciclo y al mismo tiempo el comienzo de uno nuevo en la *Ñuke Mapu*. Es la celebración del nuevo ciclo de la naturaleza en el mundo mapuche; la “nueva salida del sol”, término del año viejo y llegada del nuevo año. Desde el aspecto filosófico-religioso tiene un significado trascendente, porque a través suyo tenemos la posibilidad de entender “nuestro mundo”, el mundo mapuche.

El **wetripantu** es una ceremonia que ancestralmente se celebraba entre parientes (ambiente familiar). Era el momento de reunirse y acordar cómo sería realizado, quiénes participarían y si había algún motivo especial dentro de la familia, como un *lakutun* u otro compromiso. Una vez preparados se esperaba el *wetripantu*. Dentro de los ritos estaba el *efkutun*, como ofrenda religiosa y después venía la convivencia. Para finalizar con la ceremonia del agua, baños con el agua y saludo al *Chau Antü*.

Desde el punto de vista de la ciencia mapuche, se expresa un profundo conocimiento que tenían nuestros antepasados respecto de las nociones del tiempo y espacio, tanto en lo relacionado con las dimensiones temporales y espaciales propias

del universo, como aquellas que se relacionan con el entorno inmediato y el tiempo que nos toca vivir. El nuevo ciclo comienza en el *pukem* (tiempo de descanso), en la última luna del *rumé* (tiempo de guarda), en el denominado solsticio de invierno. Aquí nuestros antepasados observando la naturaleza descubrieron el movimiento de la tierra y la luna, así establecieron el calendario lunar. Las estaciones: *pukem* (invierno), *tripapul* (primavera), *walun* o *antugi* (verano) y *srumi* (otoño). El año lunar mapuche tiene trece meses (364 días), el mes (*küyen*) tiene 28 días (4 semanas).

**Peuma**, creencia en los sueños tienen una mística importancia en la vida mapuche, a través de los *peuma*, nuestros antepasados predijeron muchas cosas que actualmente han sucedido. Por ejemplo, de sueños premonitorios que anunciaban la llegada de un *winka* a apoderarse de un predio mapuche y a través de estos mismos *peuma* pudieron defenderse. Por ello, existe una respetuosa interpretación de carácter premonitorio, sobre algo que iba a suceder a la persona que lo soñaba.

**Pesrimontu**, experiencia de ver y escuchar un acontecimiento, que puede ser sólo una situación imaginaria para terceros, como una alucinación. Por ejemplo, escuchar llegar a una persona a la casa, caminar, bajarse del caballo o desatar la carreta que es algo común en las zonas rurales, sin que ello suceda concretamente, se le define como *pesrimontu*.

## **TRADICIONES Y COSTUMBRES**

Las tradiciones y costumbres son otra parte fundamental en la vida de un pueblo mapuche y en particular del *mapunche wiyiche*. Estos son los hábitos permanentes que han ido formando el cimiento cultural y construyendo de una manera muy propia el ver y sentir de este grupo humano y que se ha ido transmitiendo de generación en generación. El mapuche dice: “... nuestra madre tierra, ella es la base fundamental de nuestra existencia y nuestra cultura”

### **1. *Srakisuam***

cosmovisión cultural de este pueblo sobre cómo entender el mundo. Definido como pensamiento o filosofía mapuche donde se concibe el ser mapuche (gente de la tierra). Según el *srakisuam* en torno a la tierra el mapuche construye su forma de vivir, sentir y pensar, definida como la *Nuke Mapu*: “madre tierra” donde se genera la vida y la naturaleza toda.

### **2. *Kimün***

Ciencia o saber del mapuche, constituye el conocimiento de las cosas y el saber cómo interpretarlas y transmitir las. Es también el conocimiento del arte, la medicina, el espacio y el tiempo, el *chesugun* y sus códigos, la historia y sus costumbres.

### **3. El rol ancestral de la familia wiyiche**

La familia *wiyiche* ha cumplido un rol fundamental en la mantención de costumbres, valores y normas culturales que hoy todavía podemos compartir.

La familia en el pasado se iniciaba en el *ngapitun* (*piuke yeun*), matrimonio *wiyiche* que era normado por los vínculos de parentesco, formando así las *müchullas*.

La ***müchulla*** o ***lof*** era una comunidad que dirigía el *lonko* y cultivaban la tierra en constante armonía con la naturaleza.

La *müchulla*, como primer escalón de la sociedad *wiyiche*, estaba compuesta de varias familias emparentadas entre sí. Un “tronco familiar” como los Aucapan, los Gualaman, los Huenupan, etc. Estaba compuesta por los abuelos, los padres e hijos y el rol era distribuido de acuerdo a la costumbre.

- ◆ El padre; trabajaba en el bosque y en la agricultura; la madre en la artesanía y la chacra. Ambos ayudados por los hijos mayores.
- ◆ Los abuelos estaban en la *sruka* y su alrededor al cuidado de animales y aves, la leña, la alimentación y cuidados de los nietos. Pero su papel más importante era la enseñanza de los nietos. Los abuelos eran los encargados de transmitir las costumbres, el idioma y las funciones del hombre y la mujer en la vida.

#### 4. ***Koyaitun***

Tradición oral de la transmisión del *srakisuum*, el *kimun* y el *wimu*. La transmisión estaba a cargo de los ancianos dirigida a los más jóvenes y niños, esta consistía en recordar la historia y traspasar el conocimiento y sus costumbres. Este rito se realizaba dentro de la *sruka* sentados alrededor del fogón (*kütralwe*).

## 5. **Kūsou (trabajo)**

Es la relación constante, armónica y mutua del mapuche con la naturaleza, *Nuke Tuwe*. Se refiere a la tierra como suelo productivo y dador de frutos; el bosque, el agua y todo lo que en ella se produce y reproduce. Los sistemas de trabajo más importante son:

- ◆ *Minga*, acción de reciprocidad en el trabajo entre familias y comuneros de una comunidad.
- ◆ *Mankün kusou* o *wiñoltun kusou*, se conoce “vuelta de mano”, reciprocidad en el trabajo de un comunero a otro.
- ◆ *Kiyatu piulun*, minga de hiladura realizado por las mujeres.
- ◆ *Koipun* o *koiputun*, acción de solicitar ayudantes para realizar un trabajo determinado; en la cosecha de papas el “pago” que reciben los *koipu* por su trabajo, son los ayuntos (las papas más grandes).
- ◆ *Chauki* y *füchatu*, sistema de intercambio comercial (*trueke*) realizado entre comuneros con especies, objetos, animales y semillas. El segundo, es el hábito de intercambiar ciertos productos alimenticios, por ejemplo, cuando un peñi viajaba a mariscar, de regreso les esperaban sus vecinos con *muske*, *kachilla* para realizar el *trueke*.

## VIVIENDA Y VESTIMENTA

### 1. La vivienda

La *sruka* ha sido el espacio centro de la familia mapuche donde se genera la vida, se transmiten y se conservan las costumbres, junto al calor del *kütral*, elemento que siempre debe permanecer encendido, como la naturaleza misma, la *Ñuke Kütralwe* (la madre fuego). El tipo de vivienda *wiyiche* era construida en forma rectangular, siempre con su puerta principal mirando hacia la salida del sol, es decir, la casa se orientaba de oriente a poniente y tenía las siguientes características:

- ◆ Su estructura contaba de pilares y paredes de troncos partidos plantados en hileras haciendo el rectángulo completo.
- ◆ Su techumbre era construida con un tejido de varas, lianas y su cubierta de hojas de chupón o junquillo.
- ◆ El proceso de impermeabilización de la techumbre y las paredes era producto del mismo humo del fogón.
- ◆ La *sruka* en su interior era de una sola pieza, con el fogón en el centro y en sus costados, orillas o esquinas se distribuían los enseres, utensilios, productos como semillas o alimentos, la carne siempre en un proceso permanente de ahumado se mantenía colgada sobre el fogón.

### 2. Las vestimentas

Eran confeccionadas de lana de oveja, la mayor parte de ellas -eran y son todavía- elaboradas en el *witral* o telar y las más pequeñas eran hechas a palillo.

- ◆ Vestimentas de la mujer: el *kupitun* (el vestido principal), el *trasriwe* (faja), el *trasrilonko* (cintillo), el *ükuya* (chal) y el *chiken* (enagua).

- ◆ El *kupitun*, como principal vestimenta de la mujer, estaba confeccionado de lana de oveja, tejido a telar. Tenía la forma de un poncho (o manta de hombre) de una sola pieza, solo con orificio en el centro para la cabeza, aunque el tejido era más delicado y la lana era teñida de color negro.
- ◆ Vestimentas del hombre: el *trasrawiya* (llamado “pantalón de carro”), el *trasriwe* (*faja*), el *koton* (especie de chomba o túnica para los niños), el *chiñetu* (cintillo), el *makuñ* (poncho) y ojotas (calzado). El *trasrawiya* se hacía en tejido “*pikunto*” o llano y se sujetaba a la cintura con la faja o *trasriwe wentru*.

## ARTE, ARTESANÍAS Y TECNOLOGÍAS

El arte como conocimiento está inserto en cada una de las expresiones de la vida *wiyiche*, no sólo en las manifestaciones artísticas, artesanales o musicales, sino, también en otras como las medicinales de la comunidad *wiyiche* y conocimientos que son propiedad de la sabiduría indígena.

### 1. La artesanía

Confección de prendas de vestir, implementos, utensilios y herramientas para el uso cotidiano de la familia *wiyiche*. Todas estas artesanías eran de carácter utilitario, pero también cumplían un papel ritual o decorativo en otros momentos, podían ser reconocidos por los símbolos o signos que contenían; por ejemplo, los adornos en las prendas de vestir podían distinguir a un cacique.

Entre los wiyiche se destacan como principales las siguientes artesanías:

- ◆ Artesanía en *boqui fuko* se confecciona con una enredadera llamada *fuko* que actualmente se encuentra sólo en un determinado lugar de la cordillera de la costa en las cercanías norte y sur del estero “*changan*” o “ventanas”. El *fuko* es una especie vegetativa de largas lianas que crecen en el bosque húmedo, puede alcanzar entre 15 y 25 metros de largo, arrastrándose por el suelo o trepando en los árboles. Ancestralmente, el sabio artesano wiyiche preparó las varillas y correas de *fuko* y fue tejiendo el *yepu*, el *külko* u otros cestos impermeabilizados por el humo del fogón que se convirtieron en elementos necesarios para limpiar la *kachiya* (trigo) y del *wüga* o *kinoa*. Trabajos que se realizan: *balai* o *yepu* y diversos tipos de cestos, paneras, fruteros que son de carácter utilitario y decorativo. Hoy día tienen unpreciado valor cultural y comercial, permitiendo la sobrevivencia de varias familias wiyiches de San Juan de la Costa.
- ◆ Artesanía en *kila*, es otra de las artesanías originarias que se confecciona de la especie de caña o bambú (llamado *kila*) que crece en las quebradas y lugares cordilleranos. La confección de cestos (canastos) es de diversos tamaños y estilos en *kila*.
- ◆ Artesanía en *pilken* (tejido en lana en el *witral*): “el arte textil constituye un patrimonio de las mujeres wiyiches, ellas son las celosas guardadoras de los secretos del teñido y del *witral*, y por sus manos pasan los hilados que se van

convirtiendo en la vestimenta y abrigo del núcleo familiar y la comunidad”.<sup>1</sup>

Las mujeres realizan estas labores junto a diversas actividades cotidianas y domésticas del hogar, tales como, la huerta, la comida y crianza de los niños. En sus manos van urdiendo la trama y entrelazan los hilados de colores que después serán convertidos en *makuñ* o *kupitun*.

Los diseños y motivos tienen estrecha vinculación con la naturaleza y su entorno místico, religioso y cósmico, fuente de inspiración para nuestras artesanas. Los diseños mapuche *wiyiche* tendrán formas rectangulares, triangulares y romboides. Sus figuras tienen significados o símbolos que son esencialmente místicos. Los colores guardan estrecha relación con los diseños. Son extraídos de la tierra, de los árboles, de las yerbas; el rojo del *kemchu*, el plomo del *roü*, el amarillo del *ichai*, el negro del hollín o cáscara de palo negro.

## 2. El *witral* y sus elementos

- ◆ *Witralwe*, dos varas base de 2,5 metros de largo donde se hace el armado del telar o *witral*.
- ◆ *Kilgo*, varitas de 1,5 metros de largo que van en forma horizontal en ambos extremos de los *witralwe*. Son de gran utilidad porque en ellos se van envolviendo el hilado para ir dando forma al urdido.
- ◆ *Srekilmawe*, dos varas delgadas que van en forma vertical que sostienen el *tononwe*.
- ◆ *Tonon*, vara delgada que se ubica horizontalmente por encima de los *srekilmawe* y que cumple la función de sostener los hilados que componen el *tononwe*.

---

1- Información en documento publicado por ONG *Munke Küsoukien*, Osorno.

- ◆ La varita de cruzadilla, separa la trama de la urdiembre, la varita de cruzadilla se sostiene por sobre los *witralwe*.
- ◆ *Parampawe*, tablilla de superficie muy suave que se utiliza para separar las hebras de la trama (*pikiwe*: hilado grueso).
- ◆ *Srulmewe* o cañuela de *koliwe* se usa para enrollar la lana con que se teje la trama.
- ◆ *Ñisrewew*, tabla suave en forma de cuchillo y se usa para golpear las hebras del tejido.
- ◆ *Ngenakünwe*, especie de tablita para apretar la trama del tejido.
- ◆ El Tipo, varilla de *koliwe*, sauce o luma que regula el ancho del tejido con punta en ambos extremos.
- ◆ *Trasrewitralwes* se llama así a las amarras que sujetan el *witralwe* y los *kilgos* con todos sus elementos del *witral* o telar.
- ◆ El urdido, una vez instalado el telar se realiza el urdido, la hebra del hilado va pasando alrededor de los *kilgo* y según el diseño el hilado se irá entrecruzando por entre la vara de cruzadilla.

### 3. Tipos de tejidos

- ◆ Llanos, se usan para tejido de un solo color o franjas de colores que no necesitan diseño con dibujos.
- ◆ *Pikunto* o grano de trigo, es el tejido más usado y en el cual realizan varios laboreados o diseños más tradicionales *wiyiches* de la costa.
- ◆ *Kelentraro* o peinecillo, es el más complicado, se utiliza para los diversos tejidos y diseños.

Diversas prendas realizadas en telar: *makuñ* (poncho), *trasrawilla* (pantalón de hombre denominado también “carro”),

*kupitun* (vestido de la mujer), *trarilonko* (cintillo de la mujer), otros como *lama* (frazada), *kutama* (alforja).

#### **4. Artesanía en wisum**

*Sragwe*, es el nombre de este barro cultural. Se busca en lugares y en épocas especiales del año. Preferentemente en primavera, la greda está en su potencial forma y con la humedad adecuada para amasar y darle forma a los *metawe*. Para sacar la greda, en primer lugar, se pide permiso a la *Ñuke Mapu* y al “espíritu protector” de la greda, con el compromiso de la maestra que una vez que haya hecho el primer *pichimetawe* (cántaro pequeño) lo devolverá al lugar donde se extrajo el barro, como ofrenda de la artesana. Los trabajos más conocidos en cerámica, ya casi desaparecidos, son los cántaros, ollas, platos, todos utensilios de mayor uso para la cocina.

Las mujeres del pueblo mapuche desde mucho tiempo atrás trabajaron con mucho cuidado y secreto los productos de la naturaleza, como las yerbas para remedio, alimentos, y para todo lo que sirviera. En forma especial y con mucha habilidad trabajaron la greda de barro que da la *Ñuke Mapu* (madre tierra), con sus manos moldearon sus propias piezas de loza, en especial, cántaros para el *mudai*, ollitas para el *muti* (comidas ancestrales). Este trabajo fue más que una necesidad, fue una manifestación de la cultura viviente.

En la producción de la greda, primeramente, se prepara el *killai* hecho de las hojas amarillas del *lingüe* o *maki*, con agua tibia. Este preparado se mezcla en una artesa, en donde la maestra a pies descalzos (pelados) amasija hasta darle la consistencia que se requiere para elaborar las vasijas. Luego se trituran cántaros viejos hasta hacerlos arena. Posteriormente se coloca la piedra “*iga*” para brindar el brillo necesario. Al

final se mezcla la greda, quedando una masa compacta y lista para hacer el *metawe*.

Durante el armado de las figuras las manos de la artesana van trabajando el “ahuecado” y el “lulo”, así se va dando forma a las primeras figuras de greda. Estas representan a la naturaleza o simplemente utensilios necesarios para la casa. Para el pegado de las asas u orejas, se utiliza un preparado especial de greda con *killai*. La decoración se realiza con distintos elementos de la naturaleza: piedras brillantes, con cuero quemado de oveja para el color negro, con sangre de animal, con *kemchu* u otras tierras de colores. Finalmente -y si fuese necesario- se bañaban los utensilios en los esteritos de agua cristalina por donde corren arenas brillantes.

El proceso de secado es a la sombra, lento y delicado. Una vez logrado el secado se realiza la cocción. Se hace un hoyo en la tierra, se coloca las brasas encendidas y sobre ellas los cántaros, enseguida se rodean de la leña y, finalmente se tapan con guano de animal durante el tiempo de cocimiento desde la noche hasta el amanecer. El “tintineo” de la loza permitirá saber si está lista y si el *metawe* es de buena calidad. Cabe señalar que son diversos los utensilios que h vva dado el barro cultural, el *sragwe*: el *metawe* (cántaro), el *kosu* (plato) y otros.

## **5. Artesanía en *mamiül* (madera)**

Se caracteriza por ser utilitaria y no muy comercial en la zona de la costa. Sin embargo posee mayor auge en la zona de Liquiñe. Es importante en el uso cotidiano de la familia para realizar diferentes tareas, tales como herramientas o utensilios domésticos: *dimün* o arado (llamado timón chileno) que sirve para la siembra de trigo o saca de papas, yugos, carretas. Asimismo,

en la cocina: troko (plato), witri (cucharón), etc. Las maderas más utilizadas son el laurel, luma, pellín (roble), linge y raulí.

## **6. Tecnología wiyiche**

El uso de esta se utiliza en la construcción de herramientas y utensilios vinculados a labores productivas y domésticas. Son muchas, a modo de ejemplo nombraremos:

- ◆ Construcción de arados de madera (llamado *dimun* o *simun*), rastras y rodillos para mullir y compactar el suelo cultivado.
- ◆ Sistema de drenaje de suelos húmedos (*wape*) para su posterior cultivo.
- ◆ Construcción de utensilios de uso doméstico.
- ◆ Sistema de guarda de semilla y otros productos.
- ◆ Elaboración y conservación de alimentos.

## **MÚSICA Y DANZAS**

Es difícil determinar el tiempo exacto en que las expresiones artísticas, musicales wiyiche dejaron de ser puras o auténticas, a medida que fueron llegando los colonizadores con sus costumbres culturales europeas estas fueron adaptadas rápidamente por la comunidad mapuche. El caballo es un ejemplo del sincretismo cultural que hoy conocemos. También lo podemos ver especialmente en el uso de ciertos instrumentos musicales, en los ritmos, en la métrica de la composición de canciones y en las coreografías de baile.

En la zona costera de la provincia de Osorno, son conocidas las “bandas de rogativas” o “bandas de cacique”, conformadas por un grupo de músicos que ejecutan instrumentos wiyiche

como la *trutruka* y el *kultrun*, acompañado por acordeón, *bandio* (*banjo*), mandolinas, guitarras y otros. El uso del *bandio* y de la mandolina otorga una característica muy particular a las bandas musicales costeñas. Mucha similitud podemos encontrar con las expresiones musicales de Chiloé, ya que a mediados del siglo XIX y comienzos del XX se mantuvo un intercambio cultural importante entre chilotes y costeños williche. Pero, ¿qué nos queda de la expresión pura *wiyiche*? Se puede decir que sólo algunos elementos conservan rasgos propios y lo que ha llegado de afuera también pasa a ser propiedad cultural con el trascurso de los años, llegando a constituirse en patrimonio cultural de la comunidad *wiyiche*: así se defiende, así se entiende hoy.

### **1. Algunos aspectos históricos de la música y danzas *wiyiche***

A la música como expresión cultural *wiyiche* se le conoce por la ejecución que efectúan las bandas. Se recoge en primer lugar, una expresión de sentido ritual de *giyatun* o rogativa en donde precisamente tiene su génesis.

- ◆ El *wüchaleftu*, una de las principales danzas sagradas del *giyatun* se realiza dando vueltas en círculo tres veces cada vez en sentido de la salida del sol.
- ◆ El *linkon* o marcha, ritmo de similar característica a una marcha militar sin danza, solo se usa para introducir una ceremonia, intermedio de una ceremonia o para acompañar a un cacique.
- ◆ La danza, ritmo similar a la cueca que tiene los mismos compases. Se usa para el momento ritual de la oración ante el arco de la interrogación durante la ceremonia del

*giyatun*. Los participantes mueven los pies en una especie de zapateo y baten las palmas a un solo compás.

## **2. Una segunda expresión de la música**

Tiene un carácter más sincrético desde el punto de vista religioso occidental. Es así como, entre fines del siglo XIX y hasta mediados del XX se practicaba, especialmente, en velorios de angelitos.

Podemos destacar los siguientes cantos y bailes:

- ◆ El cielito (similar al cielito chilote) adquiere características propias en la costa de Osorno, tanto en su ritmo, composición métrica, rima, baile y los instrumentos que se ejecutan. El baile es con un mínimo de seis parejas; mujeres y hombres se colocan de frente haciendo un callejón que abre paso a las parejas de bailarines.
- ◆ La sajuria es una variación de la sajuriana. Fue adaptada con características muy propias en el sector costero de la provincia de Osorno. Se bailaba en parejas y escobillada con los pies.

## **3. Una tercera forma de expresión musical**

Tiene un carácter más profano, desarrollada en fiestas comunitarias y familiares (mingas o casamientos).

- ◆ La sajuria, similar a como se usaba en velorios de angelito. En fiestas el zapateado es realizado por el hombre y el escobillado por la mujer, también la letra se adecua a la ocasión. En Chiloé ya se conocía en 1824, propia de paseos y fiestas familiares. El canto es castellano y en *chesungun*.

- ◆ El pericón o baile de los cuatro, un tipo de canto y baile que se usaba en fiestas, expresaba la unidad en los gestos y movimientos. Al finalizar los bailarines se tomaban de la mano haciendo un círculo al final del baile.
- ◆ El *gualampo*, poco se recuerda de este baile, se dice que fue bailado algunas veces en la costa de Osorno (sin más antecedentes).
- ◆ La cueca *wiyiche* (variante de la cueca chilota), tiene sus particularidades en el baile y sus instrumentos (mandolina, *bandio* y bombo). Muchas de las cuecas cantadas son en *chesungun*.

#### 4. De los instrumentos musicales

Como se explicaba anteriormente, los instrumentos verdaderamente *wiyiche* utilizados en las bandas son las *trutruka* y el *kultrun*. Por otra parte, los denominados grupos de música williche han ido rescatando otros instrumentos musicales que se habían dejado de usar y que hoy día se incorporan enriqueciendo la expresión musical de la región.

- ◆ *Trutruka* es el instrumento más antiguo usado por los mapuche tiene distintas formas y longitudes. En la costa de Osorno, podemos encontrar la *trutruca* que no tiene más de 1,50 a 2.00 metros de largo. Un sentido práctico ya que es fácil para transportarla y tocarla mientras se danza o camina durante las rogativas. La caña está hecha de *kila* (o *koliwe*) agujereada de un extremo a otro, por medio del cual se sopla muy fuerte para producir el sonido.
- ◆ *Kultrun* es otro de los ancestrales instrumentos de percusión. En la novena y octava región se dibujan símbolos asociados a la religiosidad y cosmovisión del mundo mapuche. Se

hace de un tronco semi-cónico y la parte más ancha debe quedar abierta para ser cubierta con piel de animal. En San Juan de la Costa se le conoció como “kültrasralitu”.

- ◆ *Trompe* (*pizompe*), es el instrumento más utilizado desde Valdivia al norte. Sin embargo, en los llanos del lewo del *Chaurakavi* se le conocía como “*pizompe*”. Es contruido de metal en forma de horquilla con una lengüeta delgada en el centro que se hace vibrar entre los dientes.
- ◆ *Piloilo*, especie de *pifilka* de dos o más agujeros, se soplan dando distintos sonidos agudos. Antiguamente estaba construido en piedra, así se puede apreciar en los instrumentos descubiertos en la zona de Río Bueno.

## 5. Instrumentos adaptados

- ◆ El *bandio* (banjo), se construye actualmente a partir de una olla forrada con cuero de cabrito y un mango de madera nativa como el *linge*. Tiene seis cuerdas y se afina como la guitarra. Es difícil tener certeza de la época en que se introdujo entre los *wiyiche*. No obstante, el *peñi Pailalef* de la localidad de Riachuelo dice: “que en el año 14 vio llegar un paisano del norte y tocaba un *bandio*”. Desde ese tiempo él pudo construir su instrumento y tocarlo.
- ◆ La mandolina, construida con los mismos materiales del *bandio* (banjo), pero el encuerdado lleva cuatro pares de cuerdas. No se tiene mayores antecedentes, de alguna manera se relaciona con la llegada del banjo o *bandio*.
- ◆ El bombo, se construye de latón y forrado por ambos lados con piel de cabro o caballo. Se clasifica como instrumento de percusión con similares características a los usados por bandas militares.

- ◆ Otros instrumentos, los más conocidos, son la guitarra y el acordeón.

## **6. Del ül (el canto)**

En el canto y su adaptación se encuentran otros estilos de canto, canciones que más bien se fueron adoptando y adaptando a la expresión wiyiche, como las que ya se han mencionado: la sajuria, el cielito y otras pueden ser representativas de la costa de Osorno y también de otras zonas de la región wiyiche. Los nuevos grupos de música han ido creando un estilo de expresión musical propia, respetando por cierto las raíces ancestrales de la música y el canto. Se han creado nuevas canciones y se han ido incorporando otros instrumentos de origen mapuche. Los niños con sus profesores, en algunas escuelas, han ido creando coreografías para estas nuevas canciones. Por otro lado, han proliferado con mucho entusiasmo las bandas de rogativa y los grupos o bandas de música wiyiche en la zona.

Actualmente quedan algunos vestigios del canto wiyiche, muy importantes de recuperar como expresión propia de la cultura. Por ejemplo, el *ülkantun* es el caso más ancestral de expresión ritual, conocido hoy como romanceo. Es un tipo de canto narrativo, histórico, religioso y también puede tener un carácter amoroso. El *ülkantun* es interpretado por una persona acompaña del *kültrun* o trompe. Actualmente se han sumado otros instrumentos.

## **JUEGOS Y DEPORTES**

*Aukantün*, es la forma de realizar juegos recreativos y competencia. Son pocos los juegos ancestrales que se pueden rescatar,

varios de ellos desaparecidos y no practicados como el *linao*, el *pilmatun* y otros juegos de destreza y de fuerza, juegos de niños como la *payaya*. Uno de los más representativos de la cultura, es el *palín* o *chueca* practicado aún en las comunidades mapuche.

### **1. Palín**

Más conocido como el juego de la *chueca*, todavía muy vigente en las comunidades *wiyiche*. Juegan siete, nueve u once jugadores por lado haciendo pareja con un jugador del equipo contrincante. Llevan los siguientes nombres (algunos en castellano): el *sugulfo* (hoyero): jugador que está en el centro de la cancha y que inicia el juego. Por su lado derecho e izquierdo van el primer *taku*, el que sigue del hoyero, el segundo *taku*, el *inaleftu* y el *wechunto* (puntero), este va al final de la cancha. Al juego de la *chueca* se le llama *palín* por bola de madera con la que se juega.

### **2. Linao**

Juego realizado por equipo contrincantes con una pelota de *cochayuyo* que se practica en Chiloé.

### **3. Otros juegos o deportes**

Actuales son la *rayuela*, *carreras a la chilena*, *tiradura de la cuerda*, *gallitos* y otros. Estos son juegos traídos por los colonos y practicados posteriormene por los criollos.

**ESTA GUITARRA QUE TOCO  
(sajuria tradicional)**

Esta guitarra que toco (se repite cada verso)

Tiene boca y sabe hablar

Sólo le faltan los ojos

Para ayudarme a llorar.

Tres cuerdas son las que toco (se repite cada verso)

Cuatro son con el bordón

De las seis si yo tocara

Llorará mi corazón. (tres veces)

Dime, dime, dime

Que yo te diré

Que si tú me dejas

Yo no lloraré.

**INCHE KA KINE REWEL**

*(soy de un lugar)*

Autor: Ponciano Rumián

*Inche ka küpan famo  
Küpalen inche canción  
Pu mapu kümei fa  
Cheu mili tradición.*

CHEU KÛSOWAYEN WENTRU  
CHEN TUKUAYEN IPAYEN  
FEY MAPU FA ÑOMUN  
OPUN KATSU KARE (bis)

*Inche ka kiñe rewel  
Ripu sis mawidam  
Kiñe winkul rayinmo  
Cheu wilke cantan.*

CHEU NAGUIS MAWIN  
KA TRIPAYANTV ÑOMUN  
KIÑE WINKUL RAYINMO  
CHEU WILKE CANTAN. (bis)

*Inche ka kiñe rewel  
Ripu sis mawidam  
Kiñe winkul rayinmo  
Cheu wilke cantan.*

CHEU NAGUIS MAWIN...

**WITRA MANSUN**  
tiran los bueyes

Autor: Don Juan de Dios Tripayan

Fachante witra weun  
Kintul kiñe trasin mansun  
Inche kitral pu winka  
Wintra mansun, witra dimun,  
Witra dimun.

Inche petu kūsoukien pu winka  
Witra, witra mansun  
Witrañe dimun  
Witra mansun, witra dimun,  
Witra dimun.

Petu ketrán tukualu  
Inche fachi tripan  
Fachi tripan tukualu  
Kachiyawe tukualu alfira,  
Witra mansun.

Munko putuwen ipayen  
Tukualu inche ñalu ipayen  
Feymo petu kvsoukien  
Witra mansun, witra mansun,  
Witra mansun.

## NOCTURNO EN MAIQUILLAHUE

Autor: Bernardo Colipán

I. Noche en Maiquillahue  
Brillan los últimos carbones  
Estoy consciente  
De la brevedad de estos minutos  
El silencio desde hoy  
Habitar en mis ojos  
Si quiere.

II. Ladrán perros en casa  
Del lonko Caniulaf  
Afuera  
Un cuerpo sin dueño se tropieza.

III. Los niños duermen  
Varias veces sin lograrlo  
El temor  
Intenta cuajarse en sus párpados.





# HASTA CUANDO EL MUNDO SEA... LOS CACIQUES *HULLICHES* EN EL SIGLO XX<sup>1</sup>

ROLF FOERSTER<sup>2</sup> Y JORGE IVÁN VERGARA<sup>3</sup>

*...nunca han podido eliminarnos ni borrar los recuerdos de lo que éramos indígenas, porque somos la cultura del cielo y la tierra, somos los antiguos descendientes y somos millones, y aunque el universo entero se desplome, nuestros Pueblos seguirán viviendo aún más allá del imperio de la muerte.*

(Declaración solemne, Junta General de Caciques, 1991).

---

1- Este trabajo forma parte del proyecto de investigación de Fondecyt 100024, “¿Demanda étnica o demanda etnonacional mapuche?” Agradecemos a todas las personas que nos han aportado diversas y valiosas informaciones: a los actuales caciques Antonio Alcañuz, Anselmo Antilef y Arturo Camiao; a los ‘ex caciques’ Laureano Millaquipay y Adelfio Lefin; a los hijos (as) y nietos (as) de los caciques ya fallecidos Ventura Malpu, Juan Bautista Gamián, Nicolás Antimil, José Del Tránsito Neipán, José Mateo Panguil, Anselmo Epuyao y Juan Maricán Millán. Al ex “Director Regional Junta de Caciques Butahuillimapu”, Juan Huenupán G. a los ex integrantes de Monku Kuzovkien: Ponciano Rumián, Anselmo Nuyado, Raúl Rupailaf y Jorge Cheuquián. A numerosos amigos(as) de San Juan: Adela Aucapán, Viviana Lemuy, Iginio Manguel, Efraín Antriao. Deseamos también testimoniar nuestro agradecimiento a los asistentes de investigación Larissa De Ruyt y Javier Lavanchi, quienes colaboraron muy activamente en la revisión de la prensa regional, y al colega Alejandro Clavería por su revisión de documentos en el Archivo Nacional de la Administración.

2- Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago. Correo electrónico: rfoerste@abello.dic.uchile.cl

3- Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Arturo Prat, Iquique. Correo electrónico: jovergar@cec.unap.cl

## INTRODUCCIÓN

La historia mapuche contemporánea sigue siendo un campo escasamente explorado en los cada vez más numerosos estudios sobre este pueblo<sup>4</sup>. Por un lado, existen comprensibles dificultades de acceso a fuentes para la investigación. En este caso, además se debe combinar el uso de documentación escrita con la creación de nuevas fuentes a través de entrevistas y testimonios orales<sup>5</sup>. Pero junto a esta razón práctica hay, creemos, una cuestión más de fondo. Parece existir entre los estudiosos una cierta fascinación con el periodo heroico del pueblo mapuche antes de su sometimiento militar a fines del siglo XIX<sup>6</sup>. Frente a las grandes luchas de entonces por conservar su independencia, las pequeñas batallas cotidianas del siglo XX por obtener un mejor trato en sus relaciones con el Estado y la sociedad chilena parecen tener menos interés y atractivo. No obstante, sin estas últimas, probablemente se

---

4- Los trabajos más completos son los de Cantoni (1978), Foerster y Montecino (1988) y Bengoa (1997).

5- Mención aparte de la fotografía, que ha comenzado muy recientemente a utilizarse en investigaciones sobre historia mapuche. Hay varios trabajos en curso, sobre todo de Margarita Alvarado, Pedro Mege y colaboradores.

