



Departamento de Antropología
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Chile

El significado de lo indígena en Chanquín

(Memoria para optar al título profesional de antropólogo social)

Tesista: José Joaquín Saavedra Gómez
Profesor Guía: Rolf Foerster González

Mayo, 2010

La señora Enedina Chodil me confesó alguna vez,
en la cocina de su casa,
que le gustaría que alguien opinara acerca de ellos:
esa era la única manera, según lo veía,
de saber si estaban haciendo las cosas bien (o mal).
Esta Memoria es lo más cercano a una opinión que pude escribir,
y por eso va dedicada a ella.

A mi profesor guía:
él me mostró los primeros caminos, los más importantes,
por los que empecé a pensar esta Memoria.

Y a la Jo. Por supuesto.

<u>Índice</u>	Pág.
1. Introducción (pregunta de investigación, objetivos, justificación)	004
2. Metodología	007
3. Marco Teórico	012
4. Antecedentes	027
5. Resultados	
5.1. El drama de la politización	043
5.2. La utilidad de las cosas	062
5.3. Donde aparece el nosotros	079
5.4. El significado de lo indígena en Chanquín	097
6. Conclusiones	113
7. Bibliografía	118
8. Notas	120
9. Anexos	123

Desde dónde, hacia dónde (Introducción, pregunta, objetivos y justificación)

“Creo que la mejor manera de describir dicha experiencia es decir que cuando la tengo me asombro de la existencia del mundo”
(Ludwig Wittgenstein, Conferencia sobre Ética)

Cucao, una antigua zona indígena de la provincia de Chiloé, es un paraje enclavado entre los cerros boscosos de la cordillera del Piuchén y las playas larguísimas del Océano Pacífico, reconocida como uno de los mejores destinos turísticos en el archipiélago. Pero poco y nada se habla de la “lucha”, como algunos cucahuano la grafican, en la que las comunidades indígenas del norte de la zona tuvieron que enredarse para recuperar el derecho al uso de la tierra que venían ejerciendo desde hacía siglos y que les fue negado durante el gobierno militar: a fines de 1982 la Corporación Nacional Forestal inauguró el Parque Nacional Chiloé sobre el Fundo Anay, ubicado en la zona norte de Cucao y ocupado por los habitantes de las comunidades de Chanquín y Huentemó, cubriendo además otros extensos espacios inhabitados. La figura de parque nacional, altamente prohibitiva del uso, proscribió la explotación del bosque y la roza con fines agrícolas e hizo necesario transformar la huella de caballos y bueyes, que conectaba a Cucao muy precariamente con el resto del archipiélago, en un camino vecinal que facilitara el acceso turístico. Entonces el prolongado aislamiento de la zona terminó por ceder. Chanquín, sector en el que esta Memoria de Título pretende profundizar, fue probablemente el más afectado por este proceso. Para negociar los límites del parque y la propiedad de la tierra con el Estado chileno, se organizaron comunidades indígenas con lonkos, presidentes y secretarios, se buscó apoyo en instituciones externas y se inició un proceso de reposicionamiento de su condición de indígenas, tanto frente a otros como para ellos mismos. Por otro lado la violenta apertura hacia el exterior, los procesos de industrialización de Chiloé y la imposibilidad de explotar los terrenos protegidos terminaría transformando la economía de subsistencia de Chanquín. En una situación tal, conociendo las consecuencias del proceso, nos hacemos una pregunta de investigación que nos parece crucial: *¿cuál (y cómo) es el significado de lo indígena en Chanquín?*. Porque lo primero que uno tendería a pensar es que, después de una “occidentalización” como la descrita, es decir, la política estatal ciudadana y la desintegración parcial del sistema económico tradicional, lo indígena no sería más que un recuerdo vago, una pantalla que vela los intereses individuales de personas en

comunidades altamente intervenidas. Creemos que el asunto es más complejo: negar la condición indígena o proponerla como una ficción útil para ciertos sujetos arrasados por la historia no será nuestra aproximación. Existe, según lo vemos, más que un puro efecto unilineal desgajado de una causa traumática, e incluso más que una pura resistencia étnica. Queremos *interpretar el significado de lo indígena en Chanquín*, más allá, más acá y desde los procesos enunciados; no es que siempre hayamos creído en tal significado local, pero para efectos de la narración lo pondremos como un supuesto. Para este fin nos propusimos *recopilar antecedentes sobre la historia indígena chilota* (debido a la intuición de que lo indígena en Chanquín estaba en gran medida relacionado con lo indígena en Chiloé), *describir la historia política de la comunidad indígena de Chanquín y recopilar testimonios acerca de la comprensión que los chanquininos tienen de la misma, y recopilar testimonios sobre la comprensión que los sujetos tienen de su condición de indígenas*.