6- Dejaremos aquí como una cuestión abierta si esto ocurre también entre los propios mapuches. José Bengoa ha sostenido que en ellos existe una nostalgia de su pasado de abundancia, que parece identificarse con el periodo inmediatamente anterior a la Pacificación, cuando se produjo el esplendor ganadero mapuche (Bengoa, 1985:152). En un trabajo reciente agrega que hay “una remembranza del tiempo ganadero y de la abundancia de carne”, y del esplendor agrícola que “parece haber existido en los últimos años del periodo independiente y en los primeros años de la vida reduccional”. A esto se le une la idea de un retorno a “la situación de abundancia”; un anhelo en el que “pasado y futuro se mezclan de una manera natural” (Bengoa, 1999: 78-80). Esto podría explicar lo que, de acuerdo a Bengoa, sería el conservantismo cultural mapuche, que “cierra filas en torno a su cultura tradicional y se aferra a ella con todas sus fuerzas” (Bengoa, 1985: 155). “el discurso más profundo de la cultura mapuche es antimoderno agrega, va contra el desarrollo, se afirma en un conocimiento heredado de los antiguos” (Bengoa, 1999: 127).

habría cumplido la tantas veces anunciada desaparición del pueblo mapuche desde la ocupación definitiva de la Araucanía.

Lo dicho se aplica especialmente al caso de los *huilliches*<sup>7</sup>, cuya historia es mucho menos conocida que los de los mapuches de la Araucanía, en parte porque presenta características distintas<sup>8</sup>, que la hacen menos atractiva para la épica de la resistencia indígena. Los *huilliches* no fueron sometidos a fines del siglo XIX, sino casi un siglo antes, en las postrimerías del periodo colonial. Por ende, la imagen de derrota militar no se aplica aquí, o sólo de una manera parcial<sup>9</sup>. Súmese a ello que, al menos por los antecedentes conocidos, no hubo participación huilliche en los conflictos entre las agrupaciones

---

7- Generalmente, se denomina “*huilliches*” o “*mapuche-huilliches*” a un sector de la etnia mapuche, aquel que habita en la X región del país, actuales provincias de Valdivia, Osorno, Llanquihue y Chiloé. Más adelante se explicarán algunas de las diferencias históricas respecto de otros grupos mapuches, así como también dentro de la misma región *huilliche*. Cabe consignar que aquí no haremos referencia a los *huilliches* de Chiloé, cuya historia presenta elementos muy específicos, entre otros, que la dominación hispana fue continua. En este trabajo nos concentraremos en las comunidades *huilliches* de la provincia de Osorno, sobre todo del área de San Juan de La Costa; y con menor énfasis, en algunas comunidades de la provincia de Valdivia, concretamente de Lago Ranco. Culturalmente, existen elementos religiosos que los distinguen de otros grupos mapuches (Foerster, 1985), como también lingüísticos, entre ellos la existencia de una variedad dialectal propia dentro del mapudungun, el *tse sungun*, que hoy día se ha perdido casi totalmente en favor del español. Al respecto, véase: Álvarez-Santullano y Contreras (1989, 1994 y 1995) y Forno y Álvarez-Santullano (1997).

8- Es lo que en un trabajo previo se denominó la “especificidad histórica” de los *huilliches* (Vergara, 1991<sup>a</sup>). El análisis propuesto entonces consideró fundamentalmente la cuestión de la ocupación territorial y la propiedad indígena. Pero no se trató la dinámica interna de las comunidades *huilliches*, cuestión que aquí abordamos considerando un aspecto específico, el del sistema político, y las relaciones con el Estado chileno.

9- También en el caso *huilliche* hubo una expedición militar, dirigida a contener un intento de rebelión protagonizado por el cacique Juan Queipul, de Río Bueno, a fines de 1972 (Al respecto, véase: Molina, 1990 y las fuentes citadas en Vergara, 1998: 103, nota 280). Sin embargo, como lo muestra el estudio de Alcamán (1993; 1997) este acontecimiento debe ser situado dentro de un proceso de ocupación y penetración político y territorial que fue fundamentalmente pacífico, si bien no exento de algunos choques armados. Para una comparación sobre dicho proceso con respecto a la política de parlamentos en la Araucanía en el mismo período, véase: Vergara (1998: 102-105). Por otro lado, y esto es lo más relevante, desde la perspectiva *huilliche*, ellos hicieron la paz; no fueron aplastados militarmente. Volveremos sobre el punto.

mapuches y el ejército chileno durante el período de conquista de la Araucanía<sup>10</sup>.

Por otra parte, es precisamente en el caso *huilliche* donde puede comprobarse la efectividad e importancia de las luchas políticas de sus dirigentes y organizaciones –a través de todo el siglo pasado– por una relación más igualitaria y respetuosa hacia sus derechos por parte del Estado chileno. Sus protagonistas han sido los caciques y la instancia que los agrupa, la Junta de Caciques del Butahullimapu. Sin comprender su historia no es posible entender la dinámica social del pueblo *huilliche* desde 1793 hasta nuestros días. Una dinámica que le ha permitido escapar no sólo a la profecía de su desaparición sino también al de su asimilación a la cultura chilena. Especialmente, dentro de un contexto regional fuertemente marcado por la presencia de los descendientes de los colonos e inmigrantes de habla alemana llegados en la segunda mitad del siglo XIX<sup>11</sup>. La elite regional ha visto en el mundo *huilliche* un factor de

---

10- Aunque sí durante las luchas por la Independencia en la región. Si bien no existe un estudio monográfico, pueden encontrarse referencias en: Guarda (1971) y Vicuña Mackenna (1868). Un historiador contemporáneo se refiere a los “pacíficos huilliches... que, aprovechándose de las luchas por la independencia, vuelven a tomar posesión de los Llanos de Osorno, repoblados – no hacía mucho por Ambrosio O’Higgins” (Blancpain, 1985: 27). La idea del carácter más pacífico de los huilliches respecto de sus congéneres de la Araucanía es bastante antigua, y se remonta al menos al siglo XIX. Con todo, las autoridades de Valdivia y el propio Cornelio Saavedra se esforzaron por impedir una alianza entre ambos grupos. A ello se orientó el cierre de la frontera sur de la Araucanía, colindante con la provincia de Valdivia, y las negociaciones con los grupos mapuches del norte de la misma, las llamadas “tribus independientes” de la provincia. Véase el informe del Intendente de Valdivia, Rafael García Reyes, de abril de 1868, incluido por Cornelio Saavedra en su recopilación de documentos sobre la ocupación, así como los informes del mismo Saavedra, en la misma obra (Saavedra, 1870).

11- Sobre la colonización alemana en Valdivia y Osorno existen diversos estudios. El más importante es el del historiador Jean Pierre Blancpain (1974 y 1985).

atraso; por otra parte, ha considerado que los indígenas ya no son “puros”<sup>12</sup>, o se han mestizado con otros grupos<sup>13</sup>.

Este artículo intenta ser una contribución a este aspecto central de la historia *huilliche*, especialmente de los cacicados de San Juan de la Costa, en la provincia de Osorno. Abordar este tema nos parece fundamental para comprender no sólo el pasado sino, sobre todo, el presente del pueblo *huilliche*<sup>14</sup>. Como dijimos, queremos suplir un vacío respecto de la historia mapuche y *huilliche* contemporánea, pero también respecto de los estudios específicos sobre los *huilliches*, que no han abordado nunca en forma sistemática su universo político,

---

12- En un manuscrito inédito, que data probablemente de la década de 1930, el historiador regional y descendiente de alemanes, Jorge (o Georg) Schwarzenberg, distingue tres “elementos raciales” como los principales de la población de la región: “los indígenas, los españoles o chilenos y los alemanes” (Schwarzenberg, sin fecha: 3). En relación con el primero dice: “El elemento indígena puro, de habla y de costumbres araucanas, ha desaparecido casi por completo en las ciudades... Hoy en día se encuentran indígenas puros, en mayor número, sólo en las tierras poco productivas o muy apartadas de ambas cordilleras que orlan el Gran Valle Central Chileno”. Dice haber observado “hace muchos años” una fiesta religiosa mapuche en Quilacahuín, donde había alguno que “hacían ostentación de su idioma original”, mientras otros “se avergonzaban aparentemente de hablar ‘lengua’ como ellos llaman su idioma” (Ibid: 4). Pese a esta pérdida de, digamos, elementos culturales propios, los indígenas “tildan a los chilenos de ‘huincas’... En voz de desprecio” (Ibid: 4). A ellos, a su vez “se les designa con el nombre de indios o de cholos, siendo este último término de un significado algo despectivo” (Ibid: 3).

13- En la misma época en que Schwarzenberg escribía su Historia, la revista Osorno, de la Sociedad Agrícola y Ganadera consultó a varias autoridades locales sobre “los problemas más graves de Osorno”. El juez de letras de Osorno, Remigio Maturana, quien no era originario de la zona, respondió: “Esta mezcla, esta fusión de razas sajona, latina y aborígen constante, luchadora, tenaz y sin prejuicios para el trabajo, la primera; espiritual, hidalga, vehemente e impulsiva, la segunda; heroica, la tercera, han tenido necesariamente que formar un conjunto racial, una nueva raza, si etnográficamente así pudiéramos llamarlo, con todas esas cualidades que hacen distinguir a los pueblos por la sobriedad de sus costumbres, por su aquilatado amor al trabajo y por el virus del progreso que llevan en su sangre, haciéndolos sentir orgullosos de su tierra donde quiera que vayan y cualquiera sea el medio o ambiente en que se encuentren, ha constituido una colectividad perfecta que lucha por forjar la gran ciudad del porvenir” (“Cuáles son los problemas más graves de Osorno”, en: (Revista) Osorno Año 2, número 2, nov. 1935, págs. 21-26).

14- Utilizamos la expresión “pueblo *huilliche*” por ser la que emplean los caciques en sus memoriales.

sobre todo de sus autoridades tradicionales<sup>15</sup>. Ello requiere iniciar un esfuerzo de recuperación de la memoria histórica de las luchas, demandas y acciones de los caciques, recogida en gran parte en los muchos documentos presentados a las autoridades, sobre todo los “Memoriales”, que se inician –hasta donde sabemos– en 1894 con el Manifiesto de los Caciques de Llanquihue.

Una de las razones de persistencia del pueblo *huilliche* radica en la conservación de sus autoridades tradicionales, los caciques. Fue posiblemente gracias a ellos que el proceso de expropiación territorial en el siglo XIX, en el cual las comunidades *huilliches* son desplazadas casi completamente de la ‘zona central’ a la zona de Cordillera de la Costa y Cordillera de los Andes, no culminó en ‘limpieza étnica’. Este proceso, que continuó durante el siglo XX, aunque con menor intensidad, sobre todo en las primeras décadas<sup>16</sup>, se acompañó de una disminución progresiva de la población *huilliche* en los cacicados de San Pablo, Remehue, Rahue-Cuenco y Río Negro-Riachuelo. Los caciques denunciarán ese hecho, se organizarán y bregarán por defender sus territorios, como también por superar

---

15- No obstante, deben señalarse los aportes pioneros de Raúl Molina y Martín Correa sobre las demandas de tierras y las organizaciones *huilliches* durante el siglo XX. Véase Molina (1990); Molina y Correa (1998: 85-90), para Osorno y San Juan de la Costa; y Molina (1987) y Molina y Correa (1996), para Chiloé. También hay valiosos datos en la Revista *Mari-Mari Peñi*, editada por *Monku Kūsobkin* en los años 80. Sobre los cacicados *huilliches* en el periodo colonial existe un estudio muy exhaustivo de Eugenio Alcamán, que aborda la segunda mitad del siglo XVIII (1993; ampliado en: Alcamán, 1997). También deben destacarse los aportes de Ponciano Rumián, quien fue quizás el primero en destacar la importancia del Memorial de 1936 en un breve artículo de 1987 (Rumián, 1987). El libro de Rolf Foerster y Sonia Montecino (1988), presenta algunos antecedentes sobre las demandas *huilliches* durante el periodo. Con todo, ninguno de los trabajos antes citados aborda en detalle, la evolución de la organización de caciques y sobre todo de la Junta de Caciques del Butawillimapu.

16- Molina (1992) y Vergara (1991a y 1991b: 60-107; 1993). Puede consultarse también la tesis de Concha (sin fecha: 50-55), que proporciona antecedentes sobre conflictos actuales.

la miseria material en que se desenvolvían sus comunidades, exigiendo del Estado chileno el respeto y el reconocimiento de la legislación colonial y republicana temprana: los tratados de paz suscritos con la Corona española en 1793<sup>17</sup> y los títulos de Comisario entregados por el naciente gobierno republicano en las primeras décadas del siglo XIX<sup>18</sup>. En ellos han visto la base de sus demandas.

Conocer la historia y el modo de funcionamiento de los cacicados huilliches es, pues, indispensable para comprender la dinámica de la sociedad huilliche tanto hoy como en el pasado.

---

17- Los parlamentos o “juntas” fueron celebradas por los españoles con diversas parcialidades del sector de Río Bueno y Osorno entre agosto y septiembre 1793, luego de sofocado el conato de rebelión de Río Bueno de fines de 1792. El más importante es el de 8 de septiembre, donde las parcialidades huilliches reconocían la autoridad del Rey y cedían todo el territorio comprendido entre los ríos Rahue y Damas; daban en préstamo tierras para la instalación de misiones católicas y se obligaban a respetar la paz, obligando al cacique Quipul, líder de la revuelta de 1792, a someterse (Donoso y Velasco, 1928: 137). Los caciques Queipul y Antipai celebraron en Santiago un parlamento con Ambrosio O’Higgins, Gobernador del Reino, en el que se comprometían a la obediencia al Rey y los misioneros, al respeto de la paz y otras obligaciones, so pena de ser “castigados, con todo el rigor de las Armas” (“Parlamento con caciques Antipai y Queipul”, Santiago, 5 de septiembre de 1793, Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de Chile, legajo 199, sin fojas).

18- Los títulos de comisario son documentos de propiedad entregados por las autoridades regionales entre 1827 y 1848, aproximadamente. Se otorgaban a caciques o “guilmenes” para su “perpetua posesión”, comprendiendo vario grupos familiares y grandes extensiones de terrenos, en La Unión, Remehue, San Juan de la Costa, Pilmaiquén y Lago Ranco (Molina, 1990: 40). En el caso de San Juan de la Costa, el proceso se extendió entre 1827 y 1832 (Molina y Correa, 1996: 32). Posteriormente se entregaron nuevos títulos que, sin embargo, eran subdivisiones de los terrenos reconocidos originalmente a través de los títulos de comisario (Ibid: 33-37). Es importante aclarar que quién hace la entrega no es el comisario de naciones. Este participa en el proceso como representante de la autoridad política o judicial (en el caso de Osorno, primero el Gobernador Político, luego el Juez de Primera Instancia y, finalmente, el alcalde), que es quién realmente otorga el documento de posesión. Sin embargo, el Comisario acompañado de varios capitanes de amigos, era quien concurría al terreno, deslindaba los límites de las propiedades y llevaba a cabo la ceremonia colonial de posesión. En la memoria histórica huilliche han quedado así consignados como “títulos de comisario” y así se les conoce también en la investigación histórica y antropológica. Finalmente, respecto a este punto, las funciones desempeñadas por el Comisario y los capitanes de amigos son las mismas que establecía la práctica colonial de venta de tierras indígenas en Valdivia (Vergara, 1998, cap. 6: 164-197).

No obstante, no es posible ofrecer aquí un desarrollo exhaustivo de este tema. Los antecedentes con que contamos son insuficientes para ello. Nos proponemos, en cambio, presentar algunas ideas o hipótesis de trabajo que permitan avanzar en el estudio histórico y sociológico de la institución del cacicado. Hemos considerado para ello tres tipos de fuentes.

En primer lugar, encontramos los documentos escritos de los caciques, sobre todo Memoriales, en los que estos interpe- lan al Estado y a la sociedad chilena respecto de su situación política, territorial, cultural o económica. Se trata de textos dirigidos especialmente a las autoridades regionales y al gobier- no central; en cualquier caso, no-indígenas, y en los que está muy marcada la necesidad de dar a conocer las carencias que experimenta el pueblo huilliche debido a la relación desigual que con él tienen el Estado y la sociedad chilena.

En segundo término, se ubica la rica tradición oral *huilliche*. La memoria de las comunidades es muy intensa respecto a los ámbitos locales y las historias familiares. Por ello, se em- prendió la tarea de entrevistar a quienes tienen y/o tuvieron participación como caciques, fueron colaboradores de ellos o son sus descendientes.

El tercer tipo de fuentes es la información contenida en la prensa regional y en archivos oficiales, que hasta ahora han sido poco aprovechadas por los estudiosos del tema. Sobre todo, nos ha interesado seguir la prensa de Osorno, donde encontramos mayor información sobre los caciques, no obs- tante, la perspectiva sea, generalmente, y a diferencia de las otras fuentes, la de un no-indígena.

Aquí hemos dado relevancia a los documentos escritos por sobre la tradición oral. Este énfasis es más bien excepcional en la antropología, a diferencia de la corriente principal de la

sociología que siempre consideró los documentos escritos como más fundamentales. En antropología, han sido considerados generalmente secundarios frente al material obtenido a través de entrevistas u observaciones. En parte esto se debe a la ausencia de escritura en muchas de las sociedades estudiadas por la antropología clásica. Por otro lado, y lo que es quizás más importante, a que el principio metodológico fundamental de la etnografía es la obtención de la información a través del trabajo de campo, privilegiando lo que Malinowski denominó “captar el punto de vista del nativo”<sup>19</sup>.

Por ende, la información tiene que ser obtenida en el contexto de la cultura y las personas en estudio, lo que lleva a privilegiar claramente la creación de documentos basados en entrevistas u observaciones<sup>20</sup>. En el caso de los textos escritos, estos suponen una distancia temporal y física respecto de quién los crea, que hace necesario interpretarlos “en beneficio del comentario ‘indígena’ de su autor” (Ruiz, 1996: 193). Obviamente, cuando se trata de textos distantes en el tiempo, las dificultades de acceder al punto de vista del autor son definitivamente más remotas o incluso inexistentes. Y este es precisamente el caso de la gran mayoría de los documentos que aquí se revisarán. No obstante, ello se ha buscado recoger la visión de los actuales miembros de la comunidad huilliche.

---

19- “la etnografía es el trabajo de describir una cultura. El núcleo esencial de esta actividad apunta a entender otra forma de vida desde el punto de vista del nativo. La meta de la etnografía es, como lo señaló Malinowski, ‘captar (grasp) el punto de vista del nativo, su relación con la vida, dar cuenta (realice) de su visión de su mundo” (Spradley, 1979: 3; 1980: 3). La cita al interior del texto es de *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, de B. Malinowski).

20- “el etnógrafo considera los datos como una información potencialmente verificable extraída del entorno. El problema, por tanto, consiste en definir los datos relevantes y desarrollar estrategias para observarlos” (Goetz y Le Compte, 1984: 124).

Sin embargo, conscientemente nos proponemos hacer una opción metodológica distinta a la de la etnografía y la antropología clásicas, asumiendo la escritura como un aspecto fundamental de la constitución de la memoria histórica *huilliche*<sup>21</sup>. Por otro lado, nos interesa abordar de una manera integral la historicidad de la sociedad *mapuche-huilliche*, su capacidad de transformarse y a la vez de mantener una cierta unidad cultural y política. Finalmente, respecto de este punto, queremos introducirnos en el complejo mundo de las relaciones interétnicas contemporáneas; en este caso, abordando un aspecto fundamental, cual es el de las relaciones Estado-*huilliches*.

Nuestra fuente básica serán los memoriales redactados por los caciques *huilliches*. Un Memorial es un documento elaborado por uno o más caciques, fruto de una asamblea o congreso, etc., y que se envía a alguna autoridad de Gobierno, inclusive al Presidente de la República, al cuerpo Legislativo y a la opinión pública. Sus contenidos son diversos, pero se centran en los temas de reconocimiento del territorio *huilliche* y de exención tributaria, así como de la autoridad de los caciques, lo que incluye sus ‘programas’ y demandas (educación, etc.). Es un tipo de texto distinto al discurso oral *mapuche* o *huilliche*<sup>22</sup>, que corresponde a lo que Martin Lienhard llama

---

21- Una primera aproximación al respecto se encuentra en el estudio de Foerster (2000) sobre las etno-poéticas *huilliches*, referidas básicamente a los poetas *huilliches* actuales.

22- Catrileo (1992: 65-66) ha distinguido diferentes tipos de discursos y texto en *mapudungun*, dentro de los cuales se encuentran los que llama de “identidad social y de poder” como el *koyag* o *koyagtun*, que se utiliza en los parlamentos entre jefes “representantes de comunidades antagónicas en litigios de diversos tipos”; el *wewpitudun*, discurso de un jefe en el que se trata generalmente de eventos históricos; y el *ngüfetun*, un discurso de defensa de alguien que se siente afectado por un “atropello sufrido”. Todos estos son discursos orales y se hacen en la lengua nativa. Sería materia de un estudio específico ver si el tipo de textos que aquí se analizan, que son escritos y en lengua española (al menos en su casi totalidad, hay una introducción Memorial de 1936 escrita en dialecto *huilliche*) tienen algunas de las marcas de los discursos orales antes señalados.

“textos indígenas destinados a los extraños” (Lienhard, 1993), pero que no se ajusta a las categorías propuestas por este autor. No se trata de cartas propiamente dichas, en las que, según Lienhard el emisor indígena adopta una posición de subordinación frente a un superior jerárquico (en el caso colonial, por ejemplo, una carta al Rey) y en el que se emplean códigos discursivos familiares al destinatario. Tampoco de “discursos insurreccionales”, en que se hable de igual a igual al adversario y en que los indígenas impongan “unas normas orales y sociolectales” que significan un rechazo de “las fórmulas retóricas y habituales del destinatario” y mantengan un pleno control de las condiciones de producción del texto (Ibid: 176-183). Se asemejan fundamentalmente al primer tipo, aunque tienen también elementos del segundo.

Por un lado, los *huilliches* harán uso extensivo de fórmulas de respeto hacia el destinatario, normalmente una alta autoridad, con la cual se encuentran en una relación de subordinación, pero que no necesariamente tiene el carácter colonial que le atribuye Lienhard. Más bien, se trata de textos en los que el emisor es un sujeto público, uno o varios caciques, pero que pertenece(n) a “instituciones de funcionamiento marginal dentro del nuevo sistema de poder dominante” (Morales, 2000: 20).

Por otra parte, usan códigos habituales del destinatario, empezando por la lengua española, a diferencia del uso marcado de la lengua *huilliche* en las comunidades verbales entre caciques y autoridades. Prima siempre un afán reivindicativo, pero no necesariamente, como se ha dicho de las cartas indígenas más tempranas (siglo XVI), “desde una posición desvalida, precaria, que no autoriza ni arrogancias ni exigencias” (Ibid: 21). Por el contrario, el tono es generalmente imperativo,

aunque siempre respetuoso: se hacen demandas concretas y se pide muchas veces su inmediata o más pronta resolución.

Con relación a la delimitación espacial, se han considerado aquí los cacicados de la provincia de Osorno<sup>23</sup>, y muy parcialmente de la provincia de Valdivia (el cacicado de Ranco), que han protagonizado la mayor parte de las gestiones frente al Estado. Hemos dejado de lado el mundo *huilliche* de Chiloé por carecer de mayores antecedentes.<sup>24</sup> Posiblemente, la visión que aquí se presenta se modificaría de incorporarse a los caciques de Chiloé, con quienes existe al menos desde la década de 1930, y sobre todo desde la de 1980, una activa colaboración por

---

23- Se incluyen San Pablo, Quilacahuín, San Juan de la Costa, Cuinco (Rahue) y Río Negro (Riachuelo).

24- Hoy en día los *huilliches* de Chiloé viven en nueve comunidades, dos en la comuna de Chonchi: Chanquín y Huetemó; y, siete en la de Quellón: Compu, Guaipulli, Güequetrumao, Coi-Coi, Incopulli de Yaldad, Piedra Blanca y Tugüeo. Los antecedentes que disponemos sobre el cacicado evidencian de como la dinámica insular estuvo motivada en un comienzo por los caciques continentales. Según un documento titulado "Historia del Pueblo Huilliche de Chiloé" (1983), firmado por los caciques José Santos Lincomán, Hugo Antipani y Carlos Lincomán, "un hermano del cacique de Osorno, Juan Fermín Lemuy Treumón [treumún] llega a nuestra isla a contactarse con sus hermanos huilliches acompañado de su consejero José del Carmen Loncochino Guenchuchipay [el matronímico sería Alío, según nuestra documentación] y su secretario Luis Marián [Marrián]. En una reunión de mas de doscientas personas huilliches jefes de hogares que están sufriendo grandemente el proceso ilegal de sus tierras, el cacique Juan Fermín Lemuy T., una vez escuchada la exposición de Cipriano Guentén de Trincao y delegados huilliches de distintos sectores se acordó que cada fundo subdividido formara consejos orgánicos para que cada fiscal encargado siga un proceso de tramitación buscando los antecedentes originales de cada cacique, quienes eran dominantes de los fundos antes de ser subdivididos y una vez encontrados estos antecedentes y documentos buscarles la validez correspondiente ante las autoridades respectivas. Así fue como en el fundo de Coihuín de Compu del antiguo dominio del cacique Miguel Inaicheo se formó o se organizó como tal, el consejo Mapuche-huilliche de Compu, con una asamblea de más de cien jefes de hogares con la asistencia del cacique en visita y su secretario siendo el año 1935" (el documento está incluido como anexo a la tesis de licenciatura de la Calle, 1986). Estos mismos antecedentes se encuentran en la tesis de licenciatura de antropología de Manuel Muñoz Millalongo (1996) y en el trabajo de Molina y Correa (1996). Juan Fermín Lemuy fue el organizador de la "Federación Colo Colo del Sur" que intentó agrupar a los huilliches de Chiloé, Osorno y Valdivia, y cuyo fin era "trabajar por el engrandecimiento de la raza mapuche y beliche" (La Prensa, 12 de abril de 1935, Osorno, pag. 2). Encontrándose en Quellón fue arrestado y llevado a Castro, donde se le dejó en libertad.

parte de los caciques de Osorno. Otro tanto puede decirse del cacicado de Valdivia, zona que, salvo algunos sectores de Lago Ranco, no se ha ligado a las luchas de los caciques de Osorno. Allí ha habido una dinámica distinta, sin vinculación con la Junta de Caciques de Butahuillimapu.

Advertimos que en ningún caso se pretende aquí hacer una descripción histórica detallada ni tampoco ofrecer una interpretación acabada del cacicado *huilliche*. Dado lo nuevo del tema, su complejidad y amplitud, lo que aquí se presentará es una primera interpretación a partir de algunos problemas considerados básicos, y con un énfasis en la descripción más que en el análisis.

## **EL CACICADO HUILICHE, CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES Y FORMAS DE ORGANIZACIÓN**

La Junta de Caciques de Butahuillimapu es una agrupación de cacicados que desde 1980 reúne a la totalidad de los cacicados de Osorno y Chiloé, y algunos de Valdivia, logrando un grado de organización y unión que no había podido establecerse antes, en parte por las tensiones y conflictos entre los cacicados, en especial, entre San Juan de La Costa y Rahue-Cuinco. En este sentido, podría decirse que la Junta ha sido exitosa en las dos últimas décadas en lograr la unidad y superar los intentos históricos de parte de organizaciones étnicas (mapuche y *huilliches*) de agrupar en torno a sí a las comunidades *huilliches*.

No obstante, siempre hubo un deseo de llegar a esta meta, ya sea por parte de los caciques Epuyao (Rahue-Cuinco), sea por Juan Fermín Lemuy a impulsar la “Federación Colo Colo del Sur” (1935), o bien por el líder José Del Carmen Loncochino

A., de la ‘Federación de indios de la Futahuillimapu’ (1937-1943).<sup>25</sup> Los logros de estos primeros intentos fueron parciales, en especial por la exclusión del cacicado de San Juan de La Costa. La más amplia convocatoria antes de los ’80 fue para el Memorial de 1936.

Los cacicados de mayor relevancia pública han sido los de San Juan de la Costa y Rahue–Cuinco. El de Rahue–Cuinco por estar involucrado en la mayoría de los Memoriales conocidos, y el de San Juan de La Costa por haber instaurado las visitas a las autoridades de la república asentadas en la ciudad de Osorno para conmemorar el Tratado de Paz de 1793. Sobre dichas visitas, vale la pena mencionar que se inauguraron de manera sistemática en la década de 1940, concretamente entre 1948 y 1953, aunque hay antecedentes anteriores.<sup>26</sup>

A diferencia de la situación que se ha vivido en la Araucanía, los caciques *huilliches* han logrado “controlar” la representación de su pueblo. Los intentos de líderes *huilliches* por formar organizaciones al margen o contra el sistema del

---

25- Sabemos que esta última organización amparó a comunidades y familias indígenas afectadas por conflictos de tierras, como en el caso de un grupo de comuneros mapuches del fundo Mantilhue, de Río Bueno. Un decreto supremo de 1936 había reconocido la validez de los títulos presentados sobre esta propiedad por Augusto Grob. El cacique José Ángel Antillanca, a nombre de la Junta Local Indígena de Mantilhue, y con el apoyo de la Federación de Indios del Butahuillimapu, solicitó en 1940 la nulidad o reconsideración del referido decreto (Archivo Nacional de la Administración, Fondo Ministerio de Tierras y Colonización, Vol. 17, oficios, 1940, oficio 11160, sin fojas).

26- En enero de 1932, los caciques de Quilacahuín y San Pablo, así como el representante del cacique de Riachuelo más otros “oficiales de los caciques”, intérpretes y capitanes de amigos, “en representación de 15.000 indios”, presentaron al Ministro del Interior una nota en la que comunicaban haber erigido el primero de enero “la bandera del país de los indios, del Estado Mayor del Sur Continente, fecha en que se creó el Congreso Memorial de la bandera general de laurel de los indios y también de la chilena, recordando la ceremonia de la paz de 1793”. Solicitaban se reconociera “nuestro Parlamento”, “el pacto firmado en enero de 1793” y “la inmediata restitución de todas las tierras que nos fueron arrebatadas” (Bandera Roja, 5 de abril de 1932, Santiago). En marzo de 1935, el cacique Juan Ignacio Epuyao presidió una rogativa para “celebrar la paz del 11 de enero 1793” (La Prensa, 19 de marzo de 1935, pag. 6, Osorno).

cacicado han sido un fracaso. Los más notables fueron los de la ‘Sociedad Indígena Lautaro’ (1931-1932) y de la ‘Federación de Indios de la Fütahuillimapu’ (1937-1943). Lo mismo ocurrió con las organizaciones mapuches –como la Sociedad Caupolicán, la Federación Araucana, el Frente Único Araucano, la Corporación Araucana, etc.– al intentar generar en el seno de las comunidades *huilliches* una base sólida en el tiempo. Una excepción fue la Asociación Nacional Indígena, que tuvo el apoyo y participación del cacique de Quilacahuín, Juan Maricán M.

Revisemos brevemente alguna de estas iniciativas, dado que prácticamente no son conocidas. Hasta donde sabemos, la primera organización mapuche de la Araucanía que tuvo una presencia activa en la zona *huilliche* fue la Sociedad Caupolicán, fundada en 1910 por destacados indígenas “letrados” y descendientes de antiguos caciques (Foerster y Montecino, 1988: 16-31). Poco después de la matanza de Forrahue (19.10.1912) viajó a Osorno una delegación compuesta por su Presidente, Manuel Antonio Neculmán<sup>27</sup>; su vicepresidente, Manuel Manquilef y su secretario, José Hernández, a “imponerse personalmente de los sucesos de ‘Forrahue’ y a proteger a los indígenas que han sido desalojados”, según la versión de un periódico local.<sup>28</sup> La Sociedad Caupolicán mantuvo sus contactos con el mundo *huilliche* en los años siguientes. En 1914 apoyó las peticiones de una delegación de caciques de La Unión y Osorno que se

---

27- Neculmán fue uno de los primeros profesores normalistas mapuches, desempeñándose como maestro en Angol y Temuco hasta 1926, cuando jubiló. Falleció el 13 de diciembre de 1946 (“Manuel A. Neculmán. Personaje ilustre de la época heroica”, en: El Correo de Valdivia, 9 de septiembre de 1951, Valdivia, págs.1-2). Neculmán se desempeñó también –no sabemos por cuanto tiempo– como “lenguaraz” (intérprete) de la Comisión Radicadora de Indígenas, poco después de su formación (carta de Adolfo Holly al Ministro de Colonización, Temuco, 30 de junio de 1884, en: Archivo Nacional, Fondo Ministerio de Relaciones Exteriores, vol. 388, sin fojas).

28- El Progreso, 23 de octubre de 1912, Osorno. Nos basamos aquí en un trabajo anterior, donde se detallan los antecedentes sobre este tema (Vergara, 1991b: 138-143).

dirigieron a Santiago a hacer reclamos de terrenos, a través de una nota al Ministerio de Colonización, donde, según una información periodística, se reseñaban “las atrocidades que se cometen contra los naturales”.<sup>29</sup> Dos años después patrocinó la solicitud de radicación de los indígenas de Llanquihue y apoyó la protesta por la muerte de Juan Pailahueque<sup>30</sup>, enviando a Santiago a Enrique Pineur, su representante en Osorno.<sup>31</sup> En 1922, viajó a Santiago con una “comisión de indígenas de San Juan de la Costa, [que] acompañados del cacique jefe y director de la Sociedad Protectora de Indígenas, y de numero séquito, han venido a esta ciudad para presentar ante el gobernador una serie de reclamos”.<sup>32</sup>

Unos años después hizo su aparición en la región otra importante organización mapuche del período, la Federación Araucana, formada en Loncoche a fines de 1921 o 1922.<sup>33</sup> En

---

29- El Progreso, 15 de enero de 1914, Osorno, págs. 5 y 8.

30- Juan Pailahueque murió a consecuencia de un enfrentamiento con colonos de origen alemán en Frutillar. Uno de ellos Edmundo Winckler fue sindicado por los indígenas como autor del crimen; mientras los colonos sostuvieron haber sido agredidos por Pailahueque y otros (Vergara, 1991b: 107-109).

31- Pineur acompañó a Antonio Pailahueque a la capital, donde entregaron al ministro del interior una solicitud firmada por todos los caciques de la provincia de Llanquihue en la que “pedían se hiciera una amplia investigación judicial sobre aquel lamentable suceso a fin de establecer la verdad y castigar enseguida al culpable”. Se acompañaba la petición de los deudos de nombramiento de un ministro de la corte de Valdivia (El Progreso, 5 de diciembre de 1916, Osorno, Pág. 5. De acuerdo a Bengoa (1985: 375), se llevó a cabo un juicio en el que Pailahueque fue considerado culpable, quedando impune su muerte.

32- La Federación Obrera, 14 de enero de 1922, Santiago, pág. 5.

33- Sobre la fundación de la Federación no existe plena claridad en su origen ni en la fecha. Según Foerster y Montecino (1988: 35-36), la Federación Araucana se formó en 1922 de la Sociedad Mapuche de Protección Mutua, constituida en 1916 en Loncoche por Manuel Aburto Panguilef. En diciembre de 1921, la Sociedad realiza su primer Congreso Araucano, pero recién después del segundo Congreso, que tiene lugar un año después, se comienza a llamar Federación Araucana (El Republicano, 31 de diciembre de 1922, Loncoche, pág.3). Sin embargo, el 13 de noviembre del año anterior se había fundado una organización con el mismo nombre, “Federación Araucana”, cuyo primer presidente había sido Alberto Huichilef (El Republicano, 24 de noviembre de 1921, Loncoche, pág. 2; La Federación Obrera, ediciones del 1 y 7 de diciembre de 1921, Santiago, ambas en pág. 5). En su primer Consejo, acordó “solidarizarse y hacer

su Segundo Congreso se eligieron representantes de Valdivia (además de Malleco y Cautín). El Tercer Congreso se celebró en Riachuelo, Río Negro, en plena región huilliche.<sup>34</sup> En enero de 1922, una comisión de la Federación, presidida por Manuel Aburto Panguilef, se hizo presente en San Juan de la Costa, donde se llevó a cabo dos asambleas, el 29 y 30. En la primera de ellas, se acordó separarse de la Federación Obrera de Chile y unirse a la Federación Araucana.<sup>35</sup> En la segunda reunión, en Paullau se organizó el Consejo Federal N° 1 de la Federación Araucana, con José Antonio Colipai, como secretario general. El cacique de San Juan de la Costa, Juan de Dios Neipan, quedó como vocal del Consejo. Además, se acogieron reclamos de indígenas contra particulares, para los que se “ordenó abrir... un libro especial de reclamos” y que “la oficina central de la Federación Araucana, se dirija a todas las autoridades de la provincia para la atención del Consejo o Consejos en sus distintos reclamos que formulará ante ellas por todos los araucanos que sean víctimas de cualquier abuso”.<sup>36</sup>

La Unión Araucana también tuvo participación en San Juan de la Costa, donde hasta el día de hoy existen diversos centros misionales. Como se sabe, esta organización se formó en marzo de 1926, bajo la iniciativa de los misioneros capuchinos, quienes deseaban contrarrestar la fuerza que había adquirido la Fede-

---

suyo el programa y Principios de la Federación Obrera de Chile”. En su directorio no figura Aburto Panguilef, lo que nos hace suponer que se trató de dos organizaciones distintas, o bien, que este no tuvo participación activa hasta un año después, mientras continuaba como presidente de la Sociedad Protectora.

34- La invitación así lo señala, aunque no tenemos confirmación que efectivamente se haya realizado allí (El Republicano, 6 de diciembre de 1923, Loncoche, pág.2).

35- Existía desde octubre de 1921 en San Juan de la Costa un Consejo de la Federación Obrera, que había sido formado por miembros de la Sociedad Defensora de Indígenas de Osorno, con la oposición del cacique de San Juan de la Costa, Juan de Dios Neipán

36- El Osorno, 2 de febrero de 1922, Osorno, pág. 2.

ración Araucana.<sup>37</sup> En el acto de fundación, entre los más de cien asistentes, había tres personas de la región huilliche, dos de San Juan de la Costa. Uno de ellos habló en la ceremonia, señalando su convencimiento que la Unión Araucana era “una absoluta necesidad para los indígenas. En ella y por ella verán defendidos sus derechos y justas aspiraciones porque se apoya sobre el firme fundamento de la fe verdadera”.<sup>38</sup> En los años posteriores, seguimos encontrando a la Unión Araucana en reuniones o visitas a San Juan de la Costa.<sup>39</sup>

Por otra parte, los caciques se han mantenido al margen del sistema político partidista chileno, lo que no significa que uno no pueda reconocer, en algunos, mayor o menor simpatía por la `derecha´ o la `izquierda´. Así, por ejemplo, es claro que los caciques Epuyao, de Rahue-Cuinco, y Juan Maricán, de Quilacahuín, eran más próximos a la izquierda, mientras José Tránsito Neipán Colipay, cacique de San Juan de la Costa por varias décadas (del 30 hasta el 60), era más cercano a la “derecha”.

---

37- Según señalan Foerster y Montecino (1988: 54); “La Unión Araucana...[e]mergió en el momento en que la Federación Araucana y la Sociedad Caupolicán hegemonizaban el movimiento mapuche en pro de sus derechos. Su puesta en escena fue una suerte de contra respuesta a la acción de esas organizaciones”. Citan el telegrama enviado por el Prefecto de los Capuchinos, P. Guido Beck de Ramberga al intendente de Cautín: “La Sociedad La Unión Araucana fundada por las Misiones Capuchinas con el fin de contrarrestar la subversiva propaganda comunista entre los araucanos en cuya civilización estamos empeñados”.

38- El Araucano, Año I, N° 5, mayo de 1926, San José de la Mariquina, págs. 14.

39- En abril de 1926, hubo una reunión de los socios de San Juan de la Costa (El Araucano, Año I, N° 6, junio de 1926, San José de la Mariquina, págs. 5-6). Un año después, el presidente de la Unión Araucana, Antonio Chihuailaf, visita la Misión de San Juan de la Costa, donde es recibido por 25 indígenas con la bandera de la Unión (El Araucano, Año 2, número 6, 15 de mayo de 1927, San José, págs. 3-4). En agosto del mismo año se llevo a cabo en Osorno una reunión con socios de Rahue, San Juan de la Costa y San Pablo (El Araucano, Año 2, número 13, 15 de agosto de 1927, pág. 3). El presidente de la Unión Araucana en Rahue, Otelo Ancapi, salió elegido cacique del sector en septiembre (El Araucano, Año 2, N° 15, 15 de septiembre de 1927, pág. 3).

El sistema de reproducción del cacicado es uno de los elementos que le ha permitido que le ha permitido tener continuidad en el tiempo. Hemos podido reconstruir sus secuencias con base en los Memoriales, las actividades registradas por la prensa local y nacional, a través de la Revista *Mari-Mari Peñi* y, por supuesto, gracias a la tradición oral de las comunidades, como también, en algunos casos, por sus descendientes familiares.

En el sistema de reproducción han existido dos modalidades de elección: en el seno de la “pequeña comunidad cacical” (ya sea en un descendiente del cacique o en unos de sus “fiscales” o de su otro personal) o en la “gran comunidad” (elecciones “democráticas” donde toda la comunidad participa). La elección de un nuevo cacique generalmente se ha hecho cuando el anterior ha muerto o ha estado muy enfermo. Cuando el cacique es reemplazado en vida, la reproducción del sistema no ha estado exenta de conflictos, especialmente cuando algunos se han negado a abandonar el cargo, impidiendo que el nuevo cacique tenga toda la legitimidad. Fue el caso a fines del siglo XIX, en Rahue, entre José Antonio Gueitruyao y Juan Antonio Naguilef. Posteriormente, en el siglo XX, entre Adelfio Lefín Melillanca y los caciques que aparecen sucediéndole: Juan de la Cruz Paillalef Antilef y Anselmo Antilef Quintul. Lo mismo ha ocurrido en San Juan de la Costa con los últimos tres caciques (incluso hoy, para algunos, existirían dos caciques: Laureano Millaquipay M. y Arturo Camiao Cumilef).

Los cacicados tienen una organización que permite cierto grado de participación de la comunidad en ellos ya sea por medio del sistema de fiscales, de los “capitanes de amigos”, de los “sargentos”, o de las bandas musicales. Esta organización que era muy fuerte en el pasado, hoy está muy debilitada. Sus orígenes son coloniales, se encuentran en el antiguo sistema

de funcionarios de indios. El mismo símbolo de poder de los caciques, el bastón, proviene de la costumbre hispana, seguida al menos en los primeros años de la República<sup>40</sup>, de entregarles bastones a los caciques amigos. En el caso *huilliche*, se han conservado y traspasado de cacique en cacique hasta el día de hoy. En los casos de conflicto por la sucesión, la entrega del bastón ha sido uno de los problemas más álgidos, ya que sin él no puede ser reconocido como *lonko*.

### **Caciques huilliches por cacicados, líneas de sucesión<sup>41</sup> y períodos (1894-2001)**

Cacicado	Cacique
<b>San Pablo</b>	
	Juan de Dios Caniupán, 1894 <sup>42</sup>
	José del Carmen Neipán, 1927
	José Esteban Caniupán Trehuilaf (Trehuilaf), 1931-junio 1932 (+)
	Ventura Malpu, 1931-1937 (+)
	Juan Bautista Gamian, 1938
	Nicolás Antimil Cahuín, 1960
	Arturo Gatica Antillanca, 1963.
<b>Quilacahuín</b>	

40- En 1821 se ordenó por parte de Bernardo O`Higgins remitir a Valdivia “el bastón designado para el indio Juan José” (Archivo Nacional, Tribunal de Cuentas, Vol. 29 [1820-1822], Doc. Sin número, Foja 50).

41- Cuando no es conocida se indica con asterisco (\*)

42- El año que sigue al nombre de los caciques corresponde a la primera referencia documental u oral con que contamos.

<b>Cacicado</b>	<b>Cacique</b>
	Gregorio Tranci o Trunci (en 1894), 1893-1894
	* José Santos Maitri, 1924
	* José Narciso Maitre, 1925
	* José Santos Conapil, 1932
	* Juan Antonio Llafquén Anchillaf, 1932
	Juan José Canquilla Tranacán, 1935-1936
	Juan Maricán Millán, 1942 <sup>43</sup>
	Bernardino Conapil Millán, 1956
	Antonio Alcaful Canquil, 1983
<b>San Juan de la Costa</b>	
	Pedro Neipán, 1889
	* Juan de Dios Neipán, 1907, 1922 <sup>44</sup>
	* Félix Coliao Colipáy, 1926
	José del Tránsito Neipan Colipay, 1929 <sup>45</sup>

43- Fue asesinado el 31 de enero de 1956 (a la fecha tenía 61 años). Su secretario, José Abelino Runca Runca, casado con su hija María Orfelina Maricán Conapil, sufrió la misma suerte años más tarde, el 14 de diciembre de 1975 (tenía 60 años). En ambas muertes habrían participado agricultores locales no huilliches; y en la de José Abelino Runca, además, los aparatos represivos del Gobierno Militar de Pinochet.

44- En enero de 1922 figuraba todavía como cacique de San Juan de la Costa (El Osorno, 10 de enero de 1922, Osorno, pág. 2).

45- La fecha de comienzo del cacicado corresponde al Memorial de 1947. "Se le recuerda con mucho respeto, ya que demostró en su mandato capacidad en el desempeño del cargo, regido por los reglamentos del Parlamento de Paz. Mantuvo el mando hasta su fallecimiento, 12 de octubre de 1964. A sus funerales asistieron unas 5.000 personas

<b>Cacicado</b>	<b>Cacique</b>
<b>San Juan de la Costa</b>	
	José Mateo Panguil Loncochino, 1964 <sup>46</sup>
	Laureano Millaquipay, 1977 <sup>47</sup>
	Arturo Camiao Cumilef
<b>Cuinco-Rahue</b>	
	José Antonio Gueitruyao, 1893
	*Juan Antonio Naguilef (Nailef, en Memorial de 1894), 1893-1894
	*José Ignacio Epuyao Emilpan, 1932
	Anselmo Epuyao Huaitiao, 1961 <sup>48</sup>
	Reinaldo Huisca Quidel, 1972 <sup>49</sup>

aproximadamente, además de autoridades de la época, entre ellas el recordado Obispo Francisco Valdés S. Sobre su tumba se construyó una pequeña iglesia de madera, en recuerdo de la antigua y centenaria iglesia de Misión de San Juan de la Costa (hoy demolida), (Mari-Mari Peñi, N° 2, sin fecha, pág. 9). En su `tumba iglesia´ aparece la fecha 5 de octubre de 1964”.

46- “San Juan de la Costa, 10 de noviembre de 1964. Con esa fecha fue nombrado Cacique de 7ma. Subdelegación Misional de esta Jurisdicción a don Mateo Panguil Loncochino, nombrado y reconocido por la autoridad máxima de la provincia, de la época” (Mari-Mari Peñi, N° 3, sin fecha, pág. 5).

47- En octubre de 1977, La Prensa de Osorno informa: “Mapuches pidieron el cambio de su cacique. Por dificultades de unidad en San Juan de la Costa y por su ancianidad”. La petición fue hecha en la Gobernación Provincial. Millaquipay ejercía desde varios años atrás. Según versiones recogidas en San Juan de la Costa, asumió poco después del golpe militar de 1973, con el apoyo de las nuevas autoridades.

48- En Mari-Mari Peñi, N° 5, 1984, Osorno, pág. 5.

49- En Mari-Mari Peñi, N° 5, 1984, Osorno, pág. 5. El anciano Iginio Manquel, de la localidad de Maicolpue, los recuerda de este modo. “Quinchahual, en la costa, ese era el cacique antiguo, después fue último el cacique de Huilma, un tal Epuyao, ese

<b>Cacicado</b>	<b>Cacique</b>
<b>Cuinco-Rahue</b>	José María Quinchahual Quilempán, 1985 <sup>50</sup>
	Anselmo Paillamanque Silva
<b>Riachuelo-Río Negro</b>	
	José Antonio Hueitiao, 1923
	Manuel Antilef Purralef, 1925
	José Paillalef, 1935
	Manuel Lefín, 1950
	Adelfo Lefín Melillanca, 1970 <sup>51</sup>
	Juan de la Cruz Paillalef Antilef, 1986
	Anselmo Antilef Quintul, 1990

## **LOS FUNDAMENTOS DE LEGITIMACIÓN DEL CACICAZGO HUILICHE**

Las bases de sustentación -político-culturales- del cacicazgo en el seno de la comunidad son diversas. En primer lugar, hay una memoria centrada en ciertos hechos históricos bien determinados: los Parlamentos y Tratados de Paz de 1793. No

---

era el cacique antiguo, después de Epuyao fue un sobrino del viejito Epuyao, murió Epuyao y quedó su sobrino que se llamaba Anselmo Epuyao, después uno de Puningue que se llamaba Huisca, ese tomó el puesto, y ese no duró mucho tiempo, murió. Esos mandan de Riachuelo a este lado”.

50- En mencionado como cacique por El Diario Austral de Osorno, el día 7 de septiembre de 1985. Aparece en una foto con los otros caciques de la Junta en la Plaza de Armas de Osorno el día 9 de septiembre de 1988.

51- En Mari-Mari Peñi, número 4, 1983, Osorno, pág. 5.

hay ningún cacicazgo a lo largo de todo el siglo que no se haya remontado a estos acontecimientos. Los memoriales, los diversos Congresos, los rituales de conmemoración en Osorno o en Rahue, lo recuerdan, no sólo porque ahí se establecen los derechos (territoriales) y deberes entre ambos pueblos, sino que también porque en los Tratados está la base simbólica de los caciques: allí son mencionados, se establecen sus derechos con respecto a las tierras que han ocupado las misiones y sus deberes frente a la comunidad. Inclusive, al menos desde 1936, en el Memorial de ese año, la propia Junta de Caciques del Butahuillimapu fija la fecha del Tratado como el origen de su organización. Así lo indican el propio timbre y sello de la Junta.

En la visión de los caciques y de la junta, el parlamento del 8 de septiembre es fundamental. Allí se consuma la alianza permanente entre los *huilliches* y los españoles y sus descendientes, los chilenos. Esta lectura privilegia claramente la idea de un pacto fundacional de alianza, en el que *huilliches* y españoles se alían en perpetuidad. Se ha hecho antes una lectura del Tratado bajo la lógica del “don”, de la reciprocidad, que sería contrapuesta a la lógica del sometimiento, del Estado.<sup>52</sup> Proponemos aquí ampliar esta visión considerando algunos conceptos de la filosofía política.

En la concepción del derecho natural, continuada por los teóricos del contrato social como Hobbes, Locke o Rousseau, dicho contrato tiene una doble dimensión: es pacto de sociedad (*pactum societatis*) y pacto de sumisión (*pactum subjectionis*).<sup>53</sup>

---

52- Foerster (1998; 66-68).

53- Seguimos aquí a Colleti (1969; 246-247), quien remite a su vez al estudio de Otto Gierke, *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (Bresali, 1880). Recordemos que la idea de contrato social no pretende tener una validez histórica, sino que es una “idea regulativa”, una “hipótesis lógica”, que sirve para determinar el carácter de las relaciones entre Estado y sociedad, como lo ha mostrado hace tiempo la crítica especializada. Véase, entre otros, y en relación a Hobbes: Casirer

El primero funda el vínculo entre los hombres que “convienen en unirse para regular de común acuerdo su seguridad y conservación”; el segundo, en cambio, ocurre inmediatamente después, cuando ya se han unido los hombres y “colocan el poder en las manos del soberano”. En el desarrollo de la teoría del contrato social, esta doble dimensión en algunos casos se conserva (Locke); mientras en otros se reduce a una sola, ya sea subsumiendo el pacto de sociedad en el de sumisión (Hobbes); o, viceversa, el de sumisión en el de sociedad (Rousseau). Por tanto, las teorías del contrato social no fundan una única forma de relación entre sociedad y Estado; esto depende de la concepción subyacente y, por cierto, de la práctica concreta de cada Estado en particular. Más que hablar de dos lógicas distintas, la indígena y la estatal, se puede partir de cómo uno

---

(1946: 205-206), Horkheimer (1930: 56-57) y Mac Pherson (1962: 28-37). No obstante, un destacado antropólogo mexicano ha criticado recientemente “la teoría del contrato social” (en realidad se trata de un conjunto de diversas teorías) por carecer de fundamentos históricos y antropológicos: “De un modo abrumador, las evidencias de la historia y la antropología indican que una teoría de este tipo no tiene ningún sustento. No existe el menor indicio de que un contrato de tal naturaleza se haya realizado jamás” (Díaz Polanco, 2000: 1013). Por ende, llega a la conclusión que se trata de “un postulado axiomático, necesario para la teoría, más que una cuestión que deba demostrarse mediante datos empíricos” (Ibid: 1013). En realidad, tampoco es esto, sino más bien, como hemos indicado, un postulado acerca de los fundamentos y la legitimidad del poder político, fundamento que se establece de modo deductivo a partir de los “primeros principios” o “causas primeras” (Cassirer 1946: 205). Rousseau fue lo suficientemente explícito para afirmar en su primera versión de El Contrato Social: “Yo investigo el derecho y la razón y no discuto los hechos”, mientras Kant habló del contrato como una “mera idea de la razón”, que, sin embargo, “tiene una indiscutible realidad (práctica)”, la de “obligar a todo legislador a promulgar leyes como si hubieran surgido de la voluntad y unidad de todo el pueblo” (cit. Por Cassirer, 1945: 34 y 35). Se trata de concepciones normativas, no de teorías empíricas en el sentido de las teorías científicas. Por ende, su crítica -cuestión que aquí no nos concierne- debe hacerse en otro plano, relativo a la consistencia de los argumentos, y, secundariamente, mostrando el vínculo que dichos argumentos tienen respecto de la sociedad el momento histórico en que se formularon. Al caso, importa señalar que la versión huilliche del contrato social es distinta en cuanto se sustenta en la interpretación de un hecho histórico concreto, no obstante, lo cual es posible analizar dicha interpretación a la luz de categorías teóricas de la filosofía política.

y otro actor se representan el contrato o pacto fundante, en este caso el tratado de septiembre de 1793.

En relación a los *huilliches* parecen no haber dudas. Su versión del contrato subraya la primera dimensión, la de alianza. Dicha alianza ha permitido alcanzar la paz y ha puesto fin para siempre a la guerra o enemistad recíproca entre españoles e indígenas. En los términos de los teóricos del contrato social: se ha puesto fin al estado de naturaleza y guerra hobbesiano y se ha instaurado el estado social.<sup>54</sup> Así, el Tratado es denominado como “Parlamento Jurado de Paz” o “Tratado de Paz, jurada y perpetua mientras el mundo sea”<sup>55</sup>, “título consagrado de paz”<sup>56</sup>, etc. Se dice que “nuestros caciques firman la paz perpetua mientras el mundo sea de ellos”<sup>57</sup> y también, lo que es muy relevante, que el tratado es la fuente de la propiedad *huilliche* o, al menos, de su reconocimiento por parte de la autoridad hispano-chilena. El Memorial de 1961 indica, al respecto: “luchar por hacer reconocer los acuerdos del Tratado de Paz de 1793, celebrado en Osorno entre los Caciques del Sur y los Representantes del Rey de España, referente al derecho de posesión de tierras de indios, como igualmente, hacer reconocer los títulos de Comisario de 1827”.<sup>58</sup>

---

54- Como se sabe, las concepciones de Locke y Rousseau del estado de naturaleza difieren de la de Hobbes. Sólo en Hobbes dicho estado se identifica con la condición de “guerra de todos contra todos” (Hobbes, 1651, cap. XIII: 100-105).

55- En el Memorial de 1936 (Memorial, 1936: 10 y 8).

56- De una solicitud presentada por el cacique Ignacio Epuyao, de Rahue, al ministro del Interior, publicada en Senda, Año II, N° 5, 1942, Osorno. La expresión también aparece en otros documentos, como el Memorial de 1962: “Se respeten y reconozcan el título Consagrado de Paz firmado por los grandes y poderosos caciques Igñil y Catrihuala en el año de 1793, el 11 de enero” (publicado en: La Prensa, 2 de julio de 1962, pág. 1).

57- “Presencia milenaria del pueblo Mapuche en la región del Butahuillimapu”, en: Pueblos Indios, Año 3, N° 5, 1984, Lima, págs. 30-33. La cita está en la página 31. Este documento fue elaborado por la Junta de Caciques del Butahuillimapu en marzo de 1984.

58- “Acuerdos de la Asamblea del Sur y Dirigentes de Indios, celebrado en Osorno los días 31 de marzo, 1 y 2 de abril de 1961” (MS).

En la presentación hecha por el cacique Epuyao al Ministro del Interior en 1942, la referencia es más explícita, ya que se dice que las propiedades de los “alemanes” (se trata de los descendientes de los colonos alemanes) están ocupando “terrenos de los cuales los indios son soberanos absolutos, conforme dice el título consagrado de paz del año 1793, que expresa que desde el río Valdivia al Este hasta la Cordillera Nevada, todo el campo comprendido entre el Mar a la Cordillera, desde Valdivia al sur hasta Magallanes son dueños los indios”.<sup>59</sup> Conceptos similares se encuentran en otros Memoriales y documentos de la Junta de Caciques.

La versión huilliche soslaya la otra dimensión, la de la sujeción, que la lectura del texto del Tratado, en cambio, deja claramente en evidencia.<sup>60</sup> No obstante, algunas declaraciones hacen referencia al carácter de subordinados dentro del Estado nacional chileno. Así, en su discurso del 8 septiembre de 1953, el cacique de San Juan de la Costa, Juan de Dios Neipán, señaló que “todos ahora vivían en paz” y “volvían a hacer votos de obediencia al poder de la República y a las leyes de la República”.<sup>61</sup> Esto es, creemos, precisamente lo que prima en la visión del Estado, si bien atenuado por algunos matices.

---

59- Declaración citada, en Senda, Año II, N° 5, 1942, Osorno. Los límites fijados no corresponden a los del Tratado, son mucho más amplios (véase al respecto, la nota 18). Sin embargo, aquí nos importa mostrar la interpretación huilliche y no establecer su validez histórica o legal.

60- De acuerdo al texto, los indígenas se comprometieron, además de ceder tierras para el establecimiento de colonos hispanos, a ponerse a las órdenes del comandante español; a entregar aquellos indígenas que hayan cometido algún “insulto” a los españoles; lo mismo, deben avisar al comandante si ha ocurrido lo contrario; a dar libre paso a los “correos del Rey” y a los “españoles que trafican por sus tierras”; a entregar sus hijos al bautismo. Más adelante se advierte que deben cumplir los acuerdos suscritos, pues de otro modo no serán nuevamente perdonados, como se ha hecho ahora (El texto está reproducido en Donoso y Velasco, 1928 y en el Memorial de 1936).

61- “Ayer fue conmemorado el parlamento de paz entre aborígenes y españoles”, La Prensa, 9 de septiembre de 1953, Osorno.

En esta diferencia radica en buena medida el conflicto entre las dos perspectivas, pero hay al menos otro punto tan fundamental como el anterior, que explica el desacuerdo en torno al Tratado, y es la importancia que se le atribuye y su vínculo con la legislación y las políticas indígenas posteriores a él.

Por parte de las autoridades regionales, el Tratado y su celebración parecen ser considerados como un elemento casi folclórico y anecdótico, aunque hayan participado de su celebración entre 1948 y 1953 y nuevamente desde 1983.<sup>62</sup> No conocemos ningún documento de gobierno en el que explícitamente se reconozca su validez. Menos que sea considerado como la base de las reformas legales implementadas desde la instauración de la República. El mismo año en que se presentó el Memorial de 1936 al presidente Arturo Alessandri, éste señaló en su Mensaje del 21 de mayo el esfuerzo del Gobierno por entregar “gran cantidad de títulos de propiedad y otorgar números otros dominios a ocupantes de tierras fiscales e igualmente, liquidar reducciones indígenas que, en su estado de división, eran cuerpos muertos para el progreso nacional”.<sup>63</sup>

La Junta de Caciques, en cambio, ha resaltado no sólo la importancia del Tratado, sino que lo ha considerado refrendado por una Junta de 1827 y diversas leyes posteriores. De esa forma, se ha construido una continuidad legal-institucional entre la política colonial y la republicana, que contrasta fuertemente con la acción del Estado, que prácticamente desconoció los

---

62- En la celebración correspondiente a 1955, se señala en la prensa, respecto a la reunión de los caciques con el Intendente, que: “El Intendente, aún cuando a la ceremonia no le dio la importancia que esta tenía antiguamente prestó atención, debida a la traducción que del dialecto [se refiere al Tse sungun R.F y J.I.V] hacía el lenguaraz. El acto duró algunos minutos” (La Prensa, 9 de septiembre de 1955, Osorno).

63- “Texto del Mensaje leído ayer en el Congreso por el Excmo. Señor Alessandri”, La Nación, 22 de mayo de 1936, Santiago, págs. 12-25. La cita está en la página 22. Los subrayados son nuestros.

antecedentes coloniales. Esto vale también para los títulos de comisario, que en su mayor parte no tienen validez dentro de las leyes posteriores (Castillo, 1983), aunque la ley indígena actual posibilita un reconocimiento de dichos títulos<sup>64</sup> (al menos de aquellos sobre los cuales no existe otro título de propiedad anterior, que constituyen en cualquier caso una pequeña minoría del total).

Los caciques *huilliches* y la Junta misma tematizan esta diferencia a través de las demandas de anulación de las leyes que precisamente impedirían el reconocimiento de los títulos de comisario y anularían el sentido del Tratado de 1793. Ya en el Memorial de 1936 se señala: “venimos a solicitar de Valdivia al sur que se retiren definitivamente las Leyes de Radicación, Colonización y Propiedad Austral”, señalando entre sus efectos negativos que “violan nuestras leyes” (Memorial, 1936: 7). En el mismo documento se pide también se exima a los “indios mapuches de Valdivia a Magallanes” de toda contribución fiscal, porque “esto afecta a los tratados de Paz y Leyes dictadas a favor de los indios-mapuches y sus descendientes (Ibid: 8).

Asimismo, consideran que de su parte han cumplido “fielmente” los acuerdos de paz, lo que no ocurriría de parte del Estado, que ha sancionado leyes que van en contra de los acuerdos, cedido sus propiedades a los “alemanes”, etc. En la primera celebración pública del Tratado en Osorno, Pedro José Caniupan señaló que “los términos del Tratado habían sido cumplidos fielmente por los mapuches, quienes hasta hoy se mantienen respetuosos tanto de las autoridades y de las leyes nacionales como de las leyes de los indios”.<sup>65</sup>

---

64- El título, Párrafo I, define como tierras indígenas los “Títulos de Comisario de acuerdo a la ley de junio de 1823” (Ley N° 19523, Ley Indígena).

65- “El cacique Neipán presidió reunión de mapuches con que se conmemoró la

Una segunda base de legitimidad del cacicado tiene que ver con los Títulos de Comisario. Estas escrituras de las primeras décadas del siglo XIX definirían legalmente y en segunda instancia, los espacios territoriales *huilliches* (la primera instancia es el Tratado de Paz). La importancia de la “memoria” en estas escrituras se la puede apreciar en las luchas por los territorios de la cordillera de la costa y en otras áreas. Los memoriales insistirán una y otra vez en la necesidad que el Estado reconozca dichos títulos, en particular los entregados en 1827 por el Comisario Francisco Aburto y Ramírez (por ejemplo, en los Memoriales de 1936 y de 1983). Hemos mencionado ya las dificultades legales que dicho reconocimiento supone, lo que no obsta para que los caciques *huilliches* continúen esgrimiendo dichos títulos como el reconocimiento de la propiedad *huilliche* actual.

Por otro lado, cabe mencionar que el “descubrimiento” del Tratado de Paz y de los títulos de comisario no puede atribuirse únicamente a los *huilliches*. El sector criollo osornino hizo su propia interpretación de ellos, viéndolos como la fuente de legitimación de la propiedad particular, de la “civilización” de los *huilliches* y de la inadecuación de las leyes indígenas y de colonización que pretenden defender los derechos de los mapuches y el fisco.<sup>66</sup>

---

Junta General de 1793”, La Prensa, 9 de septiembre de 1948, Osorno. La redacción corresponde al periódico y no es un registro textual de las palabras de Caniupan, quien habló a continuación del cacique Neipán (cuyo discurso fue en tse *sungun*) y su secretario, Pedro José Huenuanca.

66- En efecto, ya en 1908, cuando se discutía un proyecto de ley de radicación de indígenas, El Progreso publicó el texto del Tratado del 8 de septiembre, afirmando que el documento señalaba que allí: “conviniere con el gobierno de España, incorporarse á la civilización, casándose lejitimamente y bautizando sus hijos”, lo que hacia innecesaria una nueva ley (El Progreso, 18 de agosto de 1908, Osorno, págs. 1-3). En 1912 un extenso y detallado artículo de prensa mencionaba con antecedentes muy precisos los llamados títulos de comisario. Señalaba que los *huilliches* ya habían recibido títulos de dominio a fines del siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XIX, “otorgados

Una tercera base de fundamentación es relativa a la actividad religiosa, ya sea con la misión católica como con la comunidad ritual tradicional. Todos estos cacicados han estado ligados a las distintas misiones existentes en sus jurisdicciones, ya sea a sus fiestas patronales, a las fiestas de algunos santos (la más importante sin duda es la de La Candelaria), a la mantención y cuidado de los cementerios, a los trabajos comunitarios de las tierras misionales<sup>67</sup>, pero también a los espacios territoriales de la misión y cuyos dueños, según los Tratados de 1793 y numerosos memoriales, son los cacicados. Los conflictos con la Iglesia más publicitados por la prensa local, ocurrieron en los primeros años de la década del 30, en Quilacahuín. Los caciques José Santos Conapil y su sucesor Juan Antonio Llafquén Anchillaf, exigieron, entre otras cosas, la devolución de la misión. Hoy día esta vinculación con la Iglesia está muy debilitada o incluso es inexistente.

Asimismo, hay un vínculo con los ritos tradicionales *mapuche-huilliches*, en especial con los *nguillatunes*. Todos los cacicados han realizado este tipo de rito con diversos motivos: agradecimientos por las cosechas, para mejoramiento

---

por un funcionario denominado Comisario de Naciones”; y que luego los indígenas habían comenzado a vender sus derechos de tierras, de lo cuál emanarían los títulos de propiedad actuales (“Leyes sobre prohibición de adquirir tierras de indígenas”, El Progreso, 16 y 17 de diciembre de 1912, Osorno, págs. 1 y 6). En 1926 se publicó en Osorno un texto anónimo, donde se recopilaban diversos documentos concernientes a la “constitución de la propiedad austral” y en el cual se insertaba, entre otros, el texto del Tratado del 8 de septiembre de 1793 y varios títulos de comisario. El sentido que se les daba era que ellos demostraban la formación en la época colonial de propiedades privadas no-indígenas, lo que refutaría la visión del Gobierno de la época que dichas propiedades se habían establecido a costa de las tierras fiscales: “ciertos funcionarios públicos... Creen, sin fundamento alguno, que la mayor parte de las propiedades en el sur han sido usurpadas al Fisco; ponen en tela de juicio todos los títulos de dominio, sin atender a su autenticidad o antigüedad; y desconocen los derechos innegables emanados de la posesión tranquila, ininterrumpida durante más de un siglo” (Sin autor, 1926: sin página. El texto del Tratado va en pp. 1-3).

67- Esto fue muy importante en el caso de la Misión de San Juan de la Costa.

del clima, e inclusive para “celebrar la paz del 11 de enero de 1793”<sup>68</sup>. Se ha destacado en este punto el cacicado de San Juan de la Costa, al menos durante todo el largo mandato del cacique Tránsito Neipán C.

Una cuarta base de sustentación de los caciques tiene relación con la ‘política’: los caciques son los representantes de los *huilliches*. Ellos, y sólo ellos, han elaborado la política de este pueblo, siendo su documento más fundamental los Memoriales. Sabemos de la entrega de muchos Memoriales a las autoridades de la república, pero lamentablemente sólo conocemos quince a la fecha.<sup>69</sup> Los Memoriales están ligados a los viajes del o los caciques a la capital o a Osorno; es un traslado para una entrevista entre autoridades. Refuerza lo anterior el hecho que a lo largo del siglo el Estado chileno ha visto a los caciques como las autoridades tradicionales del pueblo huilliche.<sup>70</sup> En este punto ha habido menos choques que en otros en la relación con el Estado, aunque también éste ha intervenido en diversas formas y grados en el nombramiento o destitución de algunos caciques, si bien, por otra parte, los caciques han pedido en ocasiones dicha intervención.