¿Por qué Chanquín? En antropología se tiende a buscar lugares aislados para poder, desde un espacio privilegiado, decir algo de peso desde las antípodas del mundo. Durante una comida casual en Castro, un comensal me recomendó que no me aproximara a Cucao, argumentando que era un lugar muy intervenido y completamente agotado; además, varias veces se me sugirió que me decidiera por Huentemó, al que todavía no llega el camino vecinal. No estoy de acuerdo con la opinión de que un lugar menos intervenido es siempre preferible a los más intervenidos: según mi opinión, todo dependerá del para qué. Decidí estudiar Chanquín por todo aquello que se suponía era contra recomendable, por la intervención exhaustiva de la que ha sido objeto; ahí vi, en las primeras veces que me acerqué al sector hace ya cinco años, un espacio en lo que todo parecía muy familiar y, al mismo tiempo, completamente ajeno. Como investigador, me parece interesante tratar de observar ahí donde es difícil ver. Y si desde Chanquín podemos dejar abierta una lectura acerca de lo indígena en Chiloé, por mínima y localizada que esta sea, me sentiré satisfecho. Estamos convencidos de que lo que podría ser llamado obstáculo, las instituciones externas, las tecnologías contemporáneas, la desaparición de ciertas costumbres y todo lo demás, no sólo esconden sino que son parte de algo antropológicamente valioso. Creemos que lo indígena no es sólo la política ni tampoco su puro substrato y que nuestra elección, así, se justifica como un

punto intermedio, mostrando a su vez la relativa importancia de esta investigación en relación a Chiloé, una zona geográfica de la que se ha escrito bastante en relación a su pasado y presente indígena pero siempre desde miradas o netamente folkloristas o excesivamente políticas. La importancia de nuestra investigación radica en intentar establecer miradas alternativas sobre lo indígena en Chiloé desde un sector que, por estar “desintegrado”, se piensa que no es digno de observación antropológica.

Dos advertencias: en primer lugar, nuestra investigación toma un riesgo estructural, sobre todo porque pretende ser narrativa. Nuestros antecedentes están integrados en la reflexión misma, y de hecho son parte de los objetivos específicos, sobre todo porque tales referentes, como se verá más adelante, son el horizonte primero y último para comprender lo indígena en Chanquín. Y no creímos pertinente hacer una suerte de “antecedentes de los antecedentes”, tanto por problemas de espacio como por un exceso de información que terminaría siendo inútil. Así, si bien no están integrados en el acápite “Resultados”, nuestros antecedentes son ciertamente parte de una reflexión completa y no sólo su telón de fondo. En segundo lugar, esta Memoria de Título excluye un texto publicado en el 2009, “La frontera de arriba en Chile colonial: interacción hispano – indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600 – 1800”, de María Ximena Urbina Carrasco. Preferimos hacerlo así porque gran parte de lo que esta Memoria de Título contiene ya estaba zanjado durante ese año. Si bien creemos que pudo significar un importante aliciente, no consideramos que esta Memoria se habría visto radicalmente modificada por la inclusión de dicho texto.

Invitamos, entonces, a leer esta investigación.

Para hablar sobre las cosas (Metodología)

No se ha de explicar, puesto que con ello se ensambla correctamente lo que ya se sabe, y no se añade nada más. Frente a lo que nos parece terrible (en el sentido de cómo Frazer se aproxima a ciertos acontecimientos), o grandioso, u horrible o trágico en cualquier acontecimiento, sólo podemos describir el acontecimiento mismo y decir "así es la vida humana".
(Ludwig Wittgenstein, "Sobre la Rama Dorada de Frazer")

En sus intenciones de ser integrativa, sin centrarse en la aparente condición unilineal de los procesos ocurridos en Cucao (procesos, por decirlo así, de aculturación), nuestra investigación podría ser definida como fenomenológica y descriptiva (y, por lo tanto, cualitativa), puesto que trata de entender ciertos fenómenos particulares desde la perspectiva de los actores (Taylor y Bogdan, 1992) y, más particularmente, ahí donde ocurren o han ocurrido. Al mismo tiempo nuestra investigación es interpretativa: los datos descriptivos de los que se dispone son siempre interpretaciones (las del antropólogo) de interpretaciones (las de las personas estudiadas) acerca de lo que las personas consideradas piensan y sienten, siendo la vocación central de la antropología recoger respuestas dadas por otros acerca de algún asunto humano (Geertz, 2001). Describir e interpretar son parte de lo mismo: lo descrito debe ser relacionado en estructuras de significación para poder dar cuenta de lo que lo descrito dice. Y no sólo hablan los discursos; creemos que instituciones, hechos y prácticas también son necesarios para poder hacer una interpretación de interpretaciones consistente (según Geertz, una descripción densa) de lo que es el significado de lo indígena en Chanquín.

Quizás sea exagerado citar a un filósofo para la metodología de una investigación, pero lo que dice Wittgenstein nos parece cierto: explicar es decir lo que está contenido en el saber que ya tenemos de las cosas, mientras que describir (*mostrar*) pretende traer algo nuevo, algo *posible*, que está más allá del *juego de lenguaje* en el que nos movemos como investigadores. Geertz parece utilizar el mismo principio cuando piensa en la descripción como interpretación: al describirse a otro, a un *alter*, y como el dato que se obtiene no está necesariamente contenido en nuestro bagaje conceptual, lo que hacemos es interpretar. No sólo porque lo descrito está más allá de lo que hacemos en la práctica de nuestra vida cotidiana, sino también porque incluso nuestra vida cotidiana es un *posible* entre otros: interpretamos sobre interpretaciones engrosando el conocimiento que se tiene sobre lo humano en sus múltiples