Este conjunto de bases se refuerza por la distancia simbólica que establecen los caciques con las autoridades (el uso de mediadores, como son los *lenguaraces*) y con su pueblo (el uso de bastón de mando, ponchos especiales, etc.). Se trata en parte de la reproducción del sistema colonial de organización de los funcionarios de indios y las misiones.<sup>71</sup> Cada

---

68- Rogativa en Huilma realizada por el cacique de Rahue, José Ignacio Epuyao, el día 15 de marzo de 1935 (La Prensa, 19 de marzo de 1935, Osorno, pág. 6)

69- Los de 1894, 1932 (son dos, de abril y septiembre respectivamente), 1936, 1937, 1942, 1948-49, 1961, 1962, 1963, 1970-73, 1983, 1984, 1985, 1996.

70- Los caciques siempre fueron recibidos por los Intendentes y Gobernadores y también cuando una autoridad visitaba las comunidades era recibida por el cacique.

71- Se trata de dos aspectos ligados, ya que los capitanes de amigos servían en las

cacicazgo estaba asesorado por “fiscales” y tenía a su cargo un “lenguaraz” o intérprete, un “escribano” o secretario y varios “capitanejos de amigos” (Molina y Riera, 1986: 63). El uso de los bastones con empuñaduras de plata corresponde a otra tradición colonial, cual era la entrega de ellos por parte de las autoridades hispanas y chilenas, si bien también tenía gran importancia el uso de la lengua *huilliche* además de las vestimentas tradicionales (Ibid: 63).

Hoy este sistema prácticamente no existe. El uso de la lengua nativa (y, por consiguiente, de los intérpretes) tuvo mucha importancia en el pasado, ya que, en sus tratos con las autoridades chilenas, los caciques solo hablaban en *tse sungun*.<sup>72</sup>

## **LAS LUCHAS DE LOS CACIQUES HUILICHES**

Las luchas dadas por los cacicados han sido diversas. Podemos clasificarlas en demandas territoriales, de exención tributaria, de reconocimiento político y educativas.

---

misiones. Al respecto véase Vergara (1998, cap. 7: 198-226)

72- Dos ejemplos pueden mencionarse. El primero es relatado por Rudolph Phillipi en 1870. Señala que, “En el trato oficial con las autoridades... el cacique sólo utiliza su lengua”, de manera que el intérprete tiene que traducir primero del *mapudungun* al español y luego, a la inversa, del español al *mapudungun*, incluso si el cacique sabe hablar español “tan bien” como su intérprete” (Phillipi, 1870: 85-86). Refuerza el papel simbólico de la lengua el hecho que, ya en ese periodo, de acuerdo a Phillipi, “casi todos los jóvenes entienden español”, aunque no ocurría lo mismo con las personas de edad. En las celebraciones de paz entre 1948 y 1955, el discurso del cacique Neipán se hacía también en *mapudungun*, al igual que su entrevista con el Intendente de Osorno. Aunque las informaciones entregadas por la prensa son contradictorias sobre el conocimiento del español por parte del *lonko huilliche*, nos inclinamos a pensar que entendía y hablaba español, por lo que, al igual que en el caso anterior, el uso del *mapudungun* obedecía a la regla estatuida mucho antes.

## La lucha por las tierras

A través de los Memoriales se ha insistido en los derechos de los *huilliches* a sus tierras de la Fütahuillimapu, aquellas que están enmarcadas en los Títulos de Comisario y, en un sentido más amplio, por los Tratados de Paz de 1793, cuyos límites se extenderían en ocasiones desde Valdivia a Magallanes:

El suscrito Cacique general inmemorial Don José Ignacio Epuyao Imilpan de Rahué Osorno y Juan José Canquil de Quilacahuin de la Provincia de Futa Huillimapú, hoy día Valdivia á Magallanes. Solicitó en los principal a Ud. S.S. como hermano del País Tranquilidad y protección a mi mocetón indio mapuche don José David Talma, por estar en remate y amenazado de ser despojado por el particular o alemán agregando en nuestra tierra y sin ningún derecho Carlos Wolkel [Wöhlker] domiciliado en Castro y mi mocetón dueño lejítimo de su tierra domiciliado en Subdelegación Rauco, Naguiltad Departamento de Castro. Me dirijo a Ud. S.S. como autoridad Suprema de tierra... por cuanto nuestra tierra es propia que nos viene por eredad en eredad de nuestros antepasados, conforme a nuestros documentos de paz y respeto del 11 de enero de 1793 irrealizados el año 1827 por la Independencia de los gobiernos y actuales y las leyes en vijencia<sup>73</sup>

Dichos títulos permiten decir, como lo precisa el Memorial de 1962, que los *huilliches* son “los únicos dueños de estas tie-

---

73- Archivo Nacional de la Administración, Fondo Ministerio de Tierras y Colonización, Vol. 1201 (Providencias 2-445, 1936), Providencia 220, sin fojas.

rras...[y] que corresponden desde la Provincia de Valdivia al Sur de Chile”. Los problemas de pérdida territorial –ya sea– por robo u otra forma “se deriva(n) del NO respeto a las Escrituras de Comisario y parlamentos como también de los Decretos de Leyes a favor de los mapuches.” (Memorial de 1983).

Una buena muestra de la importancia de esos títulos (los de Comisario) es el hecho que sólo unos pocos de ellos abarquen casi toda la cordillera de la costa. De allí, entonces, que los esfuerzos de los caciques se hayan orientado al reconocimiento de esos títulos por parte del Estado. Téngase presente, además, que la expoliación de las tierras huilliches podía quedar legitimada por la Ley Austral, promulgada en los años 30, que desconocía dicha legalidad. En este contexto, se entiende que los caciques se hayan opuesto, a lo largo de todo el siglo, a la colonización de sus tierras. El acento, entre los años 20 al 40, se puso sobre los extranjeros, especialmente en los “alemanes”. También queda claro, dentro de este marco, la demanda explícitamente formulada en el Memorial del 1963: “la Asamblea de Caciques acordó pedir que se devuelvan las tierras usurpadas por los particulares”, la que está ligada a esta otra: “que se respete el Territorio de los indios Huilliches de Fütahuillimapu”.

Debemos mencionar el especial cuidado que han tenido los cacicados por las tierras misionales. Los Tratados de Paz de 1793 dejan en claro, para los caciques, que ellas les pertenecen.

El potencial de conflicto de estos postulados no ha sido el que uno pudiera esperar. Las luchas de los huilliches por “sus” tierras no ha tenido, hasta ahora, el carácter que ha predominado entre los mapuches de la Araucanía (las tomas).<sup>74</sup> Esto se debería a dos razones: en primer lugar, la existencia de una

---

74- La excepción es el cacique Epuyao, de Huilma.

frontera interna –la cordillera de la Costa y las cuencas del litoral: San Pedro, Hueyelhue, Cóndor, Maicolpue, Contaco, Choroy Traiguén, Manzano– que ha permitido, a lo largo de todo el siglo, un desplazamiento de población huilliche hacia esas áreas poco pobladas. Y es en esas zonas donde ha existido un conflicto de larga data: en La Barra, en Huitrapulli, en Pucatrihue, Loma de la Piedra, Maicolpue, etc.

Una segunda razón tiene que ver con San Juan de la Costa. Esta área es una zona de refugio, donde las huincas en su interior –los Guarda, los Poblete, por ejemplo– difieren sustantivamente de los huilliches<sup>75</sup>, de ahí que luchar contra ellos no tenga sentido.<sup>76</sup> Distinta ha sido la situación en San Pablo, en Riachuelo y en Cuinco (Huilma y Monte Verde), donde las comunidades han estado permanentemente acosadas por el `latifundio` y cuyas figuras más emblemáticas han sido “alemanes”.<sup>77</sup> De allí que numerosos memoriales y documentos los mencionen como los responsables de las usurpaciones. Quizás el principal de ellos sea el presentado al Presidente Alessandri en 1936, donde se señala:

hoy día Excelentísimo señor Presidente nos encontramos privados de nuestras tierras por los elementos extranjeros principalmente alemanes y criollos que no tienen derecho ni parte en las herencias de los indios-mapuches y descendientes, como lo pasamos a

---

75- Esta semejanza encubre una diferencia muy fuerte que se establece a través de la mediería: algunos Guarda y Poblete son grandes medieros. La explotación es vivida por la población huilliche, pero pocas veces tematizada.

76- Agradecemos a Ponciano Rumián habernos señalado esta cuestión.

77- Descendientes de los colonos germanos llegados a la región en la segunda mitad del siglo XIX.

probar con nuestros documentos públicos y notorios en el cuerpo de este Memorial. (Memorial, 1936: 6-7)

En un mismo sentido se expresan los caciques José Ignacio Epuyao (Rahue), Gumercindo Quilempán (Lago Ranco) y Juan Maricán (Quilacahuín), en una solicitud hecha al Ministro del Interior en 1942:

Que venimos a solicitar el desalojo y retiro de los alemanes que están viviendo en terreno de los cuales los indios son soberanos absolutos, conforme dice el título consagrado de paz del año 1793, que expresa que desde el río Valdivia al Este hasta la cordillera Nevada, todo el campo comprendido desde el mar a la cordillera, desde Valdivia al sur hasta Magallanes son dueños los indios.<sup>78</sup>

En esta última declaración aparece el cacique Quilempán, quien figuraba como uno de los firmantes del Memorial de 1936, en calidad de cacique de Calcurrupe, quien ocupaba el mismo cargo en 1968, y probablemente su descendiente, Francisco Quillempán, volvió a reiterar el tema de la usurpación de tierras por los propietarios de tierras de origen germano, agregando esta vez, la participación de “colonos chilenos”: “... los colonos alemanes y los chilenos nos están quitando las tierras que nosotros las heredamos en virtud de un comunicado de paz firmado con los españoles en 1793.”<sup>79</sup>

---

78- Reproducido en Senda, Año II, N° 5, julio de 1942, Osorno.

79- Francisco Quillempán, Cacique de Calcurrupe, Lago Ranco, El Correo de Valdivia, 28 de agosto de 1968, Valdivia, pág. 5.

Indirectamente, reaparece la crítica a los “alemanes” en el Memorial de 1970-73:

...tenemos muchos casos de masacres y crueldades cometidas por los ladrones de nuestras tierras, conocemos los atropellos cometidos por los anchimalles de los Hots [Hott], los Schilling, los Follert, los Fulslojer [Fuschlocher] y muchos otros más, muchos casos son desconocidos para la mayoría, porque las usurpaciones y los usurpadores se la han arreglado siempre para no aparecer culpable y han mantenido tapados todos sus delitos, por eso es necesario que las Escrituras Comisarias sean válidas.

### **La lucha por la exención tributaria**

La constitución de la propiedad *huilliche* (títulos de comisario) por parte del Estado chileno se realizó bajo modalidades distintas a la mapuche (títulos de merced). Los títulos de merced fueron una excepción en la Fütahuillimapu. En San Juan de la Costa se otorgaron 32, en San Pablo, 1; en Osorno, 5, y en Puerto Octay.<sup>80</sup> De allí que la mayoría de los *huilliches* quedarán al margen de las leyes de excepción del pago de impuestos. Así, a lo largo del siglo una y otra vez, numerosas familias *huilliches* verán amenazadas sus tierras por el no pago de contribuciones

---

80- Al respecto, véase González (1986: 8): “La Comisión Radicadora dejó amplias áreas sin visitar, lo que es evidente en los porcentajes de las provincias marginales, pero especialmente en el sector sur de Osorno y en Llanquihue -donde no se entregaron títulos- cuestión que hasta hoy afecta al sector *huilliche*” Según Molina y Correa, “El trabajo de la Comisión Radicadora se inició [en San Juan de la Costa] en 1912 y terminó con la entrega del último título, en 1922, otorgándose la gran mayoría en los años 1915 y 1916, y produciendo un resultado de 33 Títulos de Merced con un total de 5.224. 2 hectáreas y 929 personas radicadas” (Molina-Correa, 1998: 365). El proceso de división se produjo en la década de 1970.

de bienes raíces<sup>81</sup>. Con esto la amenaza no proviene de los particulares sino del mismo Estado.

Las razones esgrimidas por los caciques, de por qué los *huilliches* no deben pagar impuestos no radica en que sean “pobres”, sino porque va en contra de los acuerdos parlamentados en 1793. Así lo expone el memorial de 1936:

A los indios-mapuches de Valdivia a Magallanes deben liberárseles de todo impuesto del Fisco, contribuciones de haberes e impuestos civiles porque **esto afecta a los tratados de Paz y Leyes** dictadas a favor de los indios-mapuches y descendientes (Memorial, 1936: 8; subrayados nuestros).

Lo anterior también corre para “remates por contribuciones fiscales y municipales, remates por particulares extranjeros y nacionales, ventas, hipotecas, arrendamientos y contratos sobre siembras a medias entre los indios mapuches y descendientes con los particulares ya sean ellos extranjeros o criollos” (Ibid: 11).

El Memorial de 1963 expone las razones anteriores, pero añade los acuerdos basados en la ley: “Octavo punto: solicitamos se siga rigiendo la Ley de excepción de contribuciones conforme quedó establecido. Esta Ley es de 1819 y conforme a la Ley dictada N° 4.111 artículo N° 7.804 publicada en el año 1944”. El no pago de contribuciones ha sido un factor aglutinante de las comunidades *huilliches* y sus caciques, forma parte de la trama de su historia, lo que se proyecta al futuro:

---

81- Para la década de 1980 se puede consultar el “Seminario sobre Impuesto Territorial o Contribuciones”, Osorno, abril de 1988.

Para enfrentar mejor este problema debemos unirnos: unificar fuerzas en los mismos frentes de batalla porque este problema -el problema de las contribuciones, de la tenencia de la tierra- no es de ahora sino se arrastra desde siglos y desde luego no termina aquí<sup>82</sup>.

### **La lucha por el reconocimiento de la autoridad de los caciques**

Este punto tiene una doble cara: por un lado, tiene que ver con los caciques mismos, en el sentido de que el Estado debe, para usar las palabras del Memorial de 1983, reconocer “a la autoridad de los caciques, como gobernadores del Pueblo Mapuche de la región del Butahuillimapu”. Por otro lado, tiene relación con el vínculo tradicional e histórico que ellos establecen entre tradición, leyes y cacicados, de allí que rechazar el Tratado de Paz o las escrituras comisarias, significaría minar la base de sustentación del cacicado. Son estas leyes (o tratados) las que hacen diferentes a los huilliches de los mapuches y de los chilenos:

...venimos a dar a conocer el Reglamento de la Ley de los Naturales [Tratados de Paz] en sus respectivas Comunidades de Tierra... Los aborígenes del país son libres de exentos de la ley vigente en Chile, y por lo tanto no admitimos Ley de radicaciones particulares de ninguna clase ni tampoco ley civil; tampoco ninguna clase de tuición de tierras, ni despojos de aborígenes de sus comunidades... Solicitamos del

---

82- “Seminario sobre Impuesto Territorial o Contribuciones”, Osorno, Ms., pág.1.

señor Intendente una prohibición contra los abogados para que no formen disturbios en la Comunidad de Naturales... Esta petición esta en base del Parlamento de antiguos documentos revalidados en la Junta General de Paz, juramentada en año 1793.<sup>83</sup>

Esta dimensión de empoderamiento vía el Estado, está también presente en la demanda por la justicia: “Como un complemento indispensable de las anteriores peticiones, V.E., solicitamos asimismo la creación de un Tribunal de Justicia de indios-mapuches, por cuenta propia de los señores Caciques o como lo estimare conveniente S.E.” (Memorial, 1936: 13).

La combinación de la lucha por las tierras de la Fütahuillimapu y el empoderamiento de los caciques tiene su límite en la búsqueda de la autonomía. Posiblemente una experiencia histórica de esa juntura fue la que vivieron y sufrieron los caciques de Quilacahuin en la década de 1930:

En la tarde de ayer se presentó en la Gobernación del departamento el cacique de la reducción de Quilacahuín, Juan Antonio Llafquén, acompañado del que se hace llamar `director de indios` Bautista Imilpán y del interprete Juan Huentreao, reiterando que se reconozca el Estado Indígena”.

En la audiencia que al afecto les concedió el Gobernador los indígenas exhibieron una serie de documentos probatorios, según ellos, de la justicia de su petición

---

83- Extracto de un Memorial de 1959, firmado por José del Tránsito Neipán.

que hicieron a principios del presente año, siéndoles denegada en aquella ocasión por el señor Parragué.

Ante la inquebrantable resolución del Gobernador, los indígenas tuvieron una actitud francamente irrespetuosa y violenta, motivo por el cual el Gobernador dio por terminada la entrevista, y extendió inmediatamente la siguiente orden de [su] detención.<sup>84</sup>

### **La demanda por educación**

El Estado impulsó una política educacional entre los huilliches con el claro afán de asimilarlos a la nación chilena, es decir, integrarlos como ciudadanos comunes.<sup>85</sup> De allí que la exigencia por educación, desde los caciques, haya tenido un sentido orientado hacia “lo propio”. En el Memorial de 1936 se dice que:

Siendo la instrucción la base de todo progreso, los Caciques solicitan colegios propios dentro de sus reducciones y tribus, o donde lo estimen, de Instrucción primaria, secundaria, profesional, comercial en conformidad de la evolución y progreso de la civilización humana, y en conformidad de la ley del 2 de julio de 1852, firmada por el Excmo. Señor Presidente de la República Montt y Varas, además veríamos con sumo agrado, V. E., que de la instrucción folklórica se nombre una comisión para que estudie el idioma indio-mapuche, se hagan textos de enseñanza que se destinarían gratuitamente en los colegios fiscales de la República y en los nuestros

---

84- La Prensa, Osorno, 9 de junio de 1933.

85- Sabemos que eso es una utopía, lo real es una asimilación como campesinos pobres.

para que los indios-mapuches y mestizos chilenos se posesionen del idioma nativo de los padres de la raza chilena de este país, que tal les serviría para conocer la civilización incaica del Inca Atahualpa; que es más moral que la civilización europea. (Memorial, 1936:12)

El Memorial de 1983, apunta en la misma dirección:

Siendo la educación la base de toda superación del hombre, los caciques solicitan que dentro de las jurisdicciones correspondientes se establezca una enseñanza adecuada al contexto, respetando los valores de la cultura e historia del pueblo mapuche. Y se dé las mayores posibilidades al estudiante mapuche tanto en el nivel básico, medio y profesional para alcanzar un desarrollo más pleno dentro de la sociedad. Por lo tanto, que se otorguen becas a los estudiantes descendientes mapuches, derecho del que gozaban anteriormente.

Como nuestra cultura tiene una riqueza enorme, con valores auténticos y concretos, solicitamos se establezca la enseñanza mapuche dentro de la región del Butahuillimapu, en decreto que se oficialice en el Ministerio de Educación. Para que se enseñe: idioma, historia, organización, folklore, religión autóctona y cultura mapuche en general.

Los esfuerzos educacionales del Estado hacia los *huilliches* se incrementaron desde fines de la década del 50. En 1962, en

San Juan de la Costa, había 7 escuelas fiscales y 39 particulares (con subvención del Estado). Sabemos que en el pasado algunos caciques impulsaron la creación de escuelas bajo su propia responsabilidad:

Desde 1932 funciona en Pueico la Escuela Mapuche fundada por el cacique José del Tránsito Neipán Colipay, en la subdelegación de la Costa.

Ahora, con motivo del término del año escolar el cacique, acompañado de su secretario Pedro J. Huenuanca, practicó una visita a la escuela. Se presentaron a examen 28 alumnos, siendo satisfactorio el resultado de la enseñanza.<sup>86</sup>

Una buena síntesis sobre las demandas *huilliches* o de sus objetivos de lucha se encuentra en el Memorial de 1983. Además, allí se establece un principio de jerarquía entre ellos:

1. Reconocimiento al PARLAMENTO DE PAZ, firmado el 8 de septiembre de 1793, a las orillas del Río Las Canoas (hoy Rahue, Osorno).
2. Reconocimiento a la autoridad de los caciques, como gobernadores del Pueblo Mapuche de la región del Butahuillimapu.
3. Reconocimiento, revalidación y reivindicación de las Escrituras de Comisario, entregadas al mapuche en el año

---

86- La Prensa, 14 de diciembre de 1933, Osorno, pág. 4.

1827, por el entonces Comisario de Naciones don Francisco Aburto y los Caciques respectivos. Y decretos de Leyes a favor de los indios mapuches.

4. Solicitud: que se otorgue a las jurisdicciones Mapuches, una mejor capacitación y Educación Formal y una Educación Mapuche que consista dentro de lo que corresponda a la cultura propia del mapuche. En la revaloración de nuestras tradiciones culturales.

## **LOS VÍNCULOS DE LOS CACIQUES CON LA COMUNIDAD**

En el siglo XX la dinámica social en las comunidades huilliches ha *funcionado* en gran medida autónomamente respecto al cacicado. El proceso de autonomización aparentemente se acrecentó con la muerte de los caciques José del Tránsito Neipán (San Juan de la Costa) y de José Ignacio Epuyao (Rahue). Sin embargo, lo que marca mayormente dicha dinámica es que no sólo le quita poder a los caciques (no pueden administrar justicia, no tiene poder de fuerza, etc.), sino que genera procesos sociales de construcción de identidad que escapan totalmente de sus manos. Un observador de San Juan de la Costa, a fines de la década de los 60, señalaba sobre esos procesos:

...Estoy por decir que San Juan de la Costa está dando un ejemplo a la ciudad. Un ejemplo de esfuerzo comunitario, popular y efectivo. San Juan de la Costa cuenta con una radio, sus dos escuelas agrícolas, sus cuarenta escuelas básicas, su hospital, sus dos

cooperativas legalmente constituidas y una tercera en formación, sus comités de pequeños agricultores, sus centros de madres, sus grupos de autoayuda, sus clubes deportivos. San Juan de la Costa cuenta con una buena dosis de entusiasmo, de espíritu de sacrificio, de capacidad, de responsabilidad. San Juan de la Costa tiene mucha juventud, recursos naturales. Más de 600 costeños trabajan voluntariamente un día semanal en construcción de caminos, puentes, sedes sociales<sup>87</sup>.

En estos procesos de organización el cacicado no estaba presente ni quiso tampoco hacerlo. Lo que contrasta con el accionar de la Junta de Caciques en los 90, que si involucró en todos los ámbitos de la vida del pueblo mapuche. Frente a los procesos de politización los caciques se mantuvieron al margen, tratando de mantener un vínculo estable y no crítico con las autoridades de turno, aunque hay una o dos excepciones. No conocemos todavía ninguna proclama de algún cacique que haya usado su prestigio a favor de un candidato o de una tendencia política. Frente a los procesos de “evangelización” los caciques tuvieron, al parecer una actitud pasiva, o al menos, las ‘rogativas’ no pudieron frenar la entrada de las iglesias evangélicas.

### **Los vínculos de los caciques con la “sociedad mayor”**

En primer lugar, examinemos las relaciones con el gobierno. En todo el siglo XX los caciques huilliches han sido recibidos y escuchados por las autoridades de Gobierno, a quienes les

---

87- Artículo de Winfredo de Breda, La Prensa, 31 de marzo de 1969, Osorno, pág. 3.

han entregado sus memoriales a la espera que sus demandas sean atendidas. Es evidente que éstas no han tomado en serio los Memoriales. La mención a los Tratados de Paz de 1793 no ha pasado de ser un hecho curioso, folclórico, pero carente de todo valor legal, como dijimos antes. Lo mismo puede decirse de las peticiones que buscaban revestir a los caciques de poder. No obstante, los caciques lograron, bajo los Gobiernos de la Concertación (1990-2000), un reconocimiento legal de su autoridad y de las escrituras de comisario (Ley 19.253, de 1993). En relación a esto último el Memorial de 1996 precisa:

En la actualidad para el logro de estos objetivos se cuenta con la Ley Indígena, que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas y que para nuestra etnia le reconoce su espacio territorial como la Butahuillimapu y al Cacicado como la organización histórica que lo representa.

Esta ley entrega además herramientas de participación donde nuestras autoridades los APO ÜLMEN o Caciques, son los interlocutores válidos entre nuestro pueblo y las autoridades de la Administración del Estado. Para esto hay que rescatar nuevamente los Artículos de la Ley Indígena N° 60 y 61, sobre las disposiciones particulares para el pueblo Mapuche-Huilliche, al igual que el Artículo número 34 que señala: “Los servicios de la Administración del Estado y las Organizaciones de carácter territorial, cuando traten materias que tengan injerencias o relación con cuestiones indígenas, deberán escu-

char y considerar la opinión de las organizaciones indígenas que reconoce esta Ley”...

...Pese a lo anterior y la política del Supremo Gobierno, debemos lamentar que esta ley no cumple con los objetivos con que fue promulgada, debido principalmente a que las autoridades locales de la administración del Estado y Servicios Públicos afines al quehacer y desarrollo de nuestro pueblo no demuestran una sensibilidad al problema de pobreza y abandono que nos aflige y por otra parte a la incapacidad de la Corporación de Desarrollo Indígena, CONADI, en la búsqueda de mecanismos de participación y de estrategias claras de desarrollo”. (Memorial de 1996, Osorno, Ms).

Sobre la relación con los partidos políticos no tenemos mayores antecedentes, aunque hay que señalar que los Memoriales iban también dirigidos a ese sector (en especial al legislativo). Hay aquí una diferencia con los mapuches. Para estos últimos era fundamental la defensa o mejoramiento de las leyes reduccionales. En cambio, los caciques *huilliches*, al apelar a la legislación colonial y republicana temprana (desde el Tratado de Paz hasta las leyes de mediados del siglo XIX) para encarar sus problemas, más bien pidieron su respeto y efectiva aplicación, si bien también pidieron la anulación de las leyes posteriores (de Radicación y Propiedad Austral). Con todo, los *huilliches* plantearon sus demandas mayormente al poder ejecutivo, mientras que los mapuches lo hicieron al legislativo. Tampoco podemos olvidar, como ya lo señalábamos, que numerosos caciques tenían conciencia del sistema

partidario y de sus distintas sensibilidades hacia los sectores más postergados.

La vinculación de los caciques con los movimientos sociales ha sido aún más débil. Una de las posibles razones es que nunca estuvo presente en ellos la idea que la solución a sus problemas como pueblo pasaba por un cambio del sistema económico, político y cultural a nivel nacional. No obstante, el Memorial 1970-73 apuntaba en esa dirección.

### **El desarrollo de sus luchas y demandas**

Se puede observar una profunda continuidad en las luchas y demandas de los caciques huilliches. No obstante, pensamos que en la década de los 80 y 90 los énfasis son distintos. Téngase presente que en la década de 1980 surge un amplio movimiento contra la dictadura en el cual los *mapuches-huilliches* se incorporan prontamente, activándose la Junta de Cacique en 1983<sup>88</sup>,

---

88- En los primeros años de la dictadura militar algunos caciques, de los cuales se sospechaba su simpatía con la izquierda (el de San Juan de la Costa, por ejemplo) sufrieron dura represión. No obstante, los militares continuaron con la política de reconocimiento de los caciques y en los primeros años de la década de 1980, con la creación del municipio de San Juan de la Costa, su alcalde Nelson Garrido Tapia, apoyó activamente a los caciques Laureano Millaquipay y Reinaldo Huisca, en actividades comunitarias (a través de administrar el Plan de Empleo Mínimo, etc.), “folklóricas” y recreativas. A este vínculo de convivencia con las autoridades del gobierno militar se puso fin con la creación de la Junta de Caciques de la Butahuillimapu en 1983. En este giro tuvo un papel central el cacique Antonio Alcaful, Juan Huenupán G, (fiscal de San Juan de la Costa) y sobre todo los miembros de una ONG–*Monku Kūsoubkiendirigida* por Ponciano Rumián. En el Memorial de 1984, en sus conclusiones, se puntualiza lo siguiente con respecto a esta organización: «Quédese constituido el Consejo General de esta Junta para la coordinación y la ejecución de las actividades de la Junta General del Butahuillimapu, con asiento en el Levo de Chauracavi, provincia de Osorno.

- Reafirmese en el cargo de Director Toqui General de la Junta de Caciques, a don Juan Huenupán Guala, con domicilio en Lafquenmapu, jurisdicción de San Juan de la Costa.
- Reafirmese del mismo modo el cargo de secretaría General de la Junta de Caciques en la región del Butahuillimapu.
- De igual forma se confirma como secretaría ejecutiva al programa *Monku Kūsoubkien*, con sede en la provincia de Osorno”. Y en punto 5º de las mismas Conclusiones: “Finalmente se deja constancia que el programa cultural huilliche *Monku Kūsoubkien*,

generándose además fuertes movilizaciones para recuperar tierras y oponerse a los remates de sus propiedades por cobro de impuestos.<sup>89</sup> El alero que dio la Iglesia católica fue muy importante en los primeros años.<sup>90</sup> También merece destacarse que desde 1981 los mapuches *huilliches* comienzan a participar en el movimiento indígena latinoamericano, cuyo centro es la autocomprensión de grupos indígenas como pueblos.

Todo lo anterior se expresa en los Memoriales. Así, en 1985, durante los tres primeros días de marzo, los caciques *huilliches* del Butahuillimapu se reunieron en Compu, isla de Chiloé. Los acuerdos alcanzados se publicaron bajo el título de «Tercer Congreso de Caciques Butahuillimapu».<sup>91</sup> El documento está organizado de la siguiente manera: una introducción, cuatro capítulos y conclusiones. Los capítulos son: el primero sobre los «derechos territoriales del pueblo mapuche-huilliche; el segundo, sobre «nuestros derechos culturales; el tercero,

---

esta facultado para realizar todo tipo de actividades promocionales, entoculturales, reuniones-jornadas y otras que las comunidades y/o la Junta de Caciques y el programa (Monku Kūsoubkien) así lo convengan”.

Estos roles asignados al Monku no son más que un reconocimiento a lo realizado por la organización durante los años anteriores en el seno del movimiento *mapuche-huilliche*. Otra dimensión que no puede dejar de mencionarse, para la década de 1970 y 1980, fue el cultivo de la música *huilliche* en los múltiples festivales folclóricos de la región (en especial los organizados por FREDER). Los miembros de los conjuntos que participaban en esos eventos formaban parte de las bandas musicales de los caciques. Y nuevamente en ese despliegue del universo del folclore *huilliche* debe destacarse la figura de Ponciano Rumián.

89- Véase el Boletín Mari-Mari Peñi N° 4, 1983, donde se denuncia que “Durante los últimos meses, varias comunidades nuestras han sido amenazadas con juicios de desalojo y querellas de usurpación por partes de winkas que dicen ser nuevos propietarios de nuestras tierras...De momento queremos que sepan que todas las comunidades afectadas defenderán hasta las últimas consecuencias su sagrado derecho a vivir y morir en la tierra...”.

90- Las primeras Juntas, las de 1983 y 1984, se llevaron a efecto en la Misión Rahue. El apoyo de Freder y de la Radio la Voz de la Costa son de gran relevancia.

91- En: Nüttram, Año I, 1985, págs. 5-10. El Primer y el Segundo Congreso corresponderían a los Memoriales de diciembre de 1983 (Misión Rahue) y de junio y septiembre de 1984 (Misión Rahue).

sobre la «estructura social del pueblo mapuche-huilliche» y el último, sobre la «incorporación de la mujer al movimiento mapuche-huilliche».

Uno podría pensar que la diferencia más substantiva entre este documento y el Memorial de 1936, es la ausencia de toda referencia al Tratado de Paz de 1793. No obstante, debemos señalar que esa ausencia es relativa, ya que, en el Memorial de 1983, la Junta de Caciques señalaba en su punto 1.2:

...solicitamos reconocimiento de este Parlamento de Paz, como documento memorial de nuestra historia y base fundamental de los principios de nuestro pueblo mapuche de BUTAHUILLIMAPU (las Grandes Tierras del Sur).

1.3. Por lo tanto, solicitamos a la actual Autoridad chilena, haga pleno reconocimiento de este Tratado, tal como se ha venido efectuando desde los inicios de la República. Por Consiguiente, tómesese razón y publíquese oficialmente.<sup>92</sup>

Una segunda referencia al Tratado es que el Memorial de 1985 fue leído y entregado por los caciques a las autoridades chilenas el 8 de septiembre del mismo año -1985- en la Plaza de Armas de Osorno, es decir, el día que se conmemoraba el Tratado de Paz. Lo nuevo en este punto, radica en que, en el seno de los cacicados el Tratado de 1793 comienza a recibir una

---

92- Este documento fue publicado en Perú (Lima) en la revista Pueblo Indio, Año 3, Nº 5, 1984. Fue enviado a la revista por Ponciano Rumián, director del programa Monku Kūsoubkien.

lectura crítica, que no estaba presente antes. Por ejemplo, en el Memorial de 1984 se afirma:

Con el paso del tiempo se ha respetado esta escritura, el acta de la primera Junta de Caciques y españoles y por lo cual acordaron aquellos entregar a éstos las tierras y ruinas de la ciudad de Osorno.

Pero la diferencia fundamental de los Memoriales de 1980 con los Memoriales de décadas anteriores es que no hay ninguna apelación a formar parte de una misma nación, en cambio se insiste, una y otra vez, en que ellos son un pueblo en el «contexto de la nacionalidad chilena», con sus propias tradiciones, sus valores y sus instituciones. Ya en el primer párrafo de la Introducción del Memorial de 1985 se señala:

Teniendo presente que el pueblo Mapuche-Huilliche existe, y es un pueblo con tradición e idiosincrasia dentro del contexto de la nacionalidad chilena, y que sus problemas territoriales socio-culturales se agudizan cada vez más, a causa de las distintas políticas implantadas por el Estado chileno para exterminar la existencia de este aguerrido y sufrido pueblo.

No sólo se afirma la existencia del pueblo huilliche, sino que además se denuncia que éste ha sufrido una situación etnocida por parte del Estado chileno («exterminar», es la expresión), a través de «distintas políticas» que socavan la base material, territorial, y socio-cultural del pueblo mapuche-huilliche.

En las conclusiones finales se vuelve sobre lo mismo, señalándose que “nuestro deseo de que la sociedad chile-

na, sus autoridades, a través de la historia, los presentes y venideros, nos reconozcan como mapuches: gente de tierra, la Ñuke Mapu, que a través de ella se genera nuestra forma de ser, siendo nuestra organización la base fundamental de nuestra existencia».

Esta exigencia de reconocimiento va a la par de la idea que la Junta General de Caciques es:

La Organización histórica del pueblo huilliche, organización social y política estructurada jerárquicamente y donde sus Lonkos Caciques son elegidos democráticamente dentro de sus Jurisdicciones o AIYAREWE, las que en su conjunto forman el gran territorio de la BUTAHUILLIMAPU. Nuestra organización y sus autoridades son los representantes de las 70.000 personas indígenas presentes en la Décima Región y son las encargadas de velar por la defensa de nuestro territorio, nuestra cultura y desarrollo”.

(MEMORIAL DE 1996).

## **CONCLUSIONES**

Hemos bosquejado algunas ideas en torno a los caciques huilliches, sus bases de sustentación y sus demandas como representantes del pueblo huilliche. La continuidad cacical a lo largo del siglo XX es un hecho al menos para Quilacahuín, San Juan de la Costa, Rahue-Cuinco y Riachuelo y desde los 80 para un conjunto cada vez mayor de cacicados que se aglutinan

en torno a la Junta General de Caciques de la Butahuillimapu. Dicha continuidad es sorprendente en comparación con las comunidades mapuches de la Araucanía, donde el cacicado fue reemplazado por organizaciones de reivindicación étnica. Probablemente este proceso se esté invirtiendo en los últimos años. En cualquier caso, es evidente la importancia política de los caciques dentro del mundo *huilliche*.

En segundo término, debe también destacarse la línea común que ha caracterizado, desde 1936 y hasta hace algunos años, a las demandas de los caciques en cuanto a la valoración del Tratado de Paz, de los títulos de comisario y de la primera legislación republicana. En este sentido, el referente principal de sustentación de la demanda *huilliche* ha sido la institucionalidad colonial o republicana temprana. Baste señalar que, en el caso de la Araucanía, sólo muy recientemente se ha comenzado a reivindicar los tratados coloniales con los españoles. Durante todo el siglo XX, las organizaciones mapuches del sector tomaron a las leyes de radicación como su referente central.

No obstante, ésta sería una historia muy diferente si las demandas de los caciques hubieran sido atendidas. Por el contrario, el Estado chileno no ha reconocido la validez de los tratados coloniales ni de los títulos de comisario (con la excepción de la ley actual). Menos aún ha derogado las leyes posteriores a 1852 o devuelto importantes segmentos territoriales a las comunidades *huilliches*. En este sentido, la historia de las luchas *huilliches* es aún más difícil que las de las comunidades mapuches con título de merced, ya que éstos eran instrumentos reconocidos por el Estado. Pero los esfuerzos de los caciques y de la Junta tampoco pueden considerarse fracasados. Han logrado revertir procesos aparentemente inevitables, como la

definitiva absorción de las propiedades indígenas en la propiedad agrícola o ganadera, eximirse del pago de contribuciones (por ciertos periodos al menos) y mantener una unidad interna sólida, que les ha permitido construir una demanda conjunta, a diferencia de las divisiones que han sido características de los movimientos mapuches de más al norte. Esta unidad incluso se fortaleció en los años 80 con la incorporación de los grupos *huilliches* de Chiloé. Y, en último término, pero no en orden de importancia, está la capacidad de congregar a su pueblo en torno a si e inclusive de reivindicar exitosamente la autodenominación de “*huilliches*”.

En las dos últimas décadas, los caciques han insistido muy explícitamente en ser reconocidos como pueblo, siendo ellos su máxima autoridad. Los caciques saben el arduo camino que tienen por delante, testigo de ello es su “Declaración Solemne”:

Juramos solemnemente controlar nuevamente nuestro destino y recuperar completa dignidad y el orgullo de ser Pueblo Indígena de Chile los Caciques y nuestra organización La junta General de Caciques hoy sigue existiendo con vida y fuerza, seguirá hasta cuando el mundo sea.<sup>93</sup>

---

93- Declaración Solemne Junta General de Caciques, 1991.

**ANEXO**

Cacicados que han patrocinado memoriales  
(ver notas a continuación)

	1894	1932a	1932b	1936	1937 <sup>II</sup>
San Pablo	X	X	X		
Quilacahuín	X	X	X	X	
San Juan de la Costa					
Rahue Cuinco	X		X	X	
Riachuelo – Río Negro		X		X	
Remehue <sup>VII</sup>	X				
Los Juncos			X		
Llifén, Lago Ranco					
Mafue				X	
Calcurrupe, L. Ranco <sup>VIII</sup>				X	
Lago Ranco					
Pitruico, L. Ranco					
Cheuquemo					
Cun Cun, Río Bueno					
Chan Chan					
Casma <sup>XI</sup>			X		
R. Ancay, P. Varas				X	
R. Nercón, La Chacra,				X	
Castro					
Chadmo					
Compu					
Incopulli, Chiloé					
Huapulli, Chiloé					

	1942	1948-1949	1961	1962	1963 <sup>III</sup>
San Pablo		X <sup>V</sup>	X	X	X
Quilacahuín	X		X		
San Juan de la Costa		X			
Rahue Cuinco	X		X	X	X
Riachuelo – Río Negro					
Remehue <sup>VII</sup>					
Los Juncos					
Llifén, Lago Ranco					
Mafue					
Calcurrupe, L. Ranco <sup>VIII</sup>					X
Lago Ranco	X		X		

Fütawillimapu

Pitruico, L. Ranco					X
Cheuquemo			X		
Cun Cun, Río Bueno			X	X	
Chan Chan			X		
Casma <sup>XI</sup>					
R. Ancay, P. Varas					
R. Nercón, La Chacra, Castro					
Chadmo			X		
Compu			X <sup>XII</sup>		
Incopulli, Chiloé					
Huapulli, Chiloé					

	1970- 1973 <sup>IV</sup>	1983	1984	1985	1996
San Pablo					
Quilacahuín		X	X	X	X
San Juan de la Costa		X	X <sup>VI</sup>	X	X
Rahue Cuinco		X	X	X	X
Riachuelo – Río Negro		X	X	X	X
Remehue <sup>VII</sup>					
Los Juncos					
Llifén, Lago Ranco					
Mafue					
Calcurrupe, L. Ranco <sup>VIII</sup>					
Lago Ranco			X <sup>IX</sup>		
Pitruico, L. Ranco			X <sup>X</sup>	X	X
Cheuquemo					
Cun Cun, Río Bueno					
Chan Chan					
Casma <sup>XI</sup>					

R. Ancay, P. Varas					
R. Nercón, La Chacra, Castro					
Chadmo					
Compu				X	
Incopulli, Chiloé			X		
Huapulli, Chiloé			X <sup>XIII</sup>		

## Notas

i A partir de estos memoriales podemos decir que los Cacicados más involucrados en su producción y “circulación” han sido Quilacahuin y Rahue-Cuinco, por otra parte, los Memoriales con mayor convocatoria han sido los de 1936, 1961, 1983, 1984, 1985 y 1996. Señalemos también que no todos los Cacicados han participado en los Memoriales, incluso algunos de ellos no lo han hecho hasta el día de hoy, como es el caso del Cacicado de Tringlo (Lago Ranco). A partir de la información de la prensa podemos decir que sabemos de numerosos Memoriales entregados a las autoridades por el Cacicado de San Juan de la Costa, para dar un ejemplo significativo, pero que lamentablemente desconocemos.

**ii** La Federación de Indios de Fütahuillimapu, organización creada por José del Carmen Loncochino Aliu y Pedro José Caniupán Lingai, presentó numerosos Memoriales, el primero fue en 1937, el cual pretendía que fueran firmados por los Caciques. Lo hemos puesto, además, porque ambos dirigentes estaban ligados a las actividades de los Caciques (José Caniupán fue el “jefe religioso” del Cacicado de San Pablo hasta los años 60).

**iii** Sabemos de otro Memorial para la década de 1960: en mayo de 1968 se realizó una “asamblea” de cerca de cinco mil huilliches y de 200 delegados huilliches de Valdivia, Osorno, Cautín y Llanquihue, con la participación de los Caciques de San Juan de la Costa (Mateo Pañil) y el de Rahue-Cuinco (Anselmo Epuayo). Según la información del diario La Prenda de Osorno, se iba a hacer un Memorial para ser enviado al Presidente de la República.

**iv** El Memorial es sólo un fragmento y donde no hay firmas. Es posible también que haya sido una convocatoria.

**v** Participa como “secretario intérprete” Pedro José Caniupán Lingai, que también lo era del Cacicado de San Pablo,

**vi** Firma como “rep”, el actual cacique de San Juan de la Costa, Arturo Camiao C.

**vii** Localidad ubicada a unos 4 kilómetros al norte de Osorno.

**viii** Las comunidades en torno al Lago Ranco tienen, al parecer, cierta “autonomía cacical”, ejemplo de ello es la se-

paración entre “Ranco”, Pitriuco, Tringlo e Isla Huapi, al lado norte, Llifén.

**ix** Como Cacique del Lago Ranco firma Gumercindo Calfulel Ancacura,

**x** Se trata del Cacique Leonardo Cuante L., “Cacique de Pitriuco”.

**xi** En el Memorial se nos dice sobre esta localidad y su Cacique: “José 2º Méndez Caulli, Cacique General y Secretario General de Caciques de reducción “La Huacha”, pueblo de Casma, Subdelegación de Frutillar, Departamento de Llanquihue, provincia de Chiloé”. De Casma es también Juan Fermín Lemuy, quien tendrá una enorme influencia en el fortalecimiento del Cacicado de Chiloé a mediados de los años 30.

**xii** Participa como Cacique José Santos Lincomán.

**xiii** Las personas de Chiloé que aparecen firmando el Memorial son Carlos Lincomán (Cacique Mayor Provisional de Chiloé), Adelfio Millán, como Cacique de la Comunidad Huaipulli y Estanislao Chiguay R., Cacique de la Comunidad Incopulli.

## **PERIÓDICOS Y REVISTAS**

### **Santiago**

La Federación Obrera, 1921-1922

Bandera Roja, 1932

La Nación, 1936

Nütram, 1985 y 1987

### **Loncoche**

El Republicano, 1921-1922

### **Valdivia**

El Correo, 9 de septiembre de 1951

### **San Jose de la Mariquina**

El Araucano, 1926-1933

### **Osorno**

La Voz de Osorno, 1893

El Progreso, 1908-1916

El Osorno, 1922

La Prensa, 1933-1977

Osorno, Año 2, N° 2, 1935

Senda, Año II, N° 5, julio de 1942

El Diario Austral, 1980-1988

*Mari-Mari Peñi*, 1983-1985

## **BIBLIOGRAFÍA**

ALCAMÁN, EUGENIO (1993). “Los mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional, 1750-1792”, en: Boletín N° 1, Museo Histórico Municipal de Osorno, I. Municipalidad de Osorno, Osorno.

- ◆ (1997) “Los mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas

políticas (1750-1792)”, en: Revista de Historia Indígena N° 2, Universidad de Chile, Santiago, págs. 29-75.

ÁLVAREZ-SANTULLANO, PILARY CONTRERAS, CONSTANTINO (1989). “Los huilliches y su sistema verbal (Estudio Introdutorio)”, en: Revista de Lingüística Teórica y Aplicada N° 27, Concepción, págs. 39-65.

◆ (1994) “Situación lingüística de los huilliches. Hablar nativo y castellano adoptado”, en: Fernández, Ana y Viegas, José (Coordinadores) Actas Segunda Jornada de Lingüística Aborigen, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, págs. 377 – 388.

◆ (1995) “Perfil del castellano hablado por huilliches”, en: Letras de Deusto, Vol. 25, N° 68, julio-septiembre, Universidad de Deusto, Bilbao, España, págs. 183-195.

SIN AUTOR (1926). Constitución de la Propiedad Austral. Algunos documentos relacionados con los primeros pobladores de Osorno, La Prensa, Osorno.

BENGOA, JOSÉ (1985). Historia del Pueblo Mapuche, Siglos XIX y XX, Eds. Sur, Santiago, 2da edición 1987.

◆ (1999a) Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX, Ed. Planeta, Santiago.

BLANCPAIN, JEAN PIERRE (1974). Les Allemands au Chili (1816-1945), Böhlau Verlag, Colonia, Alemania.

- ◆ (1985) *Los alemanes en Chile (1816-1945)*, Editorial Hachette, Santiago, 5ª edición 1989.
  
- CANTONI, WILSON (1978). “Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena”, en Unesco (Editor) *Raza y clase en la sociedad postcolonial*, Unesco, Paris, pp. 227-322.
  
- CASSIRER, ERNST (1945). “Kant and Rousseau”. En: Idem, *Rousseau, Kant and Goethe*, Harper, Torchbooks, Nueva York, 1963, págs. 1-60.
  
- ◆ (1946) *El mito del Estado*, F.C.E., México, 1947
  
- CASTILLO, EDUARDO (1983). “Informe sobre investigación histórico-legal de las tierras huilliches”. En: *Nütram*, Año IX, N° 34, 1993, Santiago, págs. 7-31.
  
- CATRILEO, MARIA (1992). “Tipos de discurso y texto en mapudungun”. En: *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* N° 5, Temuco, págs. 63-70.
  
- COLLETI, LUCIO (1969). “Rousseau, crítico de la sociedad civil”. En: *Ídem, Ideología y sociedad*, Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, Caracas, 1974, págs. 197-262.
  
- CONCHA, MARTÍN (sin fecha). *Una mirada a la identidad de los grupos huilliche de San Juan de la Costa*, Universidad Arcis, Documento de Trabajo N° 41, Santiago.

DE LA CALLE, F. JAVIER (1986). Los huilliches de Chiloé. La defensa de la tierra de unos indios chilenos, Tesis de Licenciatura, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid, Ms.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR (2000). “Los dilemas de la diversidad”. En: XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio (2 Tomos), Tomo II, Universidad de Chile-Universidad de Tarapacá, sin ciudad, sin fecha, págs. 1009-1020.

DONOSO, RICARDO Y VELASCO, FANOR (1928). La propiedad austral, leira, 2da edición, 1970.

FOERSTER, ROLF (1985). Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa, Ediciones Rehue, Santiago.

- ◆ (1998) “El tratado de paz de 1793. Una aproximación a la gramática de la memoria mapuche-huilliche”. En: Revista Austral de Ciencias Sociales N° 2, enero-agosto 1998, Universidad Austral de Chile, Valdivia, pp. 59 68.
- ◆ (2000) “La narro-poética huilliche y sus procesos de reetnificación. Una aproximación”. En: Martínez, José Luis (Editor) Los discursos sobre los otros, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, págs. 159 211.

FOERSTER, ROLF Y MONTECINO, SONIA (1988). Organizaciones, líderes y contiendas mapuches, 1900-1970, Ediciones CEM, Santiago.

FORNO, AMILCAR Y ÁLVAREZ-SANTULLANO, PILAR (1997).  
“Actitud y uso de la lengua nativa en dos comunidades  
huilliches de la Décima Región: una problemática  
antropológica”, (Valdivia, 1995) (2 Tomos), Colegio de  
Antropólogos de Chile, Santiago, 1997, págs. 482 490.

FRICK, GUILLERMO (1849). “Observaciones sobre la provincia  
de Valdivia, relativas al asunto de la colonización chilena  
de esos lugares”. En: Anales de la Universidad, Tomo  
VII, Santiago, 1850, pp. 96 108. Publicado también con  
el título: “Apuntes sobre la provincia de Valdivia”. En:  
El Araucano N° 1029, 12.12.1849, Santiago, pp. 1 5.

GOETZ, J.P Y LECOMPTE, M.D. (1984). Etnografía y diseño  
cualitativo en investigación educativa, Ediciones Mo-  
rata, Madrid, 1988.

GONZÁLEZ, HÉCTOR (1986). “Propiedad comunitaria o indi-  
vidual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche”. En:  
Nütram, Año II, N° 3, Santiago, págs. 7 -13.

GUARDA, GABRIEL (1971). La toma de Valdivia, Zig-Zag,  
Santiago.

(1973) La economía de Chile Austral antes de la colo-  
nización alemana (1645 1850), Universidad Austral de Chile,  
Valdivia.

HIPP, ROSWITHA (1995). “Proyecciones económicas de la  
reoblación de Osorno”. En: Anuario del Magister,

Escuela de Postgrado, Universidad de Chile, Santiago, pp. 127 – 142.

HOBBS, THOMAS (1651). *Leviatán*, FCE, México, 2 da edición en español, 1980.

HORKHEIMER, MAX (1930). “Los orígenes de la filosofía burguesa de la historia”. En: Ídem, *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, págs. 17-82.

LIENHARD, MARTIN (1993). “Nosotros hemos resuelto y mandamos”. *Textos indígenas destinados a los extraños (siglos XVIII y XIX)*”, en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIX, N° 38, Lima, págs. 173-184.

MACKENNA, JUAN (1811). “Carta a Bernardo O’higgins, 20 de febrero de 1811”. En: *Archivo Nacional, Archivo de Don Bernardo O’higgins*, Tomo I, Editorial Nascimento, Santiago, 1946.

MACPHERSON, C.B. (1962). *La teoría política del individualismo posesivo*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1979.

MEMORIAL (1936). *Memorial y documentos presentado por los Caciques Generales Mapuches del Buta Huillimapu a su Excelencia el Presidente de la Republica*, Imprenta el Imparcial, Santiago, 1937.

MOLINA, RAÚL (1987). *Historia del pueblo huilliche de Chiloé*, OPDECH, Castro.

- ◆ (1990) Territorio mapuche huilliche y legislación, Canelo de Nos, Santiago.
- ◆ (1992) “Los mecanismos de despojo del territorio mapuche-huilliche de Osorno”. En Orellana, Marcela y Muñoz, Juan Guillermo, Comunidades indígenas y su entorno, Universidad de Santiago, Santiago, 1992, pp. 23 44.

MOLINA, RAÚL Y CORREA, MARTÍN (1996). Territorios huilliches de Chiloe, CONADI, Santiago.

- ◆ (1998) Las tierras huilliches de San Juan de la Costa, CONADI, Santiago.

MOLINA, RAÚL Y RIVERA, RIGOBERTO (1986). Las organizaciones campesinas en Chile (Catastro, 1984), Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA), Documento de Trabajo N° 31, Santiago.

MORALES, LEÓNIDAS (2000). Cartas de petición. Chile 1973-1989, Planeta/Ariel, Santiago.

MUÑOZ MILLALONCO, MANUEL (1996). Las transformaciones del sistema de tenencia de la tierra y su impacto en la identidad étnica del pueblo huilliche de Chiloé, Tesis de Licenciatura de Antropología, Universidad Austral, Valdivia, 1996.

PHILLIPI, RUDOLF (1870). “Über die Indianer der Provinz Valdivia”. En: Deutsche Monatshefte für Chile, Año 12, marzo de 1931, Santiago, págs. 74 86.

RUIZ, JOSÉ IGNACIO (1996). Metodología de la investigación cualitativa, Universidad de Deusto, Bilbao.

RUMIÁN, PONCIANO (1987) “La organización huilliche”. En Nüttram N° 1, Año III, Santiago, págs. 23-30.

SAAVEDRA, CORNELIO (1870). Documentos relativos a la ocupación de Arauco, Imprenta La Libertad, Santiago.

SÁNCHEZ AGUILERA, VÍCTOR (1948). El pasado de Osorno, la gran ciudad del porvenir, Imprenta Cervantes, Osorno.

SCHWARZENBERG, JORGE (sin fecha). Historia de Osorno, MS, Osorno (disponible en la Biblioteca del Instituto Iberoamericano de Berlín, Berlín).

SPRADLEY, JAMES (1979). The ethnographic interview, Hartcourt, Estados Unidos.

◆ (1980) Participant observation, Hartcourt, Estados Unidos.

VERGARA, JORGE IVÁN (1991a). “La ocupación de las tierras huilliches y la violencia sobre el indígena, 1850-1930”, En: Nüttram, Año VII, N° 2, Santiago, 1991, pp. 29 50.

◆ (1991 b) La matanza de Forrahue y la ocupación de las tierras huilliches. Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1991.

- ◆ (1993) El proceso de ocupación del territorio huilliche, 1750-1930. Tesis de Magister en Sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago.
- ◆ (1998) La frontera étnica del Leviatan. El Estado y los mapuche-huilliches (Chile, siglos XVIII y XIX). Tesis de Doctorado en Sociología, Universidad Libre de Berlín, Berlín, MS.

VICUÑA MACKENNA, BENJAMÍN (1688). La guerra a muerte, Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires, 1972.

## RAHUINA

Juan Paulo Huirimilla Oyarzo

Hacia los bares de la warria  
Vuelven marinos con sombrero al ojo  
/manta y jeans  
Con *bandios* en la boca  
/y en la espalda un ojo  
Sólo así hablamos castilla:  
Vine aquí a parlamentar con la realidad  
Por eso espero que usted diga su romance:  
-Disque Wentriao subió la neblina al avión  
Ahí anda él en el sueño de los maestros  
Las casas de la otra gente  
Se llenaron de agua  
Subimos a los botes  
/y al cerro  
Desde entonces...  
Vuelvo a las cantinas del naufragio-





# KANILLO NÜTRAM

## KANILLO: NÜTRAM Y EPEU

Narradora: Sra. Hortensia Aucapán<sup>1</sup>

PILAR ÁLVAREZ-SANTULLANO

En la tradición narrativa de los mapuche dos tipos de formas discursivas son características: el *epeu* y el *nütram*. El relato que a continuación exponemos está narrado como un *nütram*, si nos atenemos a las diferencias hasta ahora establecidas por Salas<sup>2</sup>, según el cual el tipo de relato depende finalmente de la actitud del narrador (y el oyente) frente a lo narrado: el *epeu* (variante *epeo*) correspondería a un relato asumido como ficción, por ejemplo, cuentos de animales, mientras que en el *nütram* subyace una cosmovisión asumida por el narrador. Los *nütram* pueden ser relatados como un *epeu* cuando el narrador, aun siendo mapuche, se instala en una cosmovisión no-mapuche y no comparte la verdad de estos, verdad que debe ser entendida no en sentido histórico o fáctico, sino como una

---

1- Narración de Hortensia Aucapán, en Aleucapi, comuna de San Juan de la Costa, 30 de enero de 1998. Relato obtenido por dos de los autores del artículo, en Investigación Científica Número 1970431, financiada por CONICYT.

2- Vid. Salas, Adalberto: El Mapuche o Araucano, Editorial Mapfre, Madrid, pp. 216, 1992.

honda dimensión existencial en conexión con el ámbito de lo extra temporal y sagrado<sup>3</sup>.

La historia de Kanillo, relatada por Hortensia Aucapán, cuenta la aparición de este personaje que tiene connotaciones negativas y que en otros relatos daña las sementeras produciendo con ello el hambre en el pueblo mapuche, en oposición a Wenteyao o Wentriao, el ser benefactor del pueblo mapuche. La frase final del relato cierre de la narración contada en *chesungun*: *Kuyfuantü fey pikexuyngün pu mayor* “antes así contaban siempre los mayores” nos acerca más a la perspectiva del *nüttram* que a la del *epeu*.

En “La lógica del mito mapuche”, Carrasco presenta un esquema que resume los cuatro tiempos en que se manifiestan los acontecimientos narrados por la tradición mapuche. Desde lo más antiguo a lo más reciente se encuentran:

a) *rüme füttra kuiñi* o tiempo de los orígenes, en el cual se inscribe la creación del mundo y del hombre.

b) *doy füttra kuiñi* o tiempo de destrucciones y regeneraciones cósmicas y universales. Pasado muy remoto, por ejemplo, la historia de Trentren y Kaikai.

c) *füttra kuiñi* o tiempo de la historia humana. Pasado remoto y en el que los seres sobrenaturales, positivos o negativos, actúan sobre los hombres produciendo su transformación en seres idénticos a ellos.

---

3- Cfr. Carrasco Muñoz, Hugo: Sistema Mítico y Relato Oral Mapuche, en Estudios Filológicos, Vol. 20, pp. 85, 1985.

d) *kuiñi* o tiempo de la historia humana. Pasado. Tiempo en que los seres humanos se transforman en sobrenaturales al enfrentarse o encontrarse con seres sobrenaturales no determinados.

Sin embargo, por la incipiente consolidación de este último tipo de relato, Carrasco cree necesario considerar en forma conjunta estos dos últimos períodos temporales y las narraciones que en ellos se sitúan. Mientras en el *fütra kuiñi* predomina todavía la acción de los seres sobrenaturales en el mundo cotidiano, en los tiempos de *kuiñi* pareciera estar desarrollándose un nuevo tipo de relato, que se caracteriza por el extremado protagonismo del ser humano en cuya transformación (relativa, además) los seres sobrenaturales tienen una participación indirecta.

El *nütram* de Kanillo, se inicia con la fórmula *Kuyfyantü pingexuy* que lo sitúa en el tiempo de la historia humana, pero inscrito en el pasado remoto, puesto que sabemos por otros relatos Kanillo coexiste con *Wenteyao*, un hombre de edad ya mayor, que se encantó en las Rocas de Pucatrihue atraído por una *shumpall*, mujer sobrenatural que vive en el mar.

El relato de Hostensia Aucapán es también una muestra de una hablante *mapuche-huilliche* que revela un dominio ancestral de la lengua indígena, y aunque en algunos momentos acusa el olvido de expresiones propias del *chesungun*, es actualmente una de las personas que mejor lo habla en San Juan de la Costa.

La versión en castellano de la misma hablante mantiene el desarrollo básico del relato, ampliándolo incluso en algunos detalles, sin embargo, la narración adquiere un nuevo carácter discursivo que responde a la relación que se establece entre la narradora y sus oyentes, destinatarios que no comparten

el sustrato cultural *mapuche*. En este contexto la narradora omite la fórmula introductoria y relativiza el cierre del relato: `Decían los antiguos *po*. Así sería. Eso es lo que uno escucha no más...` frase que le permite asumir una perspectiva de menor compromiso étnico frente al relato, por lo que la narración en castellano se encuadraría más bien en un *epeu*, que en un *nüttram*.

### VERSIÓN DE KANILLO EN CHESUNGUN

A ver... *kuyfyantü pingefuy kiñe pu mongen ñefuy in kiñe püñen. Eytih püñen tremkelafuy, pichilekafuy. War rupay pu tripan, kiñe tripan, epu tripan, pichitse lopelekay pu trufken. Y ellos no sabían... kidu kimlay ñi chelmo ñepefuy ta mwenten püñen. Awla, dewma künün inmao iyalu wüñolo pu küdow akuy, mülelay tyenno.*

*Affingefuy, kimlay inngefol tse, afilefuy chi inmao Awla, kiñe antü pen amoyngen, tripaynge amoyngen, y kidu ... a ver, solo... llegaron callaitos ¿cómo...?*

*Pechuntuymün kiñe pichilotow ... en una rendija que miraron... y pichi püñen -pingenfuta wentra mülefuy.*

*Petu war ... que estaba colgando otra vez la olla po... petu elkafuy kodu war ... kulko ka...la canasta también.*

*Cuando kidu akoyngün konin pu ruka... entraron a la casa ... y pichitse war ka mülefuy pu trufken. Otra vez estaba arrinado ahí y ellos ya lo habían visto que estaba un tremendo hombre.*

*Awla ülku yngün ... kintuyngün kiñe mamül, tokituyngün.*

*Awla lefamoy püñen. Y leftripay pu rüpi.*

*Awla repente pen ... amotwan wüñolan ... «me voy a ir... no voy a volver nunca...» «Nunca» ¿cómo es...? Porque salió corriendo es que pa'l camino y cuando estaba en el camino es*

que gritó, es que dijo «me voy, no voy a volver nunca más». «No los voy a venir a ver nunca» -es que dijo.

*War küpalaymün es po... «nunca» ¿cómo es? ... No me acuerdo...-.*

*Uwe mülaymün -es que le dijo, que iban a estar solos ahí, botados, muertos y él no los iba a venir a ver nunca... porque habían tenido ese hijo y no habían tenido paciencia... Me tuvieron -es que le dijo- y no tuvieron paciencia conmigo...*

*Ta pelaymünla, inche pelan. Kimlan tienno*

*Kuyfiantü feypi mikefuy*

*Kuyfiantü feypi kefuyngün... feipi kefuyngün pu mayor...*

## **VERSIÓN DE KANILLO EN CASTELLANO**

Era un matrimonio que tenían un niño. Y ese niño no crecía. Estaba chiquitito todo el tiempo, chiquito, chiquitito no más.

Entonces ellos regañaban contra su hijo. Que decían:

–Este chico porqué no crecerá, no camina... ni una cosa.

Estaba arranado no más que a la orilla del fuego. En la casa... Y ellos salían. Ellos... el hombre era muy trabajador y salía con su mujer al trabajo. Dejaban qué comida hecha.

Cuando llegaban, no había nada. Ni una cosa, ni *miltrin*, ni comida... nada.

Entonces que decían ellos:

–¿Cómo será esto?

Colgaban qué su olla arriba, es que, en el soberado, o sea, en el techo de la casa. Ahí ya lo colgaban para que no le pase nada. Llegaban: ¡Lo mismo! ¡La olla vacía, el canasto vacío! Con *miltrin*... no había nada. Y cuando le daban que comer a Kanillo, Kanillo no comía po.

–¡Este será hijo del diablo!– es que dijo el hombre un día cuando se aburrió.

Cuando lo pillaron que estaba un tremendo hombre es que estaba parado, cuando llegaron ellos calladitos. Y ahí que fue que lo vieron po. ¡Se lo pescaron que a punta de a palos!

¡Utah!, Kanillo es que salió apretando po'. Si era viejo ya po'. Tenía cuántos años y no crecía po'. Estaba chiquitito no más.

Le dieron qué su paliza, miéchica. Y ahí se arrancó. Cuando se fue, que se fue al mar. Y dicen que ahí esta Kanillo po'. En el mar. Una piedra que hay grande ahí en Pucatrihue, dicen que ésa es la casa de Kanillo. Decían los antiguos po'. Así sería. Eso es lo que uno escucha no más. Ahí que se fue y nunca más lo vieron. Y fue el único hijo que ellos tuvieron, no tuvieron más hijos tampoco.

Y ése era el famoso Kanillo. Y eso... eso es lo que yo me acuerdo.

## TRADUCCIÓN DEL KANILLO

(efectuado en conjunto con la narradora)

*Kuyyantü –pingefuy– mülefuy* En tiempos antiguos -decían-

*kiñe pu mongen ñefuy in kiñe* que había un matrimonio que  
*püñen.* tenía un hijo.

*Eytih püñen tremkelafuy, pi-* Este hijo no crecía, seguía  
*chilekafuy* chico...

*War rupay pu tripan; kiñe tripan,* Pasaban los años; uno, dos años

<i>epu tripan, pichitse lopelekay pu trufken.</i>	pasaron, el chico pasaba arrastrado no más allá en la ceniza.
<i>Kidu kimlay ñi chelmo ñepéfuy ta mwenten püñen.</i>	Ni ellos mismos sabían porqué era así ese hijo.
<i>Awla, dewmaküniün inmaoiyalu,</i>	Entonces, ellos hacían harta comida
<i>wüñolo pu küdow, akuy, mülelay tyenno.</i>	para comer, volvían al trabajo, Llegaban, no había nada.
<i>Afinngéfuy, kimlay inngefoltse,</i>	Todo lo que habían comido, no sabían
<i>afilefuy chi inmao.</i>	quien había sido, se había terminado la comida.
<i>Awla, kiñe antü pen amoyngen, tripaynge amoyngen...</i>	Ahora, un día fueron a ver, salieron a ver...
<i>Pechuntuymün kiñe pichilotow...</i>	Miraron en una rendija chica...y
<i>y pichi püñen -pingen- futa wentru mülefuy.</i>	el niño -dijeron- estaba un Tremendo hombre.

<i>Petu war petu elkafuy kodu war</i>	Otra vez estaba todavía guardando
<i>kulko ka.</i>	la olla y el canasto también.
<i>Kichu akoyngün konin pu ruka. Y</i>	Ellos llegaron y entraron a la casa.
<i>pichitse war ka mülefuy pu</i>	Y el niño otra vez estaba en
<i>trufken.</i>	la ceniza.
<i>Awla ülkuyngün... kintuyngün</i>	Entonces se enojaron... buscaron
<i>kiñe mamül... tokituyngün.</i>	un palo... lo apalearon.
<i>Awla lefamoy püñen. Y leftripay</i>	Entonces se fue corriendo el hijo.
<i>pu rüpi.</i>	Y salió corriendo hacia el camino.
<i>Awla repente pen: amotwan</i>	Entonces de repente dijo: me voy
<i>wüñolan... war küpalaymün,</i> <i>Uwe</i>	y no vuelo... no voy a venir más.

mülaymün. Ta leaymünla, inche Van a estar solos. Uds. No me verán

pelan. Kimlan tyenno. yo no (los) veré. No sabré nada.

Kuyfiantü fey pikefuyngün. Antes así contaban.

Kuyfiantü fey pikefuyngün pu Antes así contaban los mayores...

## KANILLO, REVISIÓN DE CONTENIDO

Amilcar Forno

La historia de *Kanillo*, ser que se encuentra encantado (o prisionero) en una roca o pequeña colina en las márgenes de la desembocadura del río Choroy-Traiguen, sector costero de Pucatrihue, se enmarca junto con la historia del Abuelito *Wenteyao* dentro de un conjunto reducido de narraciones sagradas que pueden ser consideradas como las más representativas de las comunidades *huilliches* de San Juan de la Costa.

De acuerdo con distintas variantes recogidas de este *nütram*, *Kanillo* es un ser de encanto, hijo de un matrimonio, o bien, aparece de una manera poco definida en una familia que está compuesta por una pareja casi siempre de ancianos. Su nacimiento o adopción viene a suplir una carencia familiar, ya que sus padres no tienen otros hijos y en las comunidades rurales costeñas la economía familiar se apoya tradicionalmente en el trabajo cotidiano compartido, en el transcurso del cual se produce la enculturación o traspaso de los saberes (*Kimün*), valores y cosmovisión ancestral de padres a hijos.

*Kanillo* permanece, sin embargo, como un ente ajeno a su familia: no camina, no juega, no se mueve, ni siquiera crece, “pasa echado entre las cenizas” –al lado del *kütral*– convirtiéndose cada día más en un estorbo, anulando las expectativas familiares y no cumpliendo con las costumbres comunitarias *huilliches*.

Si bien, a primera vista, su ser (no crece incluso pasados varios años) y su hacer (no juega, no camina, no colabora) se caracterizan por la omisión, otras señales advierten a los padres que algo misterioso e inexplicable ocurre en su hogar: cada vez que salen al campo a trabajar –o cuando están durmien-

do- desaparecen grandes porciones de alimento, destinado precisamente a restaurar sus energías a la vuelta de la jornada laboral.