localizaciones posibles. Por otro lado, y según Holbraad, el dato antropológico por excelencia es aquel que no puede ser completamente atrapado por el bagaje conceptual tradicional: las etnografías ocurren ahí donde las cosas son difíciles de comprender, y la verdad antropológica se produce al redefinirse los conceptos analíticos de maneras inhabituales para alinearlos con datos etnográficos que son, también, inhabituales. Y estos datos son inhabituales porque la antropología debe lidiar con la alteridad (Holbraad, 2004) tanto en un sentido psicológico y cultural (unos que no son como nosotros) como formal (los datos etnográficos no se condicen con las herramientas analíticas que poseemos) (Holbraad, 2008). Holbraad expone dos formas de aproximarse a la alteridad, una por negación y la otra por incompreensión. La primera es epistémica y refiere a la recopilación de *evidencia* etnográfica suponiéndose de antemano que las personas creen en lo que dicen y que, por lo tanto, no creen en lo que nosotros decimos, incurriendo en una equivocación (“alteridad por negación genuina”) (Holbraad, 2008). Tanto el universalismo (que trataría de explicar los fenómenos de la alteridad a través de la causalidad) como el relativismo (que tendería a situar los datos etnográficos extraños entre otros datos conocidos) tienen el problema de la *evidencia*, pues tratan de condecir referentes diversos con representaciones propias o pre existentes (Holbraad, 2008) La explicación y la interpretación operan en el paradigma de una antropología a la que subyace una contradicción inherente a la relación entre alteridad y evidencia: una antropología realmente volcada en el alter no resiste una noción epistémica, puesto que simplemente pliega significados posibles a significados preexistentes en la teoría, negando la condición de la alteridad misma. Holbraad propone, entonces, otra manera de acercarse a la alteridad, redefiniendo en ese mismo movimiento el concepto de verdad antropológica: una aproximación desde la incompreensión inicial, suponiendo que los conceptos que otros usan y que se condicen con los nuestros (el concepto *indígena*, por ejemplo) pueden referir a significados que no están contenidos en nuestras categorías. El autor, más que de una verdad epistémica (recoger otras “epistemes” para engrosar el bagaje de conocimiento humano), habla de una verdad ontológica (Holbraad, 2008) proponiendo ya no una etnografía, sino una “ontografía”: “anthropology is not about ‘how we think they think’. It is about how we could learn to think, given what they say and do” (Holbraad, 2004:8): dar

cuenta del *ser* de las cosas más que sumar *evidencias* acerca de esas cosas. La antropología tendría que dejarse sobrepasar por conceptos que están más allá de lo que ella misma comprende y transformando los que ya posee, haciéndolos coincidir con el cómo *funcionan* los conceptos nativos. En vez de explicar o interpretar, *conceptualizar*. El autor propone, así, el concepto de “infinition” (una mezcla entre “definition” e “invention”) como el proceso por el cual se crean conceptos o se modifica el sentido de los que ya se poseen.

No creemos incompatibles el interpretar y el conceptualizar, o por lo menos utilizaremos las dos perspectivas para aproximarnos a Chanquín. Por un lado el interpretar, el relacionar ciertos datos entre sí para dar cuenta de cómo es que algo significa, se hace necesario para *entrar* en el significado y según los objetivos planteados en el apartado anterior. Pero también es cierto que el interpretar que la descripción supone no es suficiente: se mueve en una noción en la que decir lo que dicen los otros no es necesariamente decir a lo que se *refieren*. La antropología como etnografía, como disciplina que *inscribe* discursos de la alteridad, debe poder transformarse en sus límites para que sus conceptos expresen el cómo se sitúan significativamente en la vida de otros. *Conceptualizar* es una herramienta que permitiría tal movimiento, y es por eso que en esta investigación utilizamos dos conceptos (*dejación* e *intimidad suficiente*) que tienen que ver con la construcción de conceptos referidos a contenidos chanquininos. A su vez creemos que conceptos como el de *instrumento* o el de *indígena* se han permeado, en nuestra interpretación, del modo de ser que ocurre en Chanquín.

Nuestra aproximación metodológica respondió a este tipo de asuntos: recopilar antecedentes y *discursos* acerca del proceso político acaecido en Chanquín ciertamente responde a la necesidad de *interpretar*. Según estos objetivos se redactaron dos pautas básicas para entrevistas semi estructuradas que fueron implementadas, posteriormente, en terreno. Para la Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods, la entrevista semi estructurada es una estrategia de recolección de datos en la que el investigador propone a los informantes una serie de preguntas predeterminadas pero de fin indeterminado, teniéndose más control sobre los tópicos que en las entrevistas abiertas y contrastando con las entrevistas cerradas o cuestionarios en la inexistencia de un rango de respuestas para cada pregunta (Lisa M. Given

(editora): 2008) Pero esa no fue la única manera de aproximación utilizada, los datos en el vacío no nos podían ser suficientes y era crucial que las entrevistas ocurrieran en un contexto *etnográfico*. Según la misma enciclopedia antes referida, la etnografía es el arte y ciencia de describir un grupo o cultura desde un punto de vista “nativo”, utilizando el trabajo de campo como base para la utilización de técnicas cualitativas (Lisa M. Given (editora): 2008). Para Geertz, la etnografía y la antropología son idénticas, en el sentido de que los datos descriptivos que se utilizan para interpretar densamente los significados son datos siempre *situados*: la etnografía es *estar ahí*, estar ahí supone *escribir* y escribir es inscribir el significado (Geertz, 2001). Bajo estos parámetros nuestra investigación fue profundamente etnográfica (aunque limitada por recursos económicos y de tiempo) y el texto que aquí se presenta también debiera ser pensado como uno etnográfico. En los meses de enero y de septiembre del año 2008 alojé en distintos lugares de Cucao y de Chanquín y, sumando otras idas esporádicas al sector, el trabajo de campo completó dos semanas de *estar ahí*. Así, los datos obtenidos no se limitaron a las entrevistas semi estructuradas: el trabajo de campo permite y supone conversaciones (entrevistas abiertas) y observaciones directas (para la descripción de comportamientos, actitudes, paisajes e infraestructuraⁱ) en el contexto general de lo que Taylor y Bogdan llaman observación participante o, dicho sucintamente, la interacción social entre el investigador y los informantes en el lugar donde viven (Taylor y Bogdan, 1992). Ahora bien, *hacer una etnografía* no aparece entre nuestros objetivos específicos. Esto porque creemos que el proceso de interpretación y de conceptualización supone como contexto necesario el estar ahí, y porque los datos obtenidos con la técnica cualitativa privilegiada de esta investigación, la entrevista semi estructurada, no mostrarían su densidad si no fueran referidos a la etnografía de Chanquín. La estrategia metodológica utilizada fue entonces doble: por un lado un sistema de entrevistas y de revisión de documentos y, por otro, conversaciones y descripciones tomadas *in situ*, además de las entrevistas semi estructuradas a dos informantes expertos y a un residente no indígena del sector. Todo esto, según lo vemos, forma parte de nuestra etnografía.