El encuentro de los padres con la real entidad de *Kanillo* – momento que en unas narraciones ocurre de manera accidental y en otras producto de la sospecha y puesta en práctica de un plan para descubrir la verdad de lo que ocurre en su hogar– es signado primero por el miedo a lo desconocido y a las consecuencias de lo que sus sentidos les indican.

En esta parte de la narrativa, *Kanillo* ya no solo manifiesta omisión en el ser y el hacer, si no que *actúa* contraviniendo lo natural, puesto que aparece ante sus padres en su condición de ser sobrenatural, como una criatura monstruosa que crece –se estira– para alcanzar la comida en los lugares más apartados de la vivienda familiar, y contraviniendo también lo cultural, puesto que devora los alimentos en vez de colaborar en su producción.

El pavor que esta visión produce en sus padres los paraliza y no saben en primera instancia que hacer. Este sentimiento de miedo y confusión es luego reemplazado por la ira hacia *Kanillo* (el que en ninguna de las narraciones muestra una actitud dócil o de arrepentimiento), se unen para encararlo, castigarlo (en algunos relatos golpeándolo con una vara) y lo expulsan de su hogar (en algunas versiones es él quien decide marcharse y advierte o amenaza a sus ancestros adoptivos). La narración de Hortensia Aucapan, como muchas otras, termina con este episodio. Existen, sin embargo, otros núcleos narrativos que pueden aparecer a veces como continuación de este relato o narrados de manera independiente. En ellos, *Kanillo*, liberado de todo contacto humano deriva entre las comunidades *hui-lliches* causando males, desastres, perjudicando las semente-

ras y causando hambruna y dolor. Se muestra como un ente sobrenatural capaz de producir plagas, traer enfermedades y descontrolar los poderes de la naturaleza. Personifica por tanto el mal, en oposición y equilibrio con *Wenteyao*, mediador esencial entre los *huilliches* costeros y *Ngenechen*.

No existe acuerdo o coincidencia narrativa sobre la forma en que se produce el encantamiento de *Kanillo* en el montículo o “Roca de *Kanillo*” de *Pucatrihue*. Por el contrario, aparecen versiones muy distintas y esta parte integra solo algunos relatos. Así, para algunos narradores los padres (o la comunidad, o unas *machis*) lo tiran al agua o lo encantan directamente en la roca. En otros relatos, bastante difundidos y de los que hemos tenido repetida noticia en terreno, es el propio *Abuelito Wenteyao* quien logra encantarlos, para que no haga más desastres ni destrozos, ofreciéndole a una de sus hijas como esposa, para atraparlo.

## **EL RELATO DEL KANILLO EN LA PERSPECTIVA MAPUCHE**

Anselmo Nuyado

La historia del Kanillo surge en un contexto mítico a través del *nütram* dando una señal, un signo claro de lo que representa este personaje para el futuro de los mapuches. La explicación es que el bien y el mal en la sociedad mapuche viven juntos, cuando alguien, un grupo, una persona transgrede o viola esas normas, aparece el mal. Por ejemplo, estas familias que fueron víctimas del Kanillo, probablemente no compartían con los demás, no cumplían con ir al *nguillatun* o con convenciones sociales.

La clave de la sociedad mapuche era lo colectivo y dentro de esa clave había ciertos códigos que las personas debían cumplir, como ciertas formas de convivencia orientadas a las amistades, la familia y la comunidad. Entre ellas era especialmente importante el compartir alimentos, lo que era un imperativo ético que no se podía soslayar. Si no se compartía, este animalito se comía todo lo necesario para el sustento familiar.

Uno de los valores sagrados, indelebles para la sociedad mapuche es compartir los alimentos porque para la sociedad mapuche la vida reside en torno a estos. De allí viene el respeto a la naturaleza, fuente de vida y recursos, a los mayores, en tanto son quienes saben cómo hay que obtener y cuidar los alimentos. De allí también que toda actividad social, cultural, laboral y religiosa gire en torno a este compartir, en el trabajo colectivo que es el *mingako*, en el rito del *nguillatun*. Para compartir alimentos había normas: el *fuchatü* o *wichatü*, norma imperativa que consistía en que cuando se cosechaba se tenía que compartir la cosecha con los hermanos. Si se iba al mar,

se tenía que compartir esos alimentos y si se transgredía esta norma, caía el Kanillo.

El Kanillo tiene un sentido terrorífico, pero al mismo tiempo normativo y de control. Actuar en contra de una norma ancestral significaba un castigo cruel e inmediato porque Kanillo se comía todo y dejaba en la privación total a la familia, incluso el castigo caía sobre toda la familia aunque hubiese sido un solo miembro de ella el trasgresor.

El *piam* es un supuesto mítico, los *piam* son relatos que se asumen como verdaderos –no como metáfora, sino como verdad que viene de tiempos muy antiguos– y en ese supuesto se inspiran todos los relatos, también el de Kanillo. Estos se inscriben en un tiempo antiguo: *Feichi antü* (En aquel tiempo...) o *Kuyfiantü* (o sea, antiguamente) y cada uno de estos comienzos continua con la frase *piñkefuy...* (se cuenta que, se dice que...) Todo este conjunto constituye la etnohistoria, para comprender y ubicar a las personas en las coordenadas del tiempo, para comprender el universo en todas sus dimensiones y para entender cómo se gobierna el universo y como los *peñi* y las *lamwen* pueden encauzar su destino.

Mi papa veía al *trutro Kanillo*: “*trupay na trutro kanillo*” decía cuando le caía un polvo o un pisón a los árboles, cuando estos se ponían amarillos y los árboles no daban frutos.

Aparte de que el Kanillo se comía la comida era un ser mitológico que con las rodillas pasaba a rozar los árboles y los secaba altiro. No solo se instalaba dentro de la casa, sino que también recorría las siembras, los árboles. El *kanillo* era el mal de la sociedad mapuche con el cual amenazaban a la gente. Los viejos en el *nguillatun*, en el *lepun* y el *ngellipun* (repartir las cosechas) decían: *molinnga konmuwatuya* ‘tenemos que

compartir lo que producimos' y el compartir no solo implicaba lo que se sembraba, sino que también lo que se recolectaba.

El *kanillo* fue un eslabón fundamental en la convivencia de los mapuches. Así como en la sociedad actual la acumulación de riquezas es hoy su base, en la sociedad mapuche era el compartir alimentos. El *fuchatü* era una ceremonia exclusivamente para compartir la comida, por eso los indios eran todos ricos o todos pobres. Esa convivencia se desarrollaba de la siguiente forma: por ejemplo, cuando mi padre con mi abuelo iban al mar, conseguían los alimentos que faltaban para ir al mar; el que tenía el bote, prestaba el bote; el que tenía tabaco, aportaba tabaco, etc. Se iban al mar y solían estar ocho días mariscando y traían todos los productos del mar, en La Barra del Río Bueno, y después cuando llegaban se armaba el *fuchatü*, hacían *kurantos*, *pullmai*, la comunidad traía pollos, papas, carne de cerdo, gansos y todos comían.

El *lepun* es una ceremonia para ahuyentar, corretear, prevenir y en esa época se hacía en otoño o invierno, porque es la época de las siembras, antes de sembrar se hacía el *lepun*. Actualmente se hace en cualquier época, ha perdido su función anterior. De esta forma se prevenía la aparición del *kanillo*. Una de las maneras de prevenir su aparición es a través de la organización de *lepun*, *nguillatun* y *fuchatü*. Una vez que había aparecido, la familia o comunidad lo ahuyentaba a punta de palos.

La familia es responsable del actuar de cada uno de sus miembros, un individuo no puede actuar por si solo porque sus acciones afectan a toda la familia, de allí la necesidad de la familia de tener siempre un diálogo permanente al interior basado en el respeto y entendimiento de todo el grupo.

## ÚL A MI HIJO QUE AÚN NO NACE

Juan Paulo Huirimilla Oyarzo

Mi hijo vive en un árbol de palabras  
Mudo como la mudez  
Con un pedazo de oro pintado  
En la cabeza  
Ver el espíritu que me sigue  
En el agua  
Tuyo ha sido el pájaro muerto  
En la vertiente  
Aquí te traemos la borrega y el loco  
Para mirar tu color  
Ha seguido a la flor azul  
En tu sueño  
Y ahora la veo junto a un caballo  
He oído tu lenguaje  
En la nube que viene hacia mí.



EL SABADO

¿SABEN LOS HOMBRÉS QUE QUIEREN LAS MUJERES?

EL MARCHANTE

UNITE PELADO



# EL LENGUAJE DE LA LUZ DEL SUR<sup>1</sup>

Alejandra Martínez

A: LAS MUJERES DE PURRAHUE

## RECORRIDO DE LUZ

En el largo y continuo hilo de los telares *williche* se va construyendo el color del sur. El color como la metáfora de la luz, aquella que ordena y orienta el espacio cotidiano y espiritual.

La *ruka* será también una expresión de este orden; entrará la vida por el oriente y la muerte transitaría por el poniente, es decir, un interior ordenado por una propuesta de luz, un recorrido continuo que también estará presente en el *kultrun*<sup>2</sup> y el *nguillatun*. “¡Y para qué queremos luz, si cuando a mí me velan lo que necesito son velas!”<sup>3</sup>

El sol de día, el fuego de noche, ésa es la luz que los *williche* conocen y a la que le dan forma en sus telares.

---

1- Este artículo forma parte del Proyecto FONDART 155.558 “El Recorrido de la memoria a través de los telares”. El análisis lingüístico del Proyecto, así como la revisión del léxico en *chesungun* de este artículo, están a cargo de Pilar Álvarez-Santullano.

2- Instrumento ceremonial de la rogativa *nguillatun*.

3- Testimonio dado por Juana Naicuan, Panguimapu, San Juan de la Costa.

La *ruka* está compuesta por dos partes: los dormitorios hacia el sur, y el estar hacia el norte, el que se iluminará desde la salida hasta la puesta de sol. En el centro se encuentra el *kültrawe*<sup>4</sup>, el que marcará el paso del tiempo: él, con grises y negros, irá tiñendo los interiores, y desde la distancia se hará presente por el humo que se abrirá camino por el *ollolunruka*<sup>5</sup>. Junto a él colgarán tiras de charqui, cholgas ahumadas o grasa. Así, alrededor de la luz y el calor, se desprenderán largas conversaciones con palabras sencillas, dando comienzo a su tradición, al despertar del quehacer *williche*.

Será una *ruka* que albergará nacimientos, sueños y muertes, todo parte del mismo presente. Será también el lugar de velatorio, desde ahí comenzarán los preparativos del viaje más largo, hacia la tierra del cielo: *wenumapu*. Se buscarán sus colores, sus estrellas y el sol, se adornará el camino con flores, todos buscarán atraer y reflejar la luz de nueva vida.

Dos lunas y tres soles dejarán huella en la tierra del *nguillatun*<sup>6</sup>, huella de rogativa que sigue el sonido del *kultrun*. Después, al anuncio del pitío se irán sumando las bandas con gente, traerán guitarras y banderas. En el *nguillatun* estará presente el mismo recorrido de luz, entrarán por el umbral de vida para saludar y ofrendar frente al *rewe*, saldrán mirando hacia Pukatriwe donde se encuentra el abuelito *Wenteyao*.

---

4- Fogón central en la *ruka*.

5- Abertura en el techo por donde sale el humo.

6- "Al acercarse a los cántaros de la chicha ritual, dan una vuelta, pero sin interrumpir su baile, así quedan mirando todos hacia la salida del sol". Testimonio del Lonco Pascual Coña, refiriéndose a la rogativa (1927) del libro Testimonio de un cacique mapuche. Pehuén editores 1995.

Las mujeres vestirán el *kupitun*<sup>7</sup> de color negro, y el *trariwue* de colores<sup>8</sup>; ambas prendas estarán en la disputa entre la no luz y la luz. La medida luminosa radica en que la fuerza del color no debe perderse en la imagen total de la mujer. Los hombres, a su vez, llevarán su mejor manta: tres franjas verticales son las que dibujarán su luz en un espacio que, además, de cubrirlo dirá quien es, razón por la cual la manta los acompañará de por vida.

## LOS CALDOS DE COLOR

Experiencia de vida y fuerza interior es lo que se materializa en los telares. Distintos colores, signos, texturas y tramas darán forma a los tejidos.

Bailará el huso en las manos de una mujer experta, de arriba abajo continuamente girará mientras sostiene la hebra que va apareciendo de una lana limpia que seguramente habrá lavado al igual que su madre en algún agua que corre en un riachuelo cercano.

Esta vez al amparo de la luna menguante se iniciará el proceso de teñido, donde la madre contará a su hija celosamente los secretos de su abuela. Habrá que contar con lo que se tiene, la familia, la tierra y el tiempo que se detendrá una vez comenzando el telar.

Un fogón a la intemperie o una cocina compartida entre distintas ollas donde el agua deberá hervir junto a hojas, raíces, musgos o cortezas no menos de treinta minutos, hasta

---

7- Vestido ceremonial de color negro, lleva adornos de colores en la terminación y en el cuello, bajo éste llevan una blusa de colores generalmente con dibujos de flores.

8- Faja de colores que usan las mujeres sobre el *kupitun*.

que suelte el tinte, para luego echar las madejas de lana que lentamente junto al hervor irán tomando color. Algunas mujeres contarán de un tiempo sin memoria, del color ausente, de aquella oveja que se escogía porque no era blanca, en aquel entonces era el color el que se cuidaba.

Hoy, se cubrirá toda la lana de un caldo que conciliará el pasado con el presente, y revolviendo constantemente para que el color del tejido entrelace lo cotidiano con lo espiritual. Todavía humeantes de calor se sacarán lana, corteza y hojas de la olla. Haciéndose parte del paisaje colgarán las madejas en cercos que dividen territorios invisibles. *Kalfü*, azul del cielo, el que comienza después de la tierra, el que no estará presente en los territorios del telar, dará lugar a otros colores, aunque no a cualquiera. Esta vez serán verdes de hojas, amarillos de flores, naranjos de tierra los que aparecerán después de destilar y secar. Se pondrá sal, vinagre o algún otro mordiente para fijar el color.

Será la mujer la que lave, hile, tiña, urda y teja la lana dándole vida al telar con franjas de distintos colores que llenarán el espacio de una manta o *makuñ*, de una faja o *trariwe*, de un cintillo o *trarilonko*, de un morral, mochila o alfombra.

## **COLOR DE VIDA Y MUERTE**

Los colores son fundamentalmente luz, tanto es así, que la cultura mapuche designa con el mismo término al color blanco y a la luz: *lüg*. Por otro lado, el término *küri* designa el color negro y la ausencia de luz, la oscuridad.<sup>9</sup>

---

9- El significado de los colores, Pedro Mege.

El negro está presente en las dos instancias de luz. Negro brillante; todo lo que brilla la refleja o la devuelve: si hay luz hay vida, simbolizará las fuerzas positivas, protegerá de los malos espíritus. Negro opaco, el que atrapa la luz y no la devuelve, está presente en la muerte, el luto o lo maligno.

El blanco es luz, la luz más clara, la más limpia, reflejo de los demás colores, lo que le da la condición de abundancia, vida. También en su simbolismo ha adquirido hoy un significado de paz o de tranquilidad.

Para algunas tejedoras *kalfü* será “el color prohibido”, con esta expresión se refiere al azul. De alguna manera la naturaleza se encargó que no fuera éste un tinte fácil de encontrar, contrariamente a su condición de abundancia en el agua y en el cielo. Quizá sea la lejanía la que le dé su origen, azul de la distancia, de espiritualidad, de contacto con la divinidad. El *witral*<sup>10</sup> que le dé lugar al *Kalfü* le dará un carácter espiritual de singularidad al *neker*<sup>11</sup>.

Aparecerá el *kalfü* en el cementerio de San Juan de la Costa, como una detención del paisaje de la vida; aquí es donde se conjugarán foras y colores de la vida espiritual, con fachadas, interiores, galerías o balaustros de casitas que se irán tiñendo con el *chod*, el *lüg* y el *kalfü*, colores que se irán alternando para mostrar la tierra del cielo.

*Chod* es parte de los colores del *wenumapu*, amarillo del sol, regalo de la luz, de vida, de fuerza, de calor y germinación para la gente de la tierra. Estará también al interior de la *ruka*, en el fuego y las manos de alguna tejedora, después de haber recogido flores de matico, de palguin o de aromos, pues con ellas se harán los tintes amarillos que cubran las hebras de lana.

---

10- Telar en mapuche.

11- Tejido en mapuche.

Kelü, color que se origina entre flores y fuegos, vidas y muertes, temperie de *kütralwe*, color de *kintrales* y *notros*; *kelü* rojo de sangre para *Lonkos* y hombres de fuerza. Distintos serán los colores de aquellas lanas que se cubran con tintes de la tierra, de la vegetación, del entorno y de la vida cotidiana: *karü*, verdes de hojas, *pelochods*<sup>12</sup>, naranjos de líquines o musgos; *kolü*, cafés de hojas o cortezas y, *kachi*, gris del robo<sup>13</sup> (tipo de greda) de algún estero cercano.

## **MAKUÑ HUELLA DE VIDA**

Como una línea continua que no detiene la mirada son los cerros que acompañar el acontecer de las familias *williche*, un recorrido sin fin será el *witral* que comenzará la hija que esté en edad de laborar. *Wiltralwe*, *kilwa*, *ñirewe* y *paranpawe* dejarán de ser palabras para convertirse en un telar que acoja en su tejido el recorrido de la memoria.

Su madre le entregó un telar a los doce años, y la dejó sola, ahora ella tenía que aprender a laboriar. A sus hijos les hizo la misma manta, los mismos dibujos, le gustaba verlos igual, decía que cuando estaban juntos parecía que estuvieran en un jardín...Y sus manos se hicieron laboriosas...Ahora (las mantas) las hacen llanas.<sup>14</sup>

---

12- Cfr. Pelo "ser claro" (Augusta, Fray Félix José de: Diccionario Araucano. Ediciones Cerro Manquihue, 1996, pp.168).

13- *Rolfü* (sustancia ferrosa negra que sirve para teñir de negro" (Augusta, op. cit. pp. 200).

14- Testimonio de su suegra contado por Margarita Muñoz, Huitrapulli, San Juan de la Costa.

Un campo labrado se verá en el telar, don del punto llano preparará la tierra dando comienzo al aprendizaje del tejido, *kelantraro*<sup>15</sup> la surcará formando melgas, y esperará germinar con el *pikunto*<sup>16</sup> o grano de trigo. “Si tiene buena mente”<sup>17</sup> mirará ahora hacia su interior dejando huella de vida en el telar. Tendrá que haber experimentado lo suficiente ara poder dar comienzo a un *makuñ* o manta, prenda que además de vestir hablará de quien la teje y de quien la lleva. Un diálogo entre su creadora, la mantera, y el hombre que viste la manta, que la adorna y al adornarlo explicita su ser. El diálogo comenzará cuando se escoja la oveja o la lana. El brillo y el color serán un signo de elegancia. Para los antiguos, el negro, color básico de toda *makuñ*, deberá brillar, alcanzar casi el azul, ser azulado *kalfünkei*, resplandor<sup>18</sup>. Resplandor que da presencia a quien la lleva, motivo de observación.

Cada *makuñ* tendrá su propia lectura, desde sus tres franjas que han sido cuidadosamente elaboradas, como un discurso secreto que se regala a quien la lleva, el *Ñimin*<sup>19</sup> será la huella de vida que va construyendo estas franjas o columnas con motivos o íconos de colores. Un juego de dibujos parecerá este discurso que necesita ser contado. El *ñimin* no llenará ni dividirá el espacio, estará sobre él, dándole tamaño, color y textura el tejido que ya tiene destino. Es aquí donde las tejedoras alcanzarán su mayor expresión, un diálogo entre su interior y su entorno.

---

15- Viene de la palabra *külen* “la cola, el rabo” y *trariün* amarrar, prender (también llamado peinecillo, punto que va intercalando colores en forma de líneas horizontales consecutivas en el telar).

16- Viene de la palabra *pükiñ* piquincar el telar (también llamado grano de trigo, punto que va armando una trama de celdillas circulares en el telar).

17- Expresión usada para decir que la tejedora es creativa.

18- Significado de los colores, Pedro Mege.

19- De *nümin*, dibujo de los tejidos. De aquí se origina *nümikan*, dibujar tejiendo.

Toda imagen que se crea tendrá un cálculo de composición, es decir, forma y color tendrán una relación estrecha en su significado.

El *witral* será el espacio que dará lugar al mundo de significantes y de materialidad, es así cuando se concluye la labor de tejer se comenzará a trabajar en la costura de dos piezas iguales que terminará en *chüña*<sup>20</sup> o *wachikao*<sup>21</sup>, luego sin olvidar la abertura del centro, se pondrán dos pequeñas corbatas en cada extremo del cuello de la manta. Se develará ahora a contraluz la densidad de la trama del tejido, el espesor y la calidad del hilado; ahora ella dejará correr el agua de lluvia y avanzar el viento.

Los flecos o *chuñai* de la manta aparecerán más tardíamente:

Al confeccionar una manta bonita se deja abajo y arriba del telar un pequeño trecho de urdiembre sin tejer. Serán flecos de la manta<sup>22</sup>, se dice de esta parte no tejida. Pero antiguamente no se conocían los flecos; sólo más tarde, poco a poco, se acostumbraban a hacerlos las tejedoras.<sup>23</sup>

Hoy, para algunos telares, el *ñimin* sigue siendo el dibujar tejiendo, color y forma, un modo de expresión o de exteriorizar la metáfora del sur, a pesar de las mantas llanos o lisas que parecieran no querer mostrar aquel espejo de vida, lo propio que tiene cada mujer o cada hombre, quien la hace o quien

---

20- Flecos.

21- Terminación que se le hace al tejido. Ver *wachi-n* “coger con trampa, achicar el tejido...” en Augusta pp. 243.

22- *Chiñai makuñ*: flecos de la manta, *Wachiñ-fü*: hilos gruesos, *wachiñ pinei*: asegurar la urdiembre. Del libro Testimonio de un cacique mapuche. Pehuén editores 1995.

23- Testimonio del Lonco Pascual Coña (1927) del libro Testimonio de un cacique mapuche. Pehuén editores 1995.

la lleva. Ya las manteras no hablarán en lengua<sup>24</sup>, algunas palabras quedarán en el olvido o encontrarán un significado nuevo como las mantas que se entregan cuando se vende. Podrá cambiar el destino del discurso, no su capacidad de expresión.

## **FÜTAWILLIMAPU TIERRA DE LAS TEJEDORAS DEL ÑIMIN**

Si bien es cierto que los *williche* eran una cultura ágrafa, no es difícil de entender que sus telares eran y siguen siendo un modo de expresión. Las mujeres recogerán la luz de su entorno, de su quehacer, de su vida interior y de su tradición. Los colores son la luz de San Juan de la Costa, del interior de sus viviendas, de su religiosidad, de sus creencias. Cada mujer dibujará su propio lenguaje, *el lenguaje de la luz del sur*.

En algún momento los telares recogían sólo los colores que les proporcionaban las ovejas, como si se hubiera perdido la tradición que por siglos se había instalado en la Fütawillimapu o grandes tierras del sur. Hoy, despierto el interés por las mismas artesanas, se retomará el color, encontrándonos con nuevas propuestas semánticas que nos hablan del paso del tiempo, de una cultura que cambia y se transforma. Es el recorrido de la memoria el que lleva consigo nuevas imágenes, incorporando la tradición, la oralidad y la vida cotidiana, pues al igual que en el pasado las tejedoras además de tejer deberán dedicarse a sus otros quehaceres, como la huerta y la familia.

Son telares en los cuales sus hilos no han dejado de cantarle a la vida, son aparte también de una esperanza que no quie-

---

24- Hablar en lengua es hablar en mapuche o *chesungun*.

re perderse en el tiempo. Así se manifiesta el color, dándole cabida a un espacio o campo en el cual van apareciendo el urdido, el tejido y el telar. Es en esta conjunción entre pasado y presente que se van formando dibujos, puntos y franjas, un espacio-tiempo en el cual no se define dónde comienza lo implícito y lo explícito; cada uno le dará su propia lectura, como una obra que se abre a un nuevo destino. Para algunas artesanas, un modo de exteriorizar su individualidad, de valorar su cultura y no perder su tradición, o bien, de tener presencia frente a un medio que tiende a lo global, y también, un modo de apoyo o sustento para la familia.

Nos anunciaremos con el pitío, así se sabrá de nuestra presencia en las tierras de las tejedoras del ñimin. Habrá que recorrer la tierra con los ojos cerrados para poder ver limpiamente. Sólo así, cuando nos detenemos para aprender y prendernos de lo que son nuestras imágenes, aparecerán aquellos secretos que la naturaleza sólo devela a quienes creen en ella. Signos y conceptos aparecerán como posibles propuestas de diseño, ahora abiertas por el pueblo williche. ¿O quizás sea el latido del corazón el que traduce el kultrun?, no habrá que buscar respuesta a todo, habrá que confiar en la fortuna.

### **Materiales de un telar**

Los materiales necesarios para emprender el trabajo textil se pueden clasificar en dos grupos. Por una parte, aquellos elementos que permiten construir el telar y, por otra, las herramientas que se deben usar en el tejido de la trama.

### **Para construir el telar**

Witralwe son dos varas verticales, de 2,5 a 3,0 mts. De largo por 3" a 4" pulgadas de diámetro. Se puede usar linge, walle u otra

madera nativa, sin quitarle la corteza, pues de esta manera no se correrán las amarras.

**Kilwa** son dos varas horizontales, de 1,5 mts por 3 pulgadas de diámetro. También de *linge*, *walle* u otra madera nativa. Se amarrarán con *witralwe* formando un rectángulo o marco.

**Torzales** son cuatro cordeles de *ñocha* trenzada que se utilizarán para amarrar los *witralwe* a las *kilwa*. El largo de estas amarras será el necesario para que este marco quede firme y seguro.

**La vara de cruzadilla**, es una vara horizontal de 1,5 mts. de largo por una pulgada de diámetro. Puede ser de *luma*, *koliwe* o *walle*.

**Trasewitralwe** son dos varas horizontales largas y delgadas, del mismo largo que los *witralwe*, pero de 1, 5 pulgadas de diámetro y pueden ser de *luma*, *walle* o *koliwe*. Se usan para darle tensión al *tonon*.

**Tonon** es una vara horizontal similar a la cruzadilla de 1,5 mts. de largo, aunque su función es diferente como se verá más adelante.

### **Materiales para tejer la trama**

**Cañuela** es la vara de coligue aguzada en ambos extremos, de 40 a 50 cms de largo. Se usa para enrollar la lana con la cual se teje la lana.

**Ñirehue** es una especie de paleta de madera dura y pesada con forma de hoja de cuchillo. Sirve para golpear la trama mientras se teje, de manera de darle firmeza al tejido. El largo de ésta

depende del ancho de la pieza que se quiere tejer. Antiguamente eran de huesos de ballena que encontraban en la costa.

**Paranpawe** es una tabla de superficie muy suave (comúnmente de alerce). Se usa para separar las hebras del urdido. De 1,2 mts de largo por 10 cm de ancho.

**Varita de koliwe**, luma o sauce a la cual se le saca punta en los extremos. Se usa para mantener estirado el tejido y su medida depende del ancho de éste.

### **Armado del wital**

Se utilizarán materiales o varas nativas fáciles de encontrar y de bajo costo.

Se pondrán los *witalhue* inclinados y separados por 1, 3 mts aproximadamente entre sí, luego se tomarán las *kilwa*, varas que irán en forma vertical armando un rectángulo. Se amarrarán en cada esquina con los torzales de ñocha a una altura de acuerdo a quien tejerá (de 20 a 30 cms. aproximadamente del suelo).

Es importante que las amarras queden firmes, lo que permitirá tener un urdido tenso.

La quinta vara que se pondrá será la vara de cruzadilla en forma horizontal, a unos 30 cms. de la *kilwa* inferior. Una vez hecha esta estructura se podrá dar comienzo al urdido.

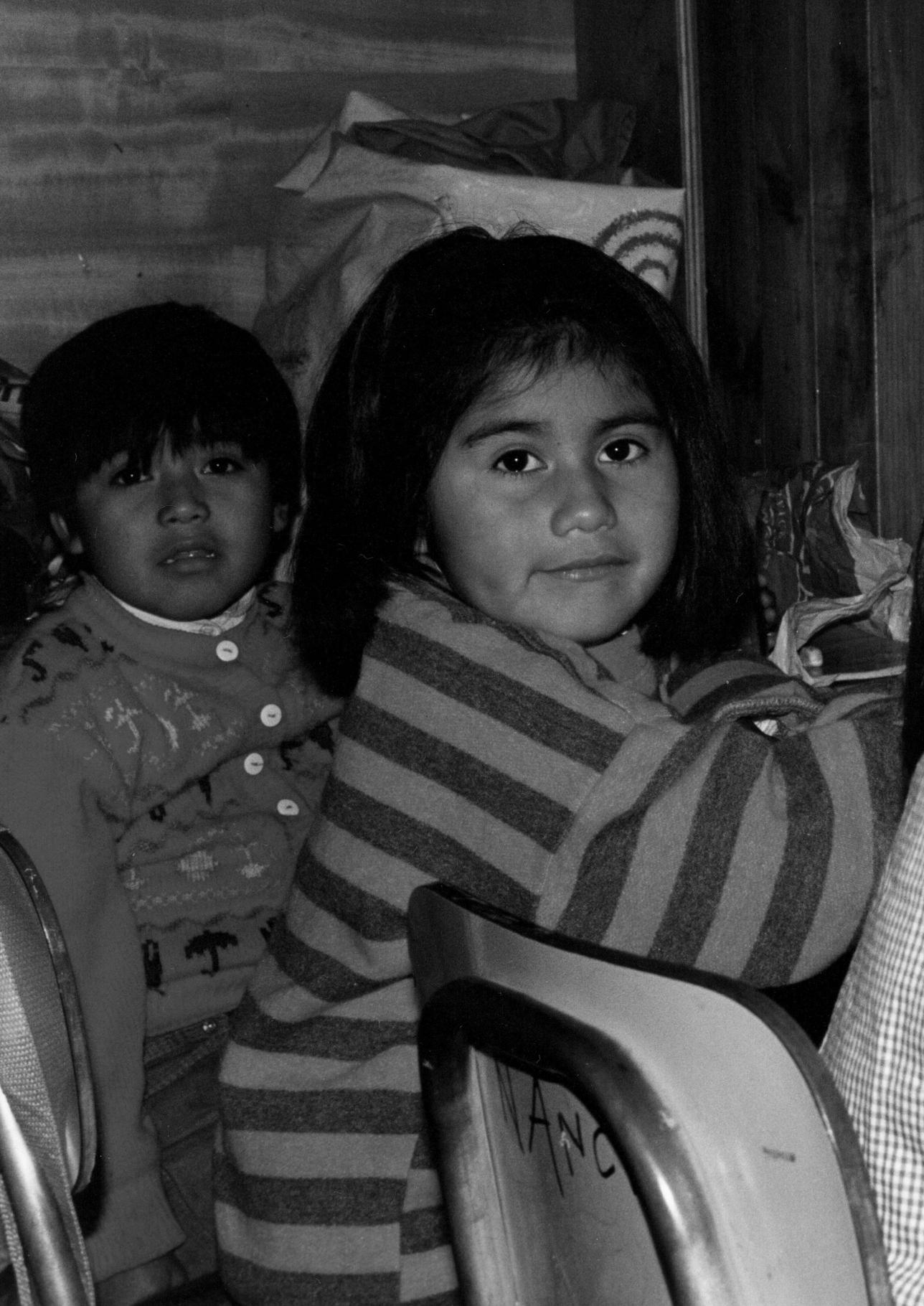
## POÉTICA

Juan Paulo Huirimilla Oyarzo

Oh! Lector! Mi objeto de estudio  
El más occidental del laberinto  
Corrige esa baba tan espumosa  
Porque la poesía es un largometraje verde  
De películas de Cowboy  
Y tú eres el indio que nunca alcanzará  
La diligencia  
Porque John Wayne te ha puesto el rifle  
Entre los dientes  
Y el cuchillo del cara pálida está muy escondido en esta es-  
critura  
Oh! Mi lector! Enemigo  
Corre el reloj a tu izquierda  
Las entrañas se te llenas de sangre







## **ESCRITURAS ETNOCULTURALES: ¿ESCRIBIR CON O CONTRA EL OTRO?**

**(en torno a la poesía chilena etnocultural  
en la Xa. Región de los lagos)**

Sergio Mansilla Torres

Tal vez uno de los hechos más significativos de la poesía chilena de los últimos 20 años es la emergencia de la así llamada “poesía etnocultural”<sup>1</sup>, escrita principalmente por autores de origen indígena o indígena-mestizo y también, aunque en menor número por autores de origen hispánico, germánico o de otras etnias de raíz europea (hablo de origen en un sentido racial y cultural a la vez). Si por “poesía etnocultural” entendemos un tipo de escritura poética que pone en el primer plano de su sistema de referencias problemas relativos a choques y/o cruces culturales, llevando a que el lector adquiera, a partir del texto, una cierta experiencia de realidad en relación con las aporías y desgarros del sujeto enfrentado a la extrañeza del otro, tendríamos que reconocer que de ninguna manera

---

1- El concepto de “poesía etnocultural” lo tomo de los estudios del profesor Iván Carrasco Muñoz, de la Universidad Austral de Chile, Valdivia, quien ha desarrollado extensas investigaciones principalmente sobre poetas mapuches de la zona de la Araucanía (Temuco y área circundante). Remito a sus artículos “Metalenguas de la poesía etnocultural de Chile” I y II, en *Estudios Filológicos* 28 (1993) y 29 (1994) respectivamente. Para tener una visión más general de la poesía etnocultural en el escenario de la poesía chilena actual, remito a “Las voces étnicas en la poesía chilena actual”, *Revista Chilena de Literatura* 47 (1995): 57-70, “Tendencias de la poesía chilena en el siglo XX”, *Anales de la Literatura Hispanoamericana* 28 (1999): 157-169, y “Poesía etnocultural en Chile”, *Pluvial* 1 (2000): 33-39, todos artículos de Iván Carrasco.

la poesía etnocultural chilena es sólo de los últimos 20 años. Textos de esta índole hallamos en Pablo Neruda, Gabriela Mistral, Pablo de Rohka, Luis Vulliamy, Jorge Tellier, Nicanor Parra, entre otros, todos autores que se consolidaron como tales entre 1920 y 1960.

¿Qué es entonces lo nuevo en el ámbito de las escrituras etnoculturales a partir de fines de la década del 70 y del siglo pasado? Responder en extenso a esta pregunta daría para un estudio especializado de largo aliento, cosa que estamos muy lejos de pretender en esta oportunidad. Digamos -sólo a modo de mínima información (y pensando más bien en un público no conocedor de la poesía chilena más reciente)- que lo nuevo radica en lo siguiente: la poesía etnocultural no se reduce sólo a unos cuantos libros que se refiere a sujetos atravesados por problemas de (inter) culturalidad, si no que el sujeto enunciante mismo se construye como conciencia sabedora de su condición etnocultural y que hace de dicha condición una estrategia de resistencia contra la dominación neocolonial en el aquí y ahora, por un lado, y como dispositivo de relectura de la historia, por otra, en orden a proponer no sólo una nueva interpretación del relato histórico si no sobre todo, una nueva manera de recordar y de construir imágenes de futuro. Esto en el marco de un escenario sociopolítico caracterizado por un severo desdibujamiento de los grandes referentes de izquierda y de derecha que en Chile estuvieron muy claros hasta 1973 (desde los años 20) y su reemplazo por una atmósfera ideológica más caótica, pero más proclive a la emergencia de imágenes identificatorias construidas desde la singularidad de grupos étnicos, sexuales, sociales, etc. Así por ejemplo, el proceso de reivindicación cultural y política que por estos días están llevando adelante las comunidades mapuches (y mapuche huilliches) del sur de

Chile (desde Concepción a Chiloé) no se inscribe, como se solía hacer hasta 1973, en el marco de un conflicto entre izquierda y derecha o entre socialismo y capitalismo: es un conflicto que supera largamente esta dicotomía, y los poetas de origen mapuche son quienes más lejos han llevado la complejización de lo etnocultural hasta convertirlo, de hecho, en una metafísica del ser (un depurado ejemplo de esto lo constituye la poesía de Elicura Chihuailaf, el poeta mapuche, residente en Temuco, más conocido y reconocido actualmente en Chile).

En ensayo que viene a continuación no lo he programado como estudio o exposición panorámica de obras y autores mapuche-huilliche del sur de Chile. Me interesa proponer apenas una reflexión (provisional) del orden cultural y epistemológico teniendo como horizonte de referencia a cinco autores recientes, todos vivos, excepto Lincomán-nacidos y formados en lo que en Chile se conoce como la Xa. Región de Los Lagos<sup>2</sup> y que, de una manera u otra, escriben desde y para una conciencia etnocultural de las cosas y del mundo. Genéricamente me referiré a los siguientes libros: *Karra Maw'n*, de Clemente Riedemann. Valdivia: Alborada, 1984; *Ceremonias*, de Jaime Luis Huenún. Santiago: Editorial Universidad de Santiago:1999; *Pulotre. Testimonios de una comunidad huilliche (1900-1950)*, de Bernardo Colipán Filgueira. Santiago: Editorial Universidad de Santiago, 1999; *Poesía y cuento*, de José Santos Lincomán. Chonchi: Oficina Promotora del

---

2- Chile está dividido en 12 regiones, cada una de las cuales comprende varias provincias, más la región metropolitana que incluye Santiago y zonas adyacentes. La Xa región comprende las provincias de Valdivia, Osorno, Llanquihue, Chiloé y Palena (66,997,7 kms<sup>2</sup>), con una población de 953,330 habitantes. La región tiene un alto porcentaje de población rural, alrededor del 60,5% (datos tomados del Atlas de Chile, regionalizado, Santiago: Zig-Zag, 1992, año del último censo). Geográficamente las regiones XI y XII están en el extremo sur del territorio chileno continental; pero se las conoce como zona austral (y no zona sur).

Desarrollo Chilote (OPDECH), 1990, y Sueño de mujer (Zomo Pewma), de Faumelisa Febe Manquepillan Calfuleo. Osorno: CONADI Xa. región, s/f (2000).

Cierro la reflexión con una breve muestra de textos extraídos de estos libros.

Clemente Riedemann, en su poema alegórico “*Shalamankatún*”, pone en evidencia el viejo e insoluble conflicto que se suscita cuando entran en contacto la cultura occidental-cristiana y las culturas autóctonas no occidentales: conflicto que arranca de la intolerancia y soberbia occidental y del consecuente establecimiento de relaciones de dominación colonial<sup>3</sup>. Las culturas autóctonas americanas, movidas, aparentemente al menos, por rituales, valores y prácticas que distan radicalmente del racionalismo instrumental con arreglo a fines-racionalismo represivo, por lo mismopropio de la cultura judeo-cristiana, digo, las culturas autóctonas se han visto profundamente avasalladas por el contacto con el mundo occidental a tal punto que muchas de ellas han llegado a desaparecer (por la vía del exterminio físico, por ejemplo, o la del aniquilamiento del idioma y las costumbres). El poema “*Shalamankatún*” se estructura precisamente como un contrapunto de visiones, propias unas de la etnia mapuche y propias otras del conquistador occidental europeo, en relación con la tierra, la divinidad, en general con el sentido de lo que significa ser pueblo-nación en la historia. Los 5 monólogos líricos de los hablantes de una y otra etnia, entre los cuales no existe coincidencia en absoluta, ilustran muy bien lo que históricamente ha sido la relación

---

3- “*Shalamankatún*” en *Karra Maw’n*, p. 37-42. “*Shalamankatún*” es una voz mapuche que se refiere a la acción de parlamentar, hablar con el otro cara a cara para intentar llegar a un acuerdo estratégico. “*Karra Maw’n*” (lugar de la lluvia), es el topónimo indígena para lo que hoy es la ciudad de Valdivia y su área aledaña.

entre occidente y las culturas originarias: una historia de desencuentros, un diálogo de sordos, mutuas incomprendimientos y, sobre todo, una vergonzosa victimización de las culturas originarias. Es esto lo que el poema de Riedemann sugiere, haciéndose así eco de la historia de la conquista y colonización caracterizada porque los puentes entre europeos y nativos aparecen casi siempre cortados, aun en el caso de piadosos esfuerzos salvíficos de sacerdotes y etnógrafos quienes, para desgracia de sus proyectos de protección a las víctimas de los genocidios, no llegan a salir de sus propios círculos etnocéntricos en materias de moral o religión.

En rigor, “*Shalamankatún*” es la expresión concreta de un proyecto poético a través del cual el sujeto lírico busca no sólo hablar por los que no tienen voz-de otro modo, tal gesto, en los años 80 chilenos, habría devenido insostenible anacronismo nerudianosino, sobre todo, hacer de su proferimiento un espacio textual polifónico y democrático en la medida en que dominados y dominadores pudiesen hablar (en realidad, simular que hablan) en una especie de foro en el que se debatirá el sentido y naturaleza de la memoria histórica. *Karra Maw’n* insinúa este camino ético-político para avanzar una cierta reescritura de la historia de Chile, aunque, hablando con propiedad, el libro no llega demasiado lejos. Al fin de cuentas, la visión romántico-paradisíaca del pasado prehispánico que el libro sustenta, la necesidad de afirmar un mensaje ideológico favorable a las víctimas indígenas y, a la vez, de reivindicar en alguna medida, a la etnia alemana comúnmente vista como uno de los sectores de la sociedad chilena que más daño ha causado a los indígenas<sup>4</sup> son tópicos ideológicos que están en

---

4- En el sur de Chile, entre 1890-1940 aproximadamente, se forman las grandes haciendas agrícolas y ganaderas en áreas que hasta la así llamada Pacificación de la

el libro y que hacen que éste, más allá de sus notables aciertos estéticos, quede anclado en una forma de ver los asuntos interculturales caracterizada porque todavía no se libera de la clásica oposición “nosotros” v/s “otros” y que delata un dualismo simétrico.<sup>5</sup> Tal dualidad es, en rigor, el mecanismo retórico de legitimación de la mirada occidental-cristiana sobre los “otros” -es decir, sobre los bárbaros o salvajes- y por lo mismo, es a la vez estrategia discursiva de inteligibilización y regulación del conflicto por parte de las narrativas colonizadoras. En *Karra Maw'n*, sin embargo, tal dualidad es tratada como la condición de posibilidad para dar paso a un proceso emancipatorio de ella misma por la vía del análisis y desmontaje en los términos de la endémica relación de violencia entre “huincas” (europeos-chilenos) e indígenas.<sup>6</sup>

Esta última visión viene a poner en el centro del debate una cuestión que considero crucial a la hora de indagar en el sentido de las escrituras etnoculturales: si la poesía etnocultural es una escritura que, en el terreno de lo poético, tiene como

---

Araucanía (iniciada en los años 60 del siglo XIX y continuada en la década 80 del mismo siglo) eran parte del territorio indígena que abarcaba de Concepción a Llanquihue. Los métodos usados para que la tierra cambie de dueño no siempre fueron pacíficos (e.g. matanza de Forrahue, en Osorno, en 1912) ni legales. Los mayores beneficiados resultaron ser no los colonos alemanes mismos venidos de Alemania, sino sus descendientes de primer y segunda generación quienes, de hecho, introdujeron la agricultura moderna en el Sur de Chile. De ahí la tendencia a ver a los colonos alemanes como usurpadores de tierras indígenas, trasvasijando, a menudo, esta caracterización a los actuales descendientes de alemanes que, como es obvio, no tienen responsabilidad efectiva alguna por lo que hayan hecho sus antepasados.

5- Me he referido en extenso a la poesía de Clemente Riedemann, y en particular a *Karra Maw'n* en “Clemente Riedemann: deseo de una historia y de un lenguaje vedados”. *Estudios Filológicos* 31, Universidad Austral de Chile, 1996: 57-74. También en “Poesía chilena en el sur de Chile (1075-1990). Clemente Riedemann y la textualización de la temporalidad histórica”. *Revista Chilena de Literatura* 48, Universidad de Chile, 1996: 39-63.

6- “Huinca”: expresión mapuche para referirse, en general, a quienes no son indígenas y tienen piel blanca. En un sentido más restringido, “huinca” alude, despectivamente, al blanco opresor chileno.

uno de sus objetivos liberar a sus lectores de las ignorancias y prejuicios que favorecen y/o han favorecido actitudes y visiones colonialistas de dominación, cabe preguntarse ¿desde que lógica acontece (o debería acontecer) esta liberación? ¿Confrontando al “nosotros” con los “otros”? ¿Tiene, en suma, todavía sentido mantener la oposición entre occidentales y los no occidentales por la vía de la confrontación discursiva entre dos bandos? O bien ¿habría que hacer un esfuerzo por romper el dualismo cultural y ensayar -en el exacto sentido de la expresión- nuevas representaciones, más móviles, más inestables más vaciadas de raíces, pero más llenas de potencialidades identitarias para ser/comprender la cambiante modernidad planetaria? No debemos olvidar que el tradicional discurso que separa tajantemente víctimas de victimarios en el devenir histórico de los genocidios etnoculturales no sólo afecta y eventualmente favorece a la cultura dominante (remachando, p.e., su sentido de superioridad y justificando, de paso, el atropello histórico a los derechos humanos de los pueblos originarios), si no que afecta también, y en un sentido que puede ser muy negativo, a los propios pueblos originarios.

Estos últimos, al hacer suyo el discurso demonizador del otro, afirmar una suerte de etnocentrismo victimizado que se vuelve obstáculo para la comprensión de sí mismos, remachando hasta la saciedad la condición de víctimas de la violencia del otro, reduciendo, por lo tanto, el campo de la imaginación utópica a una satanización del otro y a una consiguiente idealización de lo “propio”. Convengamos, no obstante, que la oposición “indígena” vs. “occidental” no la podemos eliminar sin más, pues ella dibuja un mapa básico de inteligibilidad de la conquista, colonia y postcolonial, y –quizás lo más importante- porque siendo una estrategia retórica de las narrativas imperiales para

regular el conflicto ideológico que ellas mismas suscitan en sus representaciones textuales del otro, tal oposición necesita ser mantenida para deconstruirla y poner en evidencia sus efectos reductores para la realidad. Convengamos, asimismo, que si hay algo que caracteriza a la poesía moderna en el ámbito de la construcción de significados es su tendencia a forzar -con más o menos éxito según el caso- los límites de inteligibilidad dados y a crear nuevas maneras de ver las cosas, a veces en abierto conflicto con maneras preexistentes, a veces negociando con ellas para, en todo caso, hacer emerger nuevas imágenes de inteligibilidad, nuevas posibilidades de conceptualización del mundo. La literatura, en este ámbito, puede concebirse como el más avanzado laboratorio de ensayos representacionales que buscan hacer sentido sobre situaciones humanas en la historia, sea que ésta se entienda como un devenir estructural y/o sistémico o como simple cadena de acontecimientos “menores” propios de la vida cotidiana.

Desde una perspectiva analítica “huinca”, como la que se dibuja en estas notas, estamos tentados a pensar que los poetas de las etnias originarias escribirían instalados en la otredad de la cultura occidental cristiana y que son (o tendría que ser) las voces públicas, representantes de su comunidad, que superan el muro de la marginación y el silencio; son (o parecerían ser), pues, la vanguardia del “lenguajear” de la tribu ante el Imperio. Impresión ésta que se refuerza por la frecuente publicación de textos escritos en castellano y en *mapudungun*, lo que evidencia un (legítimo y necesario) empeño por escribir desde la otra orilla cultural y a favor de la identidad subalterna amenazada. Cabe aquí, sin embargo, la ya clásica pregunta de

Gayatri Spivak: ¿puede hablar el subalterno?<sup>7</sup> La respuesta tajantemente negativa de Spivak cobra sentido si se considera que los poetas indígenas (o mestizos) son intelectuales no sólo de sus comunidades o etnias sino, sobre todo, de la sociedad chilena (y por extensión del mundo latinoamericano-hispánico). Sólo que la presencia pública de tales autores es, sin duda, un indicador de lo que podríamos llamar proceso de modernización semiótica de Chile, en tanto la existencia de poesía producida por autores de origen indígena y la incorporación de ésta a la institucionalidad literaria global forma parte de un cambio ideológico simbólico en curso de la identidad del estado-nación llamado Chile. Hablamos, sin embargo, de personas que han tenido acceso a la escritura que poseen conocimientos especializados que les permite producir un tipo específico de textos: textos escritos que conforman poesía en un sentido que podríamos llamar moderno tanto por sus condiciones de producción y/o por la naturaleza crítica de sus significados. Que una parte de las fuentes de dicho conocimiento y de las experiencias de vida necesarias para poder decir algo de valor intersubjetivo la hallemos en el seno de la cultura indígena subalterna de la cual el autor(a) forma parte no la exime del hecho de que es un privilegiado(a), un sujeto que está lejos por encima de quienes, por una razón y otra, están privados de la capacidad para producir discursos públicos de carácter estético-literario, discursos que como sabemos, no sólo hablan

---

7- Gayatri Spivak. "Can the Subaltern Speak?", Cary Nelson y Lawrence Grossber, eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1988:271-313. Spivak entiende "subalterno" como "pueblo" en el sentido populista del concepto, vale decir, aquella colectividad presuntamente incapaz de construir por sí misma su propio destino histórico (por falta de madurez, p.e) y que debe ser tutelada y conducida por el Padre o Jefe que sí sabe qué hacer y cómo. En este ensayo, uso "subalterno" en el sentido de quien se halla en una posición inferior de poder en relación con otro(s) que posee un poder de decisión mayor.

de una cierta identidad preexistente sino que la construyen, la genera, la modelan gracias a los imaginarios textuales. El poeta, en este sentido, está lejos de reducirse a ser un mero testigo documentalista de lo real histórico o simple vocero de su pueblo; al contrario, su palabra construye realidad: aquella que la poesía nos hace imaginar.

Conviene, me parece, no perder de vista esta singularidad de la escritura poética y resguardarnos del posible efecto ideológico distorsionador al que podría conducir la noción de “poesía etnocultural”; suponer que las poéticas etnoculturales son privativas de poetas de etnias subalternas y que en sí mismas, dada la historia de colonialismo de que han sido víctimas estas etnias, estas poéticas tendrían que ser política y moralmente defendibles. Sabemos que no se escribe si no desde el yo insoslayable, el que siendo otro y enmascarándose en otros, es siempre el mismo: la subjetividad de un yo-cuerpo en la que confluyen múltiples huellas de realidad y desde donde se emiten nuevas huellas de realidad en forma de textos que se convierten, a su vez y por mediación del lenguaje, en experiencias de realidad para los lectores. Si los poetas *mapuche-huilliches* pueden ser considerados etnoculturales en un sentido establemente diferentes de otros que no sería ni étnicos ni culturales, es sólo por la hipertrofia del concepto mismo de la etnoculturalidad: imaginar que lo etnocultural es una categoría fija marcadora de diferencia en la medida en que ciertos significados textuales y ciertas condiciones de producción de textos aparecerían natural y orgánicamente ligadas a una determinada condición etnocultural.

Sin embargo, debemos resguardarnos de la tentación de suponer que todos los poetas de origen indígena hablan desde el mismo pódium al mismo público y de la misma manera. Así

por ejemplo, el esfuerzo estética más persistente que autores de raíces mapuche-huilliche como Bernardo Colipán o Jaime Luis Henún están llevando adelante se orienta a instalar sus escrituras en el escenario de la poesía chilena y latinoamericana de una manera tal que sus respetivos orígenes indígenas (mestizos para ser exacto) se vuelvan una condición restrictiva (y a la vez legitimadora) desde la exterioridad de sus trabajos y por encima de la estética concreta de sus textos. La marca indígena está presente, sin duda, pero lo está como el natural soporte biográfico-experimental desde y con el cual ellos escriben. En este sentido, me atrevo a sostener que los proyectos escriturales de Colipán y Huenún promueven una mirada hacia la realidad no desde la perspectiva del otro indígena o étnico en una simétrica (y por consiguiente falsa) oposición con los otros “huincas”: la promueven desde el yo mestizo en tanto sujeto constitutivo y constituyente de ese, digamos, nosotros universal (huinca o no huinca) que es la comunidad actual y potencial de los poetas y sus lectores. Los poetas -me parece-, en la medida en que escriben situándose en el paradigma de la poesía moderna, son quienes, de manera natural, cuestionan la raíz misma de la dualidad nosotros/otros, no porque semejante dualidad no tenga algún valor descriptivo (para efectos antropológicos o políticos, p.e) sino porque la poesía, por su propia naturaleza, es, a la vez, una poderosa herramienta lingüística de subjetivización de lo real (en su más amplio sentido) y de objetivación de la mismidad del discurso de otro, tal consideración sólo tiene sentido si se entiende que esos otros son los “otros -en nosotros-”, miembros, al fin, de la comunidad humana a la cual todos pertenecemos. Aunque esa pertenencia sea contradictoria y desgarradora, como la describe Marshall Berman: “Los entornos y experiencias modernos atraviesan

todas las fronteras de la geografía y de la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la región y la ideología: se puede decir que en ese sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero todos a la vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia”.<sup>8</sup>

Todos los poetas son etnoculturales, en tanto lo entocultural se entienda como el nicho histórico-biográfico en y con el cual necesariamente el poeta vive y desde el cual narrativiza poéticamente la realidad. Sin embargo, también es cierto que sólo algunos poetas hacen de la etnicidad y de su cultura un tema relevante de su poesía y, sobre todo, un problema ético, estético, político y existencial que busca resolverse, en términos discursivos, desde luego, a través de la praxis literaria. Lo cierto es que la etnicidad y culturalidad de cierta poesía se torna evidente cuando de su lectura emergen consideraciones en torno a la naturaleza de las representaciones culturales, problematizando, por lo mismo, cuestiones ontológicas y epistemológicas relacionadas con las narraciones imperiales y/o subalternas y con las maneras que éstas tiene de construir identidad comunitaria (e.g., a través de la memoria y la utopía).

Esto nos regresa a preguntas que ya antes habíamos formulado: ¿desde dónde escribir? ¿Desde el desplazamiento identitario (“Traveling Cultures” en terminología de James Clifford) o desde la percepción de una cultura cerrada que deber ser defendida contra los ataques del imperio? ¿Cuál imperio: esa identidad que necesito para imaginarme diferente (y victimizado) o aquella otra de la que puedo aprender y que puedo canibalizar para mi propio beneficio? Las preguntas, siendo válidas en mi opinión, no dejan de formularse en el

---

8- Marshall Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI, 1998, p.1.

marco de dualidades de las cuales el discurso moderno no puede nunca sacudirse del todo pues, al final, las necesita para la administración razonada de sus propias aporías. Con todo, constituyen estas interrogantes situaciones gatilladoras de escritura y lectura de un cierto sector de la poesía chilena actual el que nos provee de una cierta gama de experiencias textuales en la forma de representaciones culturales.

En el caso concreto de la poesía escrita por poetas de raíz *mapuche-huilliche* en la Décima Región de Los Lagos, hallamos un espectro de escrituras poéticas que van desde la poesía que se propone como directo documento o testimonio de un sentir elemental que se manifiesta anclado en el primitivismo bucólico de una ruralidad imaginada por naturaleza no colonizada por el vacío moderno (e.g., Faumelisa, Lincomán), hasta una escritura marcada por el rigor de un lenguaje que da cuenta de una subjetividad compleja, contradictoria, instalada de lleno en el paradigma de la modernidad y sus fisuras e intersticios (e.g. Jaime Luis Huenún).

“Yo no puedo hacer versos/como quisiera/ sólo expreso un sentir/dulce quimera.” (p. 47), nos dice Faumelisa Febe en una-creemos-honesta declaración de los límites y limitaciones de sus escrituras. En su caso, se trata de una poesía menor en cuando que su fuerza radica en ser documento de la naturaleza y de la historia que se construye desde y con la emocionalidad simple de un yo que se identifica de lleno con la esencialidad de las cosas de su mundo, esencias que esa misma emocionalidad construye para su propia autosustentación. La imaginación poética de Faumelisa no pasa en absoluto por la problematización del mundo referido en la escritura ni menos por la problematización de la capacidad del lenguaje de expresar o no expresar el mundo. Si no puede hacer los versos que ella quisiera, no es

porque esos, digamos, imposibles versos “perfectos” superan las potencialidades semánticas de la lengua; y es porque ella, la poeta, se siente sólo capaz de expresar sentires y quimeras de una manera ingenuamente naïf. De hecho, realiza en su libro “el ejercicio intelectual de ir haciendo cada vez más fina la comprensión del mundo, más decantadas las ideas, más matizados los sentimientos, y lo que es muy importante en un poeta, la búsqueda de un estilo propio para expresar en la forma adecuada las emociones o posturas que se quieren significar o comunicar” (24)<sup>9</sup>. En mi opinión, Faumelisa no avanza demasiado en esta búsqueda.

La candidez teórica de Faumelista contrasta, p.e., con la compleja y nada inocente conciencia teórica de Bernardo Colipán manifestada en su libro Pulotre, libro del cual, en rigor, no es Colipán el autor sino compilador-editor y crítico de una serie de testimonios proporcionados por diversas personas de la comunidad de Pulotre, en la provincia de Osorno. Pero la manera en que organiza los testimonios, las muy bien informadas notas explicativas, los textos correspondientes a los agradecimientos y el prólogo, más los epígrafes cuidadosamente elegidos (que denotan una cultivada erudición literaria) revelan a un autor-editor muy lejos de la “incapacidad” de Faumelisa de escribir algo más que “sentires” personales: Colipán, valiéndose de los conocimientos especializados aprendidos en la academia universitaria y en el ambiente de literatos, antropólogos y sociólogos en el que se desenvuelve, desarrolla un proyecto de escritura-transcripción que pone a la literatura huilliche oral en el concierto de la literatura

---

9- Hugo Carrasco Muñoz. “Sueño de mujer mapuche. Notas sobre la poesía de Febe Manquepillan”. Introducción al libro Sueño de mujer (pp. 9-24) de Faumelisa citado en la introducción de este ensayo.

escrita que busca legitimarse en la más exigente tradición del testimonio latinoamericano etnocultural (desde Juan Pérez Jolote de Ricardo Pozas, que data de 1952, hacia acá). Colipán está consciente de que la literatura mapuche-huilliche no es sino una constelación de textos que negocian (no podría ser de otra forma) con la tradición occidental para hacerlos compatibles con ella e instalarlos en ella sin que eso signifique traicionar su lealtad a los significados provenientes del mundo etnocultural indígena (en este caso, la comunidad de Pulotre).

Huenún, por su lado (quien también ha cursado estudios universitarios avanzados) en su libro *Ceremonias*, se compromete con una poesía testimonial en el sentido de atestiguar un estado de cosas presente que no se comprende si no a partir de antecedentes históricos que, de acuerdo al libro, se remontan a principios del siglo XX: el actual estado de miseria de quienes han sido antiguos en los que vivían sus abuelos. No quedan sino reducciones o campamentos urbanos desde donde se construye la memoria del amor y del dolor. Pero el libro no se limita simplemente a un lamento por la pérdida de una cierta identidad primigenia, lamento que, cuando ocurre, suele a menudo convertirse en instalación imaginaria en el pasado como estrategia de rechazo radical a un aquí y ahora degradado. No insiste tampoco, a la hora de elaborar un cierto relato de la temporalidad histórica y, en última instancia, a la hora de dibujar la imagen misma del ser, en la construcción voluntarista de un sujeto indígena presumiblemente marcado por el exotismo trágico del excluido y/o el exotismo turístico del no occidental.

Obviamente hallamos en Huenún muchas referencias al mundo indígena mapuche-huilliche y a la ruralidad de su cultura (de ahí el repetido nombramiento de la naturaleza

y la evocación de la “testimonialidad” indígena-mestiza del libro descansa en el hecho de asumir una estrategia discursiva mapuche (el vvvvvvvvvv) como base para la elaboración del universo lírico del libro<sup>10</sup>, universo que, por una parte, contiene múltiples referencias etnoculturales reconocibles como propias del mundo huilliche actual y, por otra, impulsos utópicos que vinculan esta escritura con la tradición de la poesía moderna occidental, en el sentido de que la palabra poética, por más precaria que pueda ser, constituye siempre una manera de construir la significación auténtica de las cosas, de afirmar la belleza del existir en el escenario del mal y la muerte, de asegurar, simbólicamente, la continuidad de la sangre más allá de su derramamiento.<sup>11</sup>

Así como Huenún y Colipán demuestras en sus escrituras que lo etnocultural está muy lejos de ser el efecto de pertenecer, de una manera no problemática ni problematizada, a una determinada formación cultural cerrada, Faumelisa y Lincomán muestran la otra orilla del ser: su identificación no cuestionada con algo que, a priori, se considera propio y que se define transparentemente por la reafirmación de los tópicos emblemáticos de la representación cultural indígenas no problematizados en absoluto: entre otros, la ruralidad como componente del ser, las referencias a acciones y sucesos de la vida cotidiana propios de la sobrevivencia personal y/o comunitaria, las alusiones a símbolos sagrados hechas de una manera tal que operan, como

---

10- *Nüttram* es un tipo de conversación mapuche en que se entrelazan, en un mismo nivel de discurso, relatos de sueños, visiones del más allá (del “cielo de arriba”), del pasado remoto y de hechos de la vida cotidiana actual.

11- En otra parte me he referido de manera más extensa a este libro. Remito a “Ceremonias para alumbrar las viejas sabidurías: conversación de vivos y difuntos”, prólogo al libro *Ceremonias*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago, 1999: 11-14. El comentario se reimprimió en *Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía*. N° 15 (1999): 211-214.

estrategia de reafirmación casi dogmática de lo “propio”. En ese sentido, se trata de una poesía de refrendamiento de la identidad dada, poesía militante, diríamos; pero que, para ser justos está muy lejos de las pretensiones de originalidad, y de su consecuente efecto fundacional en términos identitarios, que tiene siempre la poesía moderna como una manera de afirmar el yo ante la esquizofrénica relación que el sujeto moderno establece con la realidad.

Los textos de José Santos Lincomán, p.e., son en realidad letras de canciones de una muy simple y reiterada factura formal que delata, de cuerpo entero, una actitud estética de artesano de la palabra y no de artista o intelectual “vidente” que es lo que reclamaría el paradigma de la literatura propia de una sociedad fuertemente racionalista y crítica como la moderna. Las canciones-poemas de Lincomán no ocultan, sin embargo, su posición política de izquierda militante así como los poemas de Faumelisa no pasan por alto una notable conciencia de género. No estamos, pues, ante una poesía “ingenua” en el mal sentido de la palabra; al contrario, denotan la sabiduría notable de un pueblo que ha aprendido a vivir con la naturaleza y las posiciones políticas de un hombre y una mujer de convicciones firmes y seguras. Evidentemente sus textos no responden a la lógica de un sujeto escindido consigo mismo y su mundo aquejado por la esquizofrenia de la modernidad, de lo que, sin embargo, no debe deducirse que estos poetas idealizan su mundo indígena. Más bien satanizar el mundo “huinca” que lo tienden a ver casi siempre como bestia carnicera al acecho.

Cualesquiera sean las características de los textos finalmente producidos por los autores de origen *huilliche*, el hecho es que ellos responden a una situación de urgencia histórica vivida por las comunidades indígenas chilenas: la necesidad de hacer

justicia ante el colonialismo de que han sido víctimas por siglos. Decir públicamente “aquí estamos”, “esto somos”. “éstos son nuestros sentires”, “éste nuestro lenguaje” constituye en sí mismo un hecho de justicia, máxime si la práctica escritural de estos autores forma parte del proceso de complejización del capital estético de la literatura chilena y latinoamericana, contribuyendo de paso a alimentar la corriente de tolerancia, conocimiento y comprensión hacia quienes se nos representan como diferentes.

Soy un convencido de que la literatura, por encima de cualquier otro discurso público institucionalizado, es la herramienta más eficaz para superar ese diálogo de sordos entre el *huinca* y el indígena que, como vimos, Riedemann presenta alegóricamente en su poema “*Shalamankatún*”. En la dimensión utópica del arte, todos somos interpelados como comunidad hermandada por el deseo de belleza y plenitud, superando los límites de nuestras diferencias ideológicas y aun de sensibilidad. Cuanto menos esencialista sea la dimensión utópica de la poesía etnocultural, más posibilidades entre los lectores, de que éstos lleguen a constituirse como un nosotros comunitario, erigido no contra los “otros”, en una dependencia oposicional a la larga esterilizante: constituirse con aquellos otros que todavía no han tenido la oportunidad de acceder a las metáforas de lo posible y de lo imposible provistas por la literatura. La poesía, débil murmullo de imaginación y lucidez, prevalece porfiadamente ante discursos hueros que alimentan la irracionalidad y la estulticia colectivas: práctica textual que trabaja, a su modo, contra las desigualdades que la economía, la educación y el orden político imponen a las naciones<sup>12</sup>.

---

12- Una muy notable experiencia difusión de música indígena y música compuesta y ejecutada por músicos “occidentales” la constituye el disco “Gülkantun. Canto

**SHALAMANKATÚN**  
(fragmento)

Clemente Riedemann

2

“La tierra nos pertenece.  
Cuando llegamos, sólo estaba el mamut  
Hundiéndose de a poco en los pantanos.  
El pejerrey estaba solo  
memorizando la luz del ventisquero.  
Sólo estaba el halcón  
agitando hacia el sol sus alas.  
La tierra es nuestra.  
Para siempre la hemos heredado  
Y perverso es quien nos la quiere  
quitar con papeles falsos,  
con barriles de chicha de manzana  
o a patadas simplemente”.

3

“Para qué queréis la tierra?  
No sabéis qué hacer con ella.  
Sembráis, nada más, para llenar el buche.  
O planificáis vuestra economía.  
No hacéis marketing.

---

ceremonial Williche” del grupo “Armazón” (1999). El disco es el resultado de una producción independiente de “Armazón” con apoyo del FONDART y el Consejo General de Caciques de Chiloé. Remito al lector a la entrevista que la revista “Pluvial” hace a Marcos Uribe, director de la banda “Armazón” (Pluvial 1 (2000): 20-24) y en particular al testimonio de Carlos Lincomán transcrito en dicha entrevista (p. 23). Pluvial está también disponible en internet: <http://chiloeweb.com/pluvial/index.html>

Os devoráis el grano destinado a la semilla.  
Con el maíz elaboráis bebidas espirituosas.  
¿Decís que vuestros ritos son sagrados?  
¿Dónde están las iglesias?  
¿Qué dioses son los vuestros que no les alzáis ni  
una sola astilla?  
Y lo peor de todo:  
Cada varón de vuestras tribus  
Coge cinco o seis mujeres para sí solo”.

4

“Nuestro dios es un árbol  
Un matapijo  
O un trueno.  
Si Dios no está allí,  
Dios no existe.  
Dios presencia viva in situ a cada rato.  
Y no en los templos, únicamente los domingos.  
La naturaleza es nuestro templo.  
Ella nos da la lluvia, viento favorable  
semen fresco.  
Nos da la semilla y el éxito  
en el mes de febrero.  
Queremos comer, no queremos  
hacer dinero”.

5

“Viviréis en reducciones.  
Cada lonko o jefe de familia  
Dispondrá de un cuadrado de tierra  
El que será permitido dividir

En nuevos cuadrados  
para los hijos varones al casarse.  
No crezcáis, no os multipliquéis en demasía  
porque, como veréis, los cuadrados  
se irán tornando más estrechos cada día.  
Esta es palabra del Gobierno.

Posdata: *muchas gracias por  
vuestros gloriosos guerreros de antaño*".  
(de Karra Maw'n)

### **SUEÑO DE MUJER<sup>13</sup>**

Faumelisa Febe Manquepillán Calfuleo

Sueño que vengo naciendo  
desnuda de entre la nada,  
de cobija sólo tengo  
la neblina en la mañana.  
Tenue me cubre, me inunda,  
un rayo de sol se posa  
entre mi ropa soñada  
y de mi cuello me pende  
un trozo de luna y plata.

Al mediodía me sueño  
con largo vestido blanco

---

13- En el libro de Faumelisa, este poema aparece también en versión escrita en mapudungun (p. 27).

hecho de nube de octubre,  
¡ay, Dios! y no he de macharlo.  
Y floto entre el infinito,  
Por no querer ensuciarlo.