Con respecto a la unidad de estudio hemos tomado en cuenta a las comunidades de Chanquín y de Chanquín Palihue, ambas pertenecientes a

una comunidad indígena original, la comunidad de Chanquín, ubicada entre los ríos Desaguadero y Deñal de la zona de Cucao. Como esta investigación no busca ser representativa estadísticamente, sino descriptiva e interpretativa, no hemos utilizado un sistema muestral: según el tiempo y los recursos disponibles, y cuando consideramos que los discursos obtenidos a partir de las entrevistas semi estructuradas se habían vuelto recursivos, dimos por terminada la recolección de datos. Las entrevistas fueron hechas a participantes de diversos sectores y que pertenecían o habían pertenecido a las comunidades indígenas de Chanquín, la mayoría de ellos adultos. En relación al universo de estudio, confesamos que nos es difícil de definir. No creemos que Chanquín sea realmente representativo de Cucao en su totalidad (no todas las comunidades cucahuana fueron afectadas por el Parque Nacional Chiloé) o de la zona norte de Cucao (Huentemó es una comunidad mucho más aislada que Chanquín), y mucho menos de Chiloé indígena (como veremos más adelante, el tema indígena en el archipiélago, a primera vista, es muy heterogéneo). Proponemos, entonces, que nuestra unidad de estudio, y los resultados que obtengamos de la interpretación de lo que ahí ocurre, sirvan como un *lugar* desde el que mirar hacia las totalidades posibles: Cucao, Chiloé, Chile y el significado de lo indígena en general. Creemos que las particularidades que Chanquín presenta permitirán por lo menos proponer lecturas de niveles más amplios, si bien esta es una investigación descriptiva, interpretativa y conceptualizante y, tal y como los chanquininos, sumamente localista.

Lo que es y lo que no es indígena (Marco Teórico)

“Nombrar no es aún en absoluto una jugada en el juego de lenguaje, como tampoco colocar una pieza de ajedrez es una jugada en el ajedrez. Puede decirse: Al nombrar una cosa todavía no se ha hecho nada. Tampoco tiene ella un nombre, excepto en el juego.”
(Ludwig Wittgenstein, “Investigaciones Filosóficas”)

Lo que pretendemos aquí es hacer evidente la *posición* desde la que interpretamos los datos etnográficos de los que disponemos. Pero plantearlo así resulta engañoso: es como si siempre hubiésemos tenido una posición definida o como si, después de “volver de terreno”, decidiéramos ubicarnos en algún lugar. Pero estuve yendo y viniendo, mientras pensaba y escribía, entre libros y entrevistas, entre autores e informantes, y ahora todos juntos forman parte de este texto: nuestra posición se ha ido dibujando. Como resulta difícil separar lo que uno hace etnográficamente y todo lo que se realiza sobre lo recogido, lo que hacemos es escribir *como si* todo estuviera separado. Entonces no ha de sorprender que más adelante se retomen muchas de las cosas que aquí se tocan: optamos por un orden general que conservara tanto una estructura investigativa como una narrativa particular.

Mostrar una posición no es escoger entre una totalidad de referencias teóricas, sino mostrar tanto los caminos que nos llevan a una perspectiva como el por qué tomamos dichos caminos: en este caso, los del *significado*. Pretendemos dibujar una posición y establecer un pequeño marco conceptual en un mismo movimiento y dentro de un plano acotado: lecturas políticas sobre el fenómeno indígena. Esto porque gran parte de lo que ocurre en Chanquín es político y porque las lecturas políticas que se hacen sobre lo que es indígena nos parecen insuficientes. Los autores a los que nos referimos son Guillaume Boccara, Aldo Mascareño y Joaquín Bascopé.

De Boccara tomaremos dos textos. El primero, titulado “*Los Vencedores: Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*”, refiere a la etnogénesis como proceso de cristalización de una etnia a partir de particularidades pre-coloniales frente a las instituciones españolas: de los “reche” a los mapuche como proceso histórico. El segundo, “*Etnogubernamentalidad: la formación del campo de la salud intercultural en Chile*”, habla del proceso contrario, la etnificación, que opera en el “Neoindigenismo de Estado”.