Por la tarde ¡Dios bendito!  
sueño entre una llamarada  
de nube de fuego y viento,  
de placer y de tibieza.  
¡Ay! no me quiten la tarde,  
ni mediodía ni noche,  
si en madrugada despierto  
recordando algún dolor,  
querré yo seguir soñando,  
porque soñar es mejor.

## **SENTIRES**

Yo no puedo hacer versos como quisiera,  
Sólo expreso un sentir,  
Dulce quimera.

Siento en el pecho a veces,  
penas profundas,  
vienen luego alegría,  
dulces, fecundas.

Yo no puedo decir,  
qué es lo que siento,

sólo que tiemblo a veces,  
sin que haya viento.

Simplemente es mi vida,  
como una hoja,  
si ha de seguir así  
no es paradoja.

Sólo quiero que antes  
de haber partido,  
darle gracias a Dios  
de haber vivido.

## **EL ALFARERO**

En los matawes que está creando,  
Llenos de vida y muertes,  
Canciones y emociones,  
Guarda tiempos imperecederos,  
Eternos,  
Infinitos...

Son cometas encendidos,  
crea el cántaro,  
el suspiro.

Y queda entre la greda  
su piel,  
su espíritu sereno.

Y lo guarda entre el pecho  
como joya,  
para ofrecerlo en el ruego,  
al Dios bueno

(de *Sueño de mujer Zomo Pewma*)

## **SALUDAMOS MUY ATENTAMENTE**

José Santos Lincomán

Saludamos hoy, atentamente  
este pueblo honrado y gentil,  
libertad y justicia pedimos  
para honor de nuestro provenir.

Viva, viva la raza mapuche  
ya despliega su vuelo triunfal  
navegando por mares chilotes  
y buscando la paz y la libertad.

Hoy recuerdan con dulce alegría  
Que los indios antiguos dejó (sic)  
Una antorcha en la tierra que una eterna victoria dará.

Los valientes caciques elegidos,  
hoy recuerdan su antigua nación  
caminando en brazos del pueblo  
por librarnos de la explotación.

Hace un siglo y medio a esta fecha  
    Cuando juntos la paz de juró  
    los mapuches y la raza española  
que sus tierras no se las quitarán<sup>14</sup>.

Ya es tiempo que el lujo de la tierra  
    sus herencias las van a cobrar  
    que han sufrido la cruel tiranía  
    con justicia la vamos a librar  
    con justicia la vamos a librar.

### **EL RAHUE VIENE GRITANDO**

El Rahue viene gritando  
    Entre cerros y quebradas,  
Los copihues están llorando  
    Sus peñis los llenó de agua.

Por las orillas del Rahue,  
    llora, llora una lamuen  
sus llantos son de venganza  
    son de tristeza y de pena.

Dopay Piñen Dopay Piñen  
    Wea lebu, Wea lebu

---

14- En la tercera estrofa y aquí hay evidentemente una ruptura del patrón de rima consonante pareada que hallamos en el resto de las estrofas. Podemos constatar también que la métrica no es regular (entre 7 y 11 sílabas).

## **ROMANCE LA HACHA DE PIEDRA**

Hacha de piedra  
no corta nada  
cómo viviré moriré de frío  
no hay fuego no hay leña  
no hierve la olla  
no cocerá la comida  
morirán nuestros hijitos.

## **CEREMONIA DE AMOR**

Jaime Luis Huenún

Los árboles anoche amáronse indios: mañío e  
ulmo, pellín  
e hualle, tineo e lingue nudo amáronse  
amantísimos, peumos  
bronceáronse cortezas, coigües mucho  
besáronse raíces e barbas e renuevos, hasta el  
amor despertar  
de las aves ya arrulladas  
por las plumas de sus propios  
mesmos amores trinantes.

Mesmamente los mugrones huincas  
enterráronse amantes, e las aguas  
cholas abrieron sus vertientes alumbrando, a

sorbos  
nombrándose, a solas e diciéndose: aguas buenas  
aguas  
lindas, ay pero violadas somos aguas Rahue,  
plorosas Pilamiquén, floridas e parteras a aún  
felices  
los arroyos que atraviesas como liebres  
los montes e los cerros.

E torcazos el mismo amor pronto ayudáronse  
los Inallao manantiales  
verdes, los Huaiquipan bravías  
mieles, los Llanquilef veloces  
ojos, las Requeleo pechos  
zorzales, las Huilitraro quillay  
pelos tordos, los Paillamanque  
raulíes nuevos.

Huilliche amor, anoche amaron más  
a plena chola arboladura, a granado  
cielo indio perpetuo  
amáronse, amontañados  
como aguas potras e como anchimallén  
encendidos, el alba  
aloroso amáronse  
endulzándose el germen lo mismo  
que vasijas repletas de muday.

## **PURRUN**

Yo la miro  
danza  
canelo florecido lleva en sus manos  
danza  
sus pequeños pies llenos de tierra  
danza  
flores de ulmo y miel en sus cabellos  
danza  
ríe y danza  
bebe su muday  
Yo la miro  
yo no danzo  
y el polvo que levanta el baile  
me oculta  
ante sus ojos.

## **CRÓNICA DE FIN DE INVIERNO** (fragmento)

Ayer estuvo en casa un pariente del campo. Llegó borracho y sudoroso. Cojo como es, habría andado difícil por las calles de Osorno, con el alcohol acumulado en el tobillo del pie derecho, su hueso malformado.

Trajo la noticia de la brutal caída de caballo de su padre,  
Tío abuelo mío por huilliche y por marido de una

de las hermanastras de mi abuela.

José Llanquilef, 89 años, carpintero, campesino, constructor de lanchas y botas, mueblista y ex dueño de un almacén y de un microbús de recorrido rural, vive por estos días sus últimos días. Ha perdido a memoria y de sus ojos se ha borrado el mundo.

Su mujer, Zulema Huaiquipán Huenún, trajinará diminuta bajo el peso de la joroba de vejez por los pasillos del hospital de Quilacahuín.

Pronto graznará el chonchón desde el lado siniestro de la vida.

(de Ceremonias)

**VINIERON POR NOSOTROS:  
VINO, CARNE, CHICHA, NOS TRAJERON**

Bernardo Colipán Filgueira

Cuando estaba tan odiado Pinochet, nos mandó a uno de sus jefes acá. Tuvimos con él una cita en el Retén de la Misión. La gente nos decía:

No vayan. Le van a cortar a todos la cabeza.  
Yo enojao como estaba, no tuve paciencia ni desayuné para ir a la cita.

Entonces llegó un jefe, como las dos de la tarde serían, *venía mandao del Señor Pinochet* nos dijo

–Vengo hacer revivir la Ley de Caciques.  
A esa hora dije yo, entonces no nos van a zumbear.

Después que conversó todo, nos dijo:

–Ningún extranjero le va a meter el dedo en la boca. Somos nosotros que mandamos aquí en Chile, los españoles son todos unos traicioneros, y que una esperanza, como jefe de Carabineros nos venía a dar.

Hublo palmeteo de manos, trajeron unos corderos,  
yo decía:

“Cuándo qué nos van a convidar eso a nosotros”  
..Total, que pasamos el día entero ahí. Mataron los corderos, hicieron los asados, los carabineros que habían, remangaron las mangas de sus camisas para pelar las papas, que según ellos junto al vino también había mandado el señor Pinochet.

Yo estaba que me condenaba el hambre. Habían unos mesones largos.

Ya está, dijo el jefe de Carabineros.

Alléguese todos, esto es para todos nosotros, vengan, vengan sí, Pinochet no está enojado con los Indios, les manda vino, chicha y ahí tienen un asado y

lo del Golpe de Estado, el miedo y lo demás, son sólo malos entendidos.

(Testimonio proporcionado por  
Juan Pichuncheo, 72 años, Pulotre)

### **NO SE ME HIZO DIFÍCIL EL CAMINO PERO TUVE QUE VOLVER**

Tuve un sueño mientras me encontraba trabajando apatronado. Mi patrón para que yo no ande pidiendo por otros lados, me tenía dada una yunta de bueyes. Ellos vivían en Osorno. Acá no había más que pura Gente trabajadora y yo en el campo tenía pensión y todo.

Entonces soñé que encontré a mi patrón en el fundo y ahí me dijo:

—Oye chico, tu vas a ir a la Gloria un rato, mientras yo voy a buscar los bueyes.

Yo quedé pensando. ¿Voy a ir a la Gloria? Pero no sabía pa'onde estaba la Gloria. Me fui. Salió un camino que iba pa Futrono, tomé ese camino. Anduve un poco no más, de repente me di cuenta que iba por unos roces, parecían palos quemados, por ahí iba pasando, puro roce, no se me hizo nada de difícil el camino. De repente llegué a un pasillo largo que ardía y yo lo miraba, era de dos aguas, tenía techo y estaba empavimentaito, no era ancho ni angosto. Ahí me fui, en ese pasillo de cemento anduve un buen trechito, cuando de repente se me aparece una

serpiente; la cola p'a arriba, daba vueltas y mostraba su cabeza. La pasé a mirar, era amarillita, de bronce, bonita. No sé si estaba viva, la miré no más y de ahí seguí andando, caminé un poco y más allacito me topé con el Apóstol San Pablo, hıncaíto, chiquitito, no es tan grande y tiene una coronita, como se le ve.

Ahí le recé, le di los días, hablé con él y le pregunté adónde estaba la Gloria. Había una muerta y me dijo:  
—Toca esa puerta, ahí va a salir Pedro y habla con él, a ver si te deja pasar a la Gloria.

¡Puchas yo alegre, ya estaba en la Gloria! Me Alegré porque ya había llegado. Voy y toqué la puerta. Sale Pedro. Él sería porque me dijeron que iba a salir allá. Estaba con un lindo guardapolvo blanquito y un pantalón azulito.

Bueno, salió y se fue al todo p'a fuera a hablar conmigo. Cerró la puerta y ahí fue que me preguntó, qué quería yo. Y ahí es que le dije: Vengo a la Gloria a mirar un ratito ¿Me da permiso pasar? No, me dijo, y ahí mismo se me caldeó una oreja.

-No, no hay permiso.  
-Pero yo quisiera mirar un poquito no más, esto.

-No, no lo puedo atender.

Entró y me cerró la puerta para que yo no vea. Pero  
como yo soy más novedoso, miré pa' entro un  
poquitito.

Allá vi los ángeles con sus cornetitas tocando, unos de  
Blanco, otros con su mortaja castellanita, otros medios  
Naranjitos toditos, unos hincáitos, otros andando. ¡¡Era  
un día como el que yo nunca había estado!! ¡la claridad,  
qué bonita!

Ese fue mi sueño. Al otro día se lo cuento a la viejita.

¡Por Dios ese sueño es peligroso!

¿Por qué señora?

-Esa iba a ser muerte repentina para ti. Conque  
Pedro te pasa p'a entro hoy día te íbamos a pillar  
muerto  
en tu cama.

¡Dichosa muerte ibas a tener!

El camino era limpio, empavimentao y no era  
difícil, por eso dijo la señora.

-Buen camino tenía, pero gracias a Dios, no te  
recibieron.

(Testimonio proporcionado por  
Modesto Llancamán, 69 años, Pulotre)

## **AVE TRUNCA**

Juan Paulo Huirimilla Oyarzo

Al cóndor le inyectaron en el brillo de sus ojos  
Una palomita de la paz para no volar  
Se posa ahora en la hernia de una estatua prohibida  
Cuando damos vuelta la esfinge  
Sólo encontramos un árbol vacío  
De cántaros quebrados.





# **WILLICHE, POETAS Y POESÍA NOSOTROS COMO EL SOL NO TENEMOS AMANECER<sup>1</sup>**

ADRIANA PAREDES PINDA

A: JAIME LUIS HUENÚN VILLA

Mari mari pu lamien, pu che, mari mari:

Mari mari Faumelisa Manquepillan Calfuleo, fvcha kuifi Ülkantukey tami manke wente kalfu leufu, “frente al fuego/que tu padre ha dejado encendido” (“Presagios”, Manquepillan C.)

Jaime Luis, que aliento de cielos y choroyes te convoquen la danza del retorno, sí, “los árboles anoche amáronse... amonñados como aguas potras e como anchimallen encendidos” (“Ceremonias”, Huenún V.)

Mari mari Leonel Lienlaf, lafkenche ¿huilliche kafey?... ¿mar plateado, acaso como dicen sus parientes? Debe ser que el mar resplandece cuando como dice usted, “el mundo no se puede escribir”. Lienlaf “se ha despertado el ave de mi corazón”, “kafey ñi piuke zugu ngepengey”, Colipan baja de la montaña

---

1- Nota del editor. Se respeta el estilo y redacción de la autora.

y enciende “el fuego sólo para ti” Rosa Hueitra, José Dolores Colipán, “yo soplaré mi espíritu dentro de ti” dice.

Mankerruf, cóndor de los Puelche, huilliche por lo Ancapán “mis antepasados que defendieron la tierra, la piel y cabellos son estrellas”, Treuquil Ancapán lo llaman sus abuelos y sus hijos.

¿Será que el oro se escribe Huirimilla?...

Dicen que dicen que el taita Huentellao no permitirá que las carreteras arrasen sus bosques, Ralco aún espera bajar a su nido de cóndores, ñaña Panchita, tú conocías el nombre de las constelaciones y cuando partiste, sólo el Kallaki vio tu trarilonko de copihue lanzado a los cielos. Ah, lonko poetas Santos Lincomán ¿qué les han hecho a tus aguas, “llegará a esta tierra con su montaña y su flor”? Mercedes Hualamán dice que llegará cuando entendamos “bien el habla, clarita como un ruido de trueno” (Pulotre, Testimonios de la vida huilliche)

¿Por qué escribes? Me preguntaron, “ah, weza zugu nien fachantü”, pian porque no sé cantar.

Desde el canto a la escritura vuelvo y me devuelvo, he aquí mi atoro. Aún no me sale espuma, eso sí, Vallejo humano, demasiado humano Huenún.

“Y este mi espíritu, se lanza fuera de mí/..y vuela”, Febe. “No sé donde...se me aleja y yo...” Faumelisa de los cóndores quisiéramos “nadar al trigo”, pero ahí viene uno y nos recuerda

“viejos y temerosos, se entregan a un poder que nunca tuve”  
 (“Parlamento de Huentellao en la isla de Pucatrihue”).

Se me ha pedido que escriba una presentación de la poesía mapuche-huilliche. He caminado de un verso a otro, el pewu donde la boca resplandece.

Estructuralistas todos, semióticos y hermenéuticos, críticos y criticones, habitamos el mundo, perdón, los mundos en los cuales, en memoria del verbo, los verbos en honor a la diversidad se han levantado vacas sagradas del signo lingüístico y del “fenómeno literario”. De mí tal vez se espera un discurso reverente, pero ya sólo hago poesía y mi lógica occidentalizada (he sido usurpada del territorio del “ui”) traba feroz contienda con mi instinto tierra. De estas luchas sanguíneas y olvidadas, hablaré. No sin antes tomar el caballo, a lo Leftrarú, después de todo, la lengua castellana nos ha entregado, no solo dominación pasmosa; si no también algunos elementos de análisis, por supuesto, occidental, de nuestras propias negaciones.

Dice un señor Bloom que los conceptos son “instrumentos sensibilizantes”, dice un tal Bourdie, que me puso de cabezas en mis tiempos de tesista, dice que los discursos son procesos constructores de categorías de pensamiento. Le salen al encuentro otros señores sagrados, pero interesantísimos, este es el mundo de las desacralizaciones, dicen que dicen.

Y bien como “decíamos ayer”, evidentemente y no tanto, el concepto de “poesía étnica” o “etnoliteratura” no me agrada definitivamente. Si los conceptos sensibilizan, legitiman y deslegitiman mundos y visiones ¿no es así? Los estigmas florecen

en nuestras bocas y los comemos, los saboreamos, mirémonos las caras entonces. No ha sido lo mismo decir “minoría étnica” que mapuche, y no se trata de insignificantes argucias, ea, no es un juego de palabras, que nunca me gustaron los simbolistas, no hubo caso; se trata de cómo hemos ido penetrándonos de una lengua y sus significaciones, las hemos degustado y aceptado porque mal que bien estamos frente al “discurso legítimo” frente al discurso de las ciencias y las instituciones, el señor Herbert lo plantea, por si acaso, a mi no me alcanza pa’ vaca sagrada, por suerte. “Son los nudos constructores de la ideología” se refiere al lenguaje de la iglesia, de las academias, de las universidades, etc., etc., etc. Sin embargo, me pregunto si a los mentados les agrada ser clasificados como poetas étnicos, tal vez a algunos; el estigma del concepto sólo lingüísticamente, también simbólica y territorialmente. Nunca hemos sido minoría étnica, por favor, en nombre de los santos antropólogos y antropólogas revisen el nombre, que el verbo marca, posee, angustia, subleva, conjura, aísla, mata, eso sí me tiembla Huidobro, mata.

No da igual decir “cholo” que huilliche, “hechicera” que machi, “mito de Xeg-Xeg y Kai-Kai” que “piam” o relato verdadero. Se supone que hemos superado al A. Comte, aunque este es el mundo de las regresiones.

Racionalidad huinca, estarás pensando eh, fey ye may. Sólo éste tipo de racionalidad arma y desarma las palabras, porque son sólo palabras (con poder). Lo otro es, no se escribe Leonel.

No me digan que la escritura no ejerce poder y control. El libro es más que un objeto textual (sujeto hoy en día con esto del post modernismo), mucho más, con duda, el, el libro es el

monopolio de las sacralidades. Y heme aquí toda atónita, entre el canto y la escritura. Debieron llamarme Lilit, un problema menos para “dios”.

Ahora sí, a desarmar y rearmar, a encantar y desencantar, para darme fusto, el vicio occidental es exquisito. Dice tu Huenteano, Huenún:

Los hombres que ahora veo se hincan en la arena, agotados por el viaje y la memoria. Me ruegan y me hablan con hilachas de un idioma ya intratable, el que un día compartimos. La fuerza de sus sangres ha quedado en el camino. Viejos y temerosos, se entregaban a un poder que nunca tuve...” “De piedra e invisible, eterno en la vejez a la que estoy condenado, hablo solo bajo el cielo del amanecer” (“Ceremonias”, Huenún). “Humano, demasiado humano”.

Abuelito Huenteano / entréganos tus aguas  
danos el alimento / ocúltanos del mal  
Abuelito Huenteano / contempla nuestro trigo

## **NOSOTROS, COMO EL SOL, NO TENEMOS AMANECER**

“Silencio de agua, polvo de murmullo” me viene con tus palabras Jaime Huenún Villa. Contigo, no pecar de cliché. ¿Respirar ahora el aire de los nguillatunes? ¿escuchas el canto de las aves adivinas / ocultas / entre helechos y chilcos floridos? ¿no han logrado los “Inallao, manantiales verdes, las Huiaiquipan bravas / mieles, los Llanquilef veloces / ojos, las

Relequeo pechos / zorzales, las Huilitraro quillay pelos tordos / los Paillamanque raulíes nuevos” no han logrado conjurar “el duende porfiado o malo de la cabeza” “solo solitario pero nunca solo”, que nos habita; digo, a los despojados de la esta tierra y de la otra?...Hemos sobrevivido poeta con el hambre de los cantos, el lonko Huentellao sigue hablándonos en pewma y pelon, y no es frase hecha. Los niños lo auguran: “volverán a nacer todos los antepasados, tía” me dice al oído el pichikeche Cristóbal Tremigual Lemuy, de la Escuela de Troscos, San Juan de la Costa, donde andamos y desandamos los foyes y triwe del monte cercano, donde encantamos digüeños y nos reencantamos, “así dice mi mami que su abuelita le contaba, tía, y que van a nacer en los niños”... ¿en los niños?...en los niños de Huenteao.

Luego dices Huenún (de las alturas de este mundo): “danza / ríe y danza / bebe su muday / Yo la miro / yo no danzo / y el polvo que levante el baile / me oculta / ante sus ojos” (Purrún).

¿No es tu palabra una danza, un desgarró (ni idílico ni homoteísta) una danza, may, la misma que en mis días oscuros danzo yo danzaba, madre, danzaba cuando érame la otra, la sin nombre.

“Silencio en la nieve:  
hay tres volcanes blancos  
hundiéndose en tus ojos” (Envíos)

La memoria ya ha sido tan agazajada y vilipendiada que da susto tocarse con ella, pero válgame Huenún, si, “mi azucena asesina de silencios oscuros, nosotros como el sol no tenemos

amanecer”, Forrahue, 1912, “las estrellas dejaron de alumbrarnos la sangre de repente”. Matanza fue, es decir verdad, matanza una y otra vez, “ya viudos de nuestros dioses, / viudos del sol del agua / y de la luna llena” (Campamento Pampa Schilling), todo de un repente, sabe a difuntos; sino fuera porque “Mañana / florecerán los arrayanes, / y los campos serán de las abejas, / y el muerto despertará la primavera mariposa / bajo la lluvia de la eternidad”. (“Crónica de fin de invierno”).

¿Puede la palabra conjurar la muerte?, ¿Cuál muerte? ¿cuál de todas las muertes “Mi abuela vivió hace 200 años y no se ha muerto, -me dicen-. “El olvido está primero que la muerte”-replican los escépticos. ¿Seremos como aquellos que han perdido el alma, Chihuailaf, cuando la neblina se levanta sobre el lago? Dime que Arnoldo, Rosita y todos nosotros florecemos pese al alquitrán. Dime que los veranos, llegar nuevamente convertidos en gotas de cristal o gotas de lluvia”, al decir de Sara Imilmaqui. Di que “nacerán nuevos guerreros” (Alberto Calfulef) y porque “somos pasajeros no más, y por eso doblamos las rodillas al rayar el sol, hacemos presente un cántaro con muday en las mañanas” (don José Ñancumil, Huapi), porque la poesía habla y canta en los fogones, sin crítica literaria, se resiste a la lógica huinca poder-discurso-escritura. Porque la hedonización del texto escrito responde a un mundo que nos seduce y complace con sus contradicciones.

Estoy limpiando trigo, Febe, en el yepu que trafkintucamos por los pvfvkaskas, en la Feria de Arte huilliche el año antepasado, cuando te vi y supe porque hacías poesía, vi cantar la piedra en tus manos y el boqui, entendí por qué “danzo entonces quizá en la llamarada”. El yepu me habla de ti, lamuen. Tanto como

“Sueño de mujer” me habla y pienso en las niñas de Trosco, Liucura, Loma de Piedra, Kimey, Río Negro todas ellas conocen el canto de los pájaros, qué anuncian, qué piden, todas ellas buscan copihues y se adornan los cabellos. Ellas dan volteretas en las pampas y yo las miro, como Huenún mira a la danzante del purrún y se oculta ante sus ojos, yo las miro... y no sé por qué Faumelisa, me pongo a rodar el campo junto a ellas ¿De qué poesía mapuche-huilliche estamos hablando? Se preguntarán, del canto “ui” del texto escrito, de la poesía tierra, mar, hueso, ésa que no se escribe? Aún no lo sé, éste es sólo un camino, un precario viaje por mis contradicciones y las suyas.

La escritura es un grandioso instrumento para la perpetuación de nuestro pueblo, ya lo han declarado los poetas mapuches, seguramente. Desencantante y todo ¿escritura en huincazugu? ¿escritura en mapuzungun?

Hace tiempo estuve en un recital poético en Pucón, allá donde lo que menos importa es el relampaguear del chao-pillan. Uno de los poetas-críticos va y me pregunta: ¿por qué escribe en mapuzungun, obedece eso a algún proyecto poético?...

Me causó risa la pregunta, sobre todo porque todo el mundo literario habla de “maduración poética” “proyecto poético”, en fin, yo no me había hecho esa pregunta tan obvia después de todo.

“Estudio indica que más de la mitad de las lenguas desaparecería este siglo” (Chile. La Tercera, junio 2000) que “entre los aspectos que contribuyen a la destrucción de una lengua figuran guerras, genocidios, desastres naturales, difusión de idiomas dominantes prohibiciones políticas...” y no se muere

sólo una lengua, poetas, ea, mueren mundos ¿no es lo que podría pasarnos? Cuando escucho los cantos de Lola Kepja, machi selk'nam, la última por supuesto. Cuando recuerdo los pechos de mujer vagando por Tierra de los Fuegos, así la nombraron en huinca, y las orejas de selknam vendidas por los holandeses a libra esterlina, no hace tantos años ha; entonces veo caer a pedazos los cantos de la machi fueguina, así como en los versos de Huenún caen a pedazos las estrellas. Y me digo, el mapuzugun podría desaparecer el wallontun mapu y eso sería la muerte de la poesía mapuche-huilliche, entiéndase, aunque se escriba en huincazugu, siempre cantamos en lengua. Y entonces, no me pregunte eso, oiga. Hace poco me he enterado de una abuela mía materna romanceaba, su nombre poeta, Kalfullanka Lican, lafkenche del Lago Budi. Poeta ella, claro, poeta, oscura, poeta. “Yo no sé cantar”-le digo a Kalfullanka- cuando amenece y wvñelfe aún no se aleja de mí. Marítima abuela mía “nadie sabe porque llora una mujer joven y alegre” cantaba también la estirpe Tralkan... ¿será que la escritura es la resignación del canto?

La oralidad, la oralidad, la oralidad poetas.

Saben que muchas veces he pensado que escribir en mapuzugun es casi una transgresión, pero luego me río, y me digo –a lo hecho, pechoy- continúo. Las razones son tan viscerales como inexplicables.

Los poetas mapuche-huilliche con los que aquí monologo, no escriben mayoritariamente en nuestra lengua. Ya en nuestro pensamiento, el mapuzugun ha sido violado, pensar en castellano, respirar en mapuche, esa es la cuestión. Somos

tan hamleteanos, será por eso que Shakespeare pulula todavía dentro de nosotros.

Ahora bien, algunos antecedentes más acordes al estereotipo, no se diga que la poeta está hablando fuera del tiesto, no faltan los mal intencionados.

La poesía mapuche-huilliche como toda la poesía originaria es descendiente directa o indirecta de los ÜL ¿estamos entendiéndonos? Se debate y rebate el instinto oral y el instinto discursivo escritural, por qué será que se parece a los mapuche, no sólo a los poetas. Memoria, anhelo y piel.

“Hermano sea el fuego habla alumbra / tu boca / la historia de praderas y montañas / caídas / la guerra entre dioses / serpientes / de plata / el paso de los hombres / a relámpago / y sangre” (“Fogón”, Huenún Villa) ...memoria.

“Mudo es tu recuerdo, Padre, que me hace vivir / de la sangre cuajada de tu abandono. / Nada tengo. / Sino fuerzas / para arrebatarme al vacío, lo que por derecho / pertenece a la memoria” (“Náufrago de mí mismo” Colipán Filgueira).

Memoria, anhelo. “Siento, veo el chisporroteo / y me parecen cometas buscando, el mar / la tibieza de la flama golpea suave / mi cara y mi cuerpo”. Memoria, anhelo, piel, Faumelisa Manquepillan Calfuleo, de cóndores y ríos azules.

“Mercedes Millapán, la del útero / anhelante / y encendido / como corteza de luciérnagas. / La de almidonados / pechos / que susurran como niñas intocables. Llagó / y pulpó / Merce-

des / en la raíz / durmiente / de todas sus nostalgias / trapial / del puelche / Kollam / y Quelwe / arrejuntaos y / lambíos / deslumbrándose / por siempre / en la miel de su preñez (“Awunmilla”, Pinda).

“Nacimos mapuches, moriremos siendo y la escritura, hermanos, es una de las más grandes maneras de dignificarnos, de guardar y recuperar... para nosotros y por nosotros mismos el alma de nuestro pueblo” (Elicura Chihuailaf).

Desde esta perspectiva, la escrituración poética es un elemento enriquecedor, sólo un pequeño detalle: ¿quiénes leen nuestra poesía? ¿los críticos? ¿los poetas? ¿los universitarios? Sé que los poetas no escriben para que los entiendan, sé que el conflicto de la recepción del texto poético no es algo que podamos resolver nosotros, de alguna forma, no lo es. Temo que nos convirtamos en las vacas sagradas de la “etnoliteratura”, hermanos y hermanas poetas del mundo y los mundos. En esas élites postmodernas que en nombre de la heterogeneidad pupulan por el tiempo y el espacio, invadiendo tiempos y espacios que no quieren ser violados ¿Me entenderás abuela desde el wenumapu?, ñaña Mercedes Hualamán, ¿leerás alguna vez los poemas de Colipán? El libro como texto poético no se relaciona directamente con nuestra gente y, probablemente, como me dijo un lamuen de Huapo: “la gente de las comunidades no lee en mapuzugun...”

Por otro lado, no sólo en las comunidades habita el territorio mapuche, también en los espacios urbanos han hecho su vida una enorme oleada de hermanos (as) que por lo general, por usurpaciones históricas se han visto arrojados a la urbanidad, por ende, construido allí un tiempo y una memoria, un MAPUCHE NGEN. La racionalidad occidental que deambula por nuestros versos, me pregunto si logra sofocar las llamaradas de las sangres mapuche-huilliche, que a todos nosotros nos inunda.

Faumelisa, Jaime, Bernardo, Pablo, Santos Lincomán y otros que seguramente no conozco, “todos sabemos que el mundo no se puede escribir”. U debe ser por eso que escribimos porfiada, ciega e inescrutablemente sin nosotros, por nosotros, para los otros tal vez. No lo sé, recuerdo a Elicura hace años diciéndonos que Xeg-xeg y Kai-kai viven en cada uno de nosotros.

Si nos leen o no, ese no es el problema, se me dirá. Aún cuando en nombre de aquellos que ni nos leen, que amanecen buscando alerces en la cordillera, los que marean y ofrecen a Huentellao sus primeros peces y sus últimas esperanzas, los que se pierden en la montaña encantados por el ngen, las que tejen cantando hasta encorvarse y descifrar el lenguaje de las estrellas en sus telares, las que son raptados por los shumpall y los pangui, en nombre de ellos y las anónimas (os) que pueblas las calles de la feria Rahue de noche y de día, entrelazamos verbos, fragancias y asperezas. Lo que hay entre, bajo, desde y sobre encarnadamente huilliche en nuestros “cantos” que no son cantos, pero son. Sólo los náufragos necesitan de nuestra poesía, me dicen. Los que perdieron el purapan antu y sus

sueños sólo los cuentan a media noche, cuando no se debe.  
¿Esos somos nosotros, nosotras?

Pero, Pinda, no es así la vida, no... es bella la vida, ay, Huenún, “Carolina Guimay aporca, alza porotos / como lanzas florecidas hacia el cielo”, “Carmen Llaitul, escarba, coge berros / y el estero lo llena de salmones”. “Antonio Nilián hierva, endulza chicha / con la miel y con los pétalos del ulmo” “...” ¿Quién pide aplausos por vivir o morir? / Este, / que recibió las arrugas y las canas / como los árboles de monte, no / murió: quedó encantado”.

Dicen que Xeg-xeg y Kai-kai volverán a pelear, yo lo creo y se resiste a explicaciones y análisis textuales y extratextuales. Dicen que los espíritus de los guerreros vienen en camino y yo lo creo. Dicen que el mundo se cae a pedazos como tus poemas Jaime Luis, y yo lo creo, pero dicen también que el mundo se va a dar vuelta y entonces, como en tus poemas, Jaime Luis, los vivos y difuntos conversarán como siempre, que las niñas machi que anuncian la renovación de los canelos en las cicatrices de esta tierra y de las otras, podrán habitar y ascender a los rewe de la vida, sin miedo a que el ácido quemara los bosques y las carreteras depreden sus montañas, creo que el mundo loco para en algún momento y se colapsa, entonces, nos veremos como antes, conversaremos, amaremos, reiremos, odiaremos sencillos y “flor de michay, chilco nuevo” encontrarán en nuestros vientres y pechos, eso llegará Don Santos Lincomán porque lo decía mi abuela Kalfullanka... “mañana, me digo, mañana/ cuando amanezca en el sol” (Ceremonias, Huenún)...

PINDA, POETA.

ESTE LIBRO HA SIDO POSIBLE GRACIAS  
AL TRABAJO DE

**Autoridades Universidad de Los Lagos**

Óscar Garrido Álvarez, Rector Universidad de Los Lagos  
Patrick Puigmal, Vicerrector de Investigación y Postgrado  
Sandra Ríos Núñez, Directora de Investigación

**Consejo Editorial**

Gonzalo Delamaza Escobar, Doctor en Sociología  
Diana Kiss de Alejandro, Magister en Comunicación  
Patrick Puigmal, Doctor en Historia  
Nicole Fritz Silva, Doctora © Internacional  
en Actividad Física y Salud  
Jaime Rau Acuña, Doctor en Ciencias Biológicas  
Gonzalo Miranda Hiriart, Doctor en Salud Pública  
Mita Valvassori, Doctora en Literaturas Comparadas  
Andrea Minte Müzenmayer, Doctora en Educación  
Ricardo Casas Tejeda, Doctor © en Ciencias Humanas

**Comité Editorial Especializado Estudios Críticos Indígenas**

Ximena Tocornal Montt, PhD en Ciencias Sociales  
César Pérez Guarda, Antropólogo  
Salvador Rumián, Magister © en Ciencias Humanas  
Pedro Fuenzalida Rodríguez, Doctor en Ciencias de la Educación  
Marisela Pilquimán Vera, Doctora en Geografía Humana

### **Comité Editorial**

Ricardo Casas Tejeda, Director  
Carolina Carillanca Carillanca,  
Coordinadora editorial de libros  
Kiyen Clavería Aguas, Ilustradora  
Alexis Hernández Escobar, Director de arte

### **Área de Administración**

Daisy Ovando Millán, Secretaria Vicerrectoría de  
Investigación y Postgrado  
Cecilia Cárdenas Garcés, Profesional de Apoyo  
de la Dirección de Investigación  
Cristina Navarro García, Jefa Unidad Logística,  
Adquisiciones y Bodega  
Alejandro Jiménez Alvarado, Encargado de página web

Este libro se diseñó utilizando la fuente libre Literata  
diseñada por Veronika Burian y José Scaglione. Se  
utilizó papel bond ahuesado de 90 g impreso  
a una tinta, su encuadernación es rústica,  
costura, entape hotmelt . RPI: xxxx-x-xx  
ISBN: 978-956-6043-14-0 Desde el Sur  
Cultivamos saberes, cosechamos  
libroeditorial@ulagos.cl  
editorial.ulagos.cl  
Cochrane 1070,  
Osorno