Hablar de vencedores en el conflicto entre indígenas y españoles supone a un grupo que gana una lucha, a otro que la pierde y una *resistencia*

que subyace a tal oposición. Lo que se juega en esa lucha es “la verdad”, sobre todo porque la verdad misma parece ser un objeto de luchas. Más aún: “(...) detrás de la civilidad en los intercambios científicos, se escucha el rugir de una verdadera lucha por la representación legítima del mundo” (Boccaro, 2007:206). Tal perspectiva se relaciona con una intención capital del texto: desmitificar las lecturas clásicas acerca de los mapuche. Boccaro busca a un sujeto perdido para posicionarlo en la historia, y la historia misma es una lucha por la verdad entre los que resisten y los que fracasan en civilizar a otro. Es en este contexto, según lo vemos aquí, que aparece la resistencia: “Es posible remontar el largo hilo de esta violenta historia a fin de determinar las modalidades y las razones de esta resistencia.” (Boccaro, 2007:4) La historia que va desde los reche a los mapuche se hace *continua* en la resistencia misma, es un *hilo*. A partir de ciertas particularidades pre coloniales los reche resisten la colonización, y esa resistencia se cierra en sí misma determinando quiénes son los vencedores: aquellos que generaron “múltiples estrategias de resistencia” y que, arrastrados *en* la historia, aparecen transformados para el siglo XVIII.

La resistencia no es una voluntad *consciente* de oponerse a un otro para preservar un ser sociocultural (preservar cualquier tipo de ser es, aquí, mitificar) puesto que los procesos históricos trascienden las conciencias individuales y colectivas. La “resistencia” dice relación con un conjunto de actos y pensamientos que preservan una especificidad sociocultural *diferencial*, tanto en la intencionalidad de los agentes como en los mecanismos inconscientes trascendidos por tales procesos históricos (Boccaro, 2007), y por lo tanto se hace posible cuando se cruzan las condiciones previas de los reche con ciertos procesos particulares, en el marco de los dispositivos que los españoles implementaron para sujetarlos. Entonces, ¿quiénes eran los reche antes del siglo XVI? Boccaro los pliega a las reflexiones de Viveiros de Castro sobre la “inconstancia del alma salvaje” (Viveiros, 2002), y en cierto sentido los iguala a los tupinambá del Brasil que, según el propio Viveiros, definen su identidad no con respecto a sí mismos sino en una apertura caníbal al Otro. Los reche eran una sociedad con un tipo de poder que no se externaliza: estos indios no se organizaban en grupos de unificación localizados y patrilineales sino en grupos endógamos de consanguíneos y aliados: “(...) estamos frente a unidades

sociales auto o multicéfalas, jerarquizadas en función de mecanismos de englobamiento múltiple.”(Boccaro, 2007:32) Lo que se nos aparece es una organización sociopolítica multi centrada reunida en torno a un ulmen o Gran Hombre, y así el punto de partida de la etnogénesis se hace lógico: en los siglos venideros la identidad y el poder debieran externalizarse en niveles políticos más amplios.

La organización sociopolítica reche es como sigue: una familia polígama (las rucatucho), la agrupación de diferentes ruca en un caserío, o patrifamilia, y la agrupación de diferentes patrifamilias en un grupo local endógamo o *quiñelob*. El ulmen es la figura central del quiñelob, y tal prestigio le permite influir en ciertas decisiones ajenas pero sin una imposición absoluta: así, se impide la aparición de un poder externo a través de múltiples figuras políticas, pero sin dejar de existir un poder fluido, inestable. Y si bien el quiñelob es el primer nivel de concentración política, el *lebo* es el primer nivel de sociabilidad, trazando un límite identitario (“nosotros” y “los otros”) en el que se regula la política exterior, sobre todo la guerra y la paz. En el lebo lo social se reproduce simbólicamente en torno al *rewe*, el centro ritual del mundo reche: “la pertenencia a un lebo se traduce en la participación en los mecanismos objetivos de integración y solidaridad y conlleva un aspecto ideológico y subjetivo fundamental. Así los reche (la gente verdadera, auténtica) poseen un espacio propio, el *rewe* (el lugar verdadero, puro, auténtico, que simboliza la unidad del grupo y que funciona como “centro del mundo)” (Boccaro, 2007:82) Boccaro identifica el nivel sociopolítico mínimo con la primera división identitaria y, desde Viveiros de Castro, la estructura de esta unidad se moviliza en relación al Otro en una identidad abierta pero anclada en la especificidad de un tipo de organización específico.

El problema de la guerra es esencial en la construcción que Boccaro hace de la resistencia, puesto que funciona como estructura estructurante y como estructura estructurada. La guerra consolida y modifica la unidad del lebo en un mismo movimiento, produce identidad y diferencia: es en ella donde se evidencia la “apertura caníbal al Otro”, es un *hecho social total*. Así, moviliza la política interior (la guerra y la paz definen los estados de la sociedad reche) y abre al lebo al exterior: se busca captar al Otro y se lo canibaliza *literalmente*. Esta es la llamada “lógica social mestiza de la apertura caníbal hacia el Otro”,

pues se captan los elementos del enemigo y se los hace propios. Y si la guerra es el dispositivo que permite que el lebo se concentre y se movilice, entonces una guerra permanente con el español generará una cristalización de las formas políticas frente a un Otro radical, ocurriendo una concentración de la organización sociopolítica y de la identidad reche frente a la presión colonial polimorfa (Boccará, 2007). Aquellos niveles de integración política que antes del período colonial eran construcciones efímeras (el ayllarewe, un agregado político que funcionaba sólo en período de guerra y que reunía a nueve rewes, y el futamapu, división del espacio en grandes áreas geográficas) aparecen ya para el siglo XVIII como unidades de integración permanentes: los ayllarewe se vieron en la obligación de organizarse frente a un enemigo que no compartía las significaciones rituales de la paz y de la guerra reche. Estas transformaciones objetivas de la estructura social traerán, por consiguiente, un cambio en la percepción del “nosotros”, el paso de los reche a una *etnia* mapuche, gracias a una resistencia pre existente a los mecanismos de dominación españoles: esto es “etnogénesis”, la concentración de la organización sociopolítica y de la identidad frente a la presión polimorfa colonial. La lectura de Boccará se hace política al pretender determinar los dispositivos de poder en los que se establece una relación entre dos grupos particulares, definiendo la lógica global en la que se inscriben. Efectivamente “(...) es a partir del análisis de fuerzas y relaciones de poder, así como de la gestión y de la construcción de identidades sociopolíticas, que pretendemos abordar la realidad social reche” (Boccará, 2007:84) Y para ello se basa en una definición del poder ideada por Michel Foucault, es decir, el poder ni como estructura ni como potencia, sino como situación estratégica en una sociedad dada (Boccará, 2007). El poder aparece más como relaciones de fuerzas que como un centro desde el que emanan determinaciones, organizándose a la manera de sistemas y en un juego de luchas que las transforma. Dichos esquemas cristalizan en aparatos estáticos y en una “lógica global” que difunde ciertos tipos de poder, conteniendo un conocimiento acerca de los sujetos sobre los que se aplica: un período histórico será diferente de otro en razón de diferentes dispositivos concretos y del diagrama abstracto de organización, así como del tipo de conocimiento que se tiene sobre los sujetos. La historia es ante todo *política*, la política es considerada como un campo de fuerzas en el

que se producen diferentes formas de poder y lo social es un campo de luchas. El “diagrama abstracto” se inserta en un período histórico (y viceversa) y contiene en su trayectoria diferentes “dispositivos de poder”, en este caso españoles: de integración-explotación el primero y de asimilación-civilización el segundo. Así, es la *resistencia* contenida en la particularidad “caníbal” de los reche, y que se despliega en un espacio político, la que genera la etnogénesis, porque la etnogénesis es política, se produce en espacios políticos.

El anverso de la etnogénesis es la “etnificación” (el “Neoindigenismo de Estado”) como dispositivo y como efecto de un dispositivo. En el artículo “*Etnogubernamentalidad...*”, que supone un salto desde los vencedores coloniales a los indígenas y neoindígenas de la República, Boccara toma la Salud Intercultural como representativa de una nueva ingeniería social inscrita en un diagrama de saber poder que *produce nuevos sujetos étnicos*. La interculturalidad, impulsada por el “nuevo Estado neoliberal diferencialista”, supone una gestión de la diversidad y la emergencia de nuevos modos de legitimación de las prácticas y de los agentes, recortando el cuerpo social en *clave étnica* y ligándose al “multiculturalismo” como una nueva forma de aproximación del Estado a la realidad social. El Programa Orígenesⁱⁱ, que representa la mirada multicultural del Estado chileno, y a través del componente Salud Intercultural, genera un campo social que posee sus propias formas de organización y de legitimación. Boccara lee el campo social a partir de lo dicho por Pierre Bourdieu: posee estructuras y juegos simbólicos propios pero a la vez supone diferentes estrategias, en este caso contra hegemónicas, por parte de los agentes sociales (Boccara, 2007b). Así, este indigenismo es uno ligado al Estado y diferente a un indigenismo “etnogenético”: el Estado “etnifica”, produce etnicidad, y los indígenas “juegan” en un campo social cruzado por un saber poder estatal que reifica la diferencia cultural entre el mapuche y el no mapuche. Para Boccara el Estado esconde lo *realmente indígena* al “invisibilizar las condiciones sociohistóricas de producción de la diferencia cultural y al desvincular las producciones culturales indígenas de los mecanismos de sujeción” (Boccara, 2007b:4). Existe algo “debajo” del neoindigenismo, agentes que operan de manera contra hegemónica. La folklorización despolitiza el fenómeno indígena cuando *en realidad* la producción de los sujetos se ha dado históricamente, *por lo tanto* políticamente.

Etnogénesis y etnificación son procesos políticos, pero la primera surge desde los sujetos y la segunda esconde los procesos que provocaron a la primera.

La lectura boccariana de la etnogénesis no está exenta de una visión de la cultura como un concepto que esencializa la diferencia cuando tal diferencia en realidad es producida históricamente, políticamente (esto es, una política de la cultura). La cultura reche se pone en juego político y es por su transformación, resiste en su inconstancia y eso la hace *real*; vale decir, etnogénesis. La etnificación es el anverso de este proceso porque, si bien es política, esconde la reproducción de lo indígena en espacios políticos (y es esto lo que tiene que ser desmitificado). Lo étnico es identidad por oposición: se ha producido en una lucha, tanto contra los españoles como contra el Estado. La resistencia cultural, que es una política cultural, se esencializa: es previa y está contenida en cualquier tipo de subalternidad.

Aldo Mascareño también concibe lo indígena como una cuestión política, pero de manera inversa: le quita el carácter de “real realidad” que Boccara le otorga. Para Mascareño, en una lectura de corte sistémico de la más reciente encuesta del Centro de Estudios Públicos sobre el tema indígenaⁱⁱⁱ, la cultura como un sistema coherente y como categoría de análisis sociológico está obsoleta, haciéndose necesario enfatizar en la iterabilidad simbólica de las acciones y de los espacios simbólicos en los que se fijan. En sociedades funcionalmente diferenciadas (que han deconstruido la estructura normativa y el fundamento religioso de las sociedades tradicionales) los mundos de sentido son fragmentados, liberándose al individuo de la carga de la integración social (Mascareño, 2007). Las constelaciones simbólicas son entendidas como espacios diversos donde ocurren cierto tipo de acciones guiadas simbólicamente por los individuos y, por lo tanto, iterables. En algunos de estos espacios la identidad y la cultura sirven de adscripción y de herramienta política, fijando a los individuos en pos de un fin. Pero todo esto es ficción: en la práctica existe interpenetrabilidad, en todo aquello que no sea estrictamente político, entre lo mapuche y lo no mapuche (y la encuesta CEP permitiría demostrarlo). En un contexto tal, la inclusión en esferas diferenciadas depende de estrategias individuales que no son guiadas por la reproducción del orden social: “las estrategias se localizan, se temporalizan, son episódicas, altamente variadas y mueven a interpenetraciones e inconsistencias en las formas

culturales tradicionales. Ello explica que un mapuche venda o arriende las tierras que el estado le ha entregado para su 'reproducción cultural' o que ante una encuesta no sea la 'cultura' la que conteste, sino individuos que expresan opiniones y pretensiones de inclusión.”(Mascareño, 2007:11) El concepto de cultura cumple aquí una función política: construye una ficción de unidad en un mundo fragmentado. Los indígenas la utilizan como un instrumento que permite la inclusión en diferentes sistemas y cuyo uso se agota si deja de servir a tal fin: si creo conveniente vender mi tierra ancestral, la vendo, y eso significa que en la constelación simbólica de lo étnico hay una “contradicción”, puesto que se supone (o Mascareño supone) que *culturalmente* la tierra reproduce la “mapucheidad”. La iterabilidad contiene en sí misma la contradicción porque siempre puede ser otra: son los individuos, a partir de sus expectativas de inclusión, los que fijan y contradicen lo étnico. La diferencia iterable de las sociedades funcionalmente diferenciadas se supone objetiva e irrefutable, por lo que en un salto lógico de una acción a otra (defender la tierra/ no vender la tierra) puede haber inconsistencias que se reducen a decisiones individuales. En base a esta clase de definiciones, Mascareño puede decir algo como “(...) si toda cultura es total, irrepetible y única, casi no cabría esperar similitud alguna, no sólo entre mapuches y no mapuches, sino entre todas las así entidades de la sociedad mundial” (Mascareño, 2007:15) Y lo que encuentra son grandes similitudes: las respuestas a la encuesta CEP dan cuenta de que lo étnico ya no existe más que como adecuación política. Nada es en sí mismo, y por lo tanto lo mapuche no es realmente más allá de la adecuación política dentro de las iterables constelaciones de significado.

Tanto Mascareño como Boccara comprenden la cultura de la misma manera: un esencialismo cerrado que en realidad está supeditado a la política. Además, ambos suponen una realidad objetiva ineludible: en Boccara, que existen espacios políticos que definen períodos históricos y en los que se evidencian dispositivos y resistencias; en Mascareño, que lo que *realmente* existe es iterabilidad y adecuaciones políticas. Cada uno piensa en *qué es realmente* lo étnico, llegando a conclusiones similares: la cultura en sí misma no basta, y la cuestión de la política de la cultura es esencial. Pero para Boccara lo verdadero es la etnogénesis, mientras que lo falso es la etnificación. En Mascareño no hay etnogénesis posible porque no hay una estructura

mapuche común: lo realmente étnico es la etnificación, una producción ficcional dentro de una sociedad funcionalmente diferenciada.

Bascopé da un giro a la cuestión: toma la etnificación y la etnogénesis y las integra en un campo político. Lo étnico es leído en clave política integrativamente, sin suponer más que su existencia como un campo constituido por varias posiciones que lo producen. Critica a Mascareño al no ver más que reducción de la contingencia (pura etnificación) y a Boccara por suponerle a los indígenas una condición previa a su conflicto con el Estado (pura etnogénesis): ambos representarían dos posiciones más entre otras que producen lo étnico.

Según Bascopé la producción científica, la “naturalización” categorial por parte de la etnología y su consiguiente creación de sujetos indígenas, han sido reapropiadas por su objeto. Se produce una “desnaturalización” que contamina lo étnico, una tensión entre la productividad de lo mapuche y la apropiación que los objetos de estudio, los indígenas, hacen de *su* clase en el contexto del reconocimiento que el multiculturalismo latinoamericano hace de las culturas excluidas, folklorizándolas y desclasificando los conceptos etnológicos. Para Bascopé es un error suponer un dato previo a la producción de la etnicidad puesto que lo étnico se produce *en* el campo de lo étnico. El Estado debe ser comprendido como prácticas ejercidas *en* el espacio social y no *sobre* él, ocupando una posición más dentro de un campo de poder. La diferencia entre indio y no indio tampoco es pertinente: ambas esconden el problema de que tal distancia no es posible de manera radical puesto que la etnicidad supone poder y el poder supone vínculo. Existen, por lo tanto, agencias y agentes que establecen clasificaciones étnicas en un espacio determinado y bajo una gubernamentalidad específica (el “proyecto multicultural” folklorizante), clasificaciones que deben ser *naturalizadas*. Pero toda naturalización supone desnaturalización, contaminación de la prótesis étnica: ésta es, efectivamente, la contra clasificación por parte de los sujetos, haciendo evidente que lo étnico no es más que política y que se produce al practicarse. En el caso mapuche Bascopé identifica tres posiciones: aquella donde la diferencia es algo a trabajar o a negociar, aquella donde lo mapuche es un “en sí” (promovida por el desarrollismo multiculturalista de Estado) y aquella en la que lo mapuche es un

“para sí” (los mapuche de Boccara). Pero la posición que realmente importa, según Bascopé, es la “mapucheidad de superficie” (Bascopé, 2009)

Como para Boccara, en Bascopé la verdad es un objeto de luchas, y en el campo étnico lo que se juega es el *contenido* de la clasificación étnica, una “lucha por la representación” que, al fin y al cabo, es una lucha por un *nombre*: no existe ningún tipo de identidad que sostener, no hay nada más allá de la constitución performativa de lo étnico. Cuando Bascopé plantea que “(...) desplazando el foco hacia su *rendimiento*, las categorías étnicas reúnen ahora no ya “indígenas” sino agentes y agencias opuestos o yuxtapuestos en un espacio más complejo que el reducto identitario” (Bascopé, 2009 :60) lo que parece estar diciendo es que no importa *ser* indígena más que como una puerta de acceso a un campo de producción de *habitus*^{iv} étnico que es objeto de un conflicto de clases. No existe una cultura que luche por su continuidad porque la continuidad de lo étnico es una ficción del multiculturalismo. Lo *real* es la discontinuidad política, una dinámica de clasificaciones y de reclasificaciones. Ser mapuche es tener un *cuerpo étnico*, puesto que la racialización de la cultura mapuche aparece cuando se pone en duda su autenticidad: hay que demostrar que se es indígena, pero la autenticación supone falseamiento, contaminación de la prótesis. La etnicidad no es más que *simulación*, y para el autor lo único real es el simular y lo único que puede ser simulado es la simulación. Y esto es pura política.

Ocupamos la misma posición y a la vez la posición contraria a la de Bascopé. La idea de que, para hablar del fenómeno étnico, no hay que centrarse en quién es y quién no es indígena, nos parece esencial. Pero las razones que Bascopé esgrime no son pertinentes para lo que buscamos. Bascopé integra como posiciones en un campo étnico en constante desnaturalización al Estado multicultural y su gubernamentalidad, a los indígenas resistentes de Boccara, a los mapuches individualistas de Mascareño, a los antropólogos, a las consultoras y, además, a un nuevo tipo de indígena que evidencia la simulación de lo étnico. Pero esta integración ocurre a través de pura política, totalizándose innecesariamente el fenómeno. Lo étnico sólo refiere a un *rendimiento* y nadie *habita* un *significado* étnico, nada habita más allá de lo étnico. Pero si bien es cierto que lo étnico no puede ser definido anteriormente a las relaciones que lo constituyen, no creemos que se

invalide la posibilidad de pensar que lo étnico se *habita* de alguna manera. Hablar de significado no es hablar de esencialismos, y la posibilidad de pensar en que lo indígena significa algo para alguien no excluye la política performativa de lo étnico, pero sí le quita su pretensión de totalidad. No creemos que lo étnico sea sólo una lucha por la representación: hay algo más en el nombre que el mero poder. Lo étnico es una construcción (¿qué cosa, al fin y al cabo, no lo es?) pero nos parece que poner un nombre no es más que poner una ficha en el tablero: no hemos *jugado* todavía. Proponemos entonces pensar en “niveles”, en qué puede haber más allá o más acá de una lectura política tal. Estamos convencidos de que la naturalización y la desnaturalización no totalizan el fenómeno étnico y mucho menos indígena. Aquí recordamos lo que Victor Turner propone en “El Proceso Ritual”, que lo social es un *proceso*: “(...) la vida social es un tipo de proceso dialéctico que comprende una vivencia sucesiva (...) de la *communitas* y de la estructura, de la homogeneidad y la diferenciación” (Turner, 1969:102). Lo que nos interesa es que, si la *societas* es un proceso dialéctico entre la estructura social^v y la *communitas*^{vi}, entonces leer el fenómeno indígena como puramente político, como puramente étnico, es una totalización infundada.

La manera en que plantean este problema los autores Cousiño y Valenzuela, en “*Politización y Monetización en América Latina*”, nos parece interesante: no toda política es una forma de constitución de sujetos. El tipo de política que produce sujetos es llamada *politización*, un proceso de reflexivización de las relaciones sociales contenidas en un nivel de integración “anterior”, la *presencia*, que refiere a la experiencia social básica del encuentro con personas. Existirían por lo menos tres niveles de integración: la presencia (la experiencia social básica, pre reflexiva, cultural), lo social o las instituciones sociales (argumentación, racionalidad, conciencia) y el nivel sistémico. Dichos niveles se encuentran en todas las sociedades y ocurren en ellas al mismo tiempo. Nos enfocaremos, entonces, en los niveles “presencial” y “social”.

Es en la *politización* como concepto y como proceso en donde los niveles presencial y social se relacionan. La presencia refiere a un punto de partida para la subjetividad y que está más allá de la conciencia, un *origen* que no depende de una relación racional con el mundo. En el siguiente nivel de integración se establece cierto grado de reflexividad sobre el vínculo pre

reflexivo, pero sin intentar re fundarlo. La *politización* misma, sin embargo, sí es un proceso racionalizador. Cousiño y Valenzuela la definen como una “(...) representación según la cual el vínculo social sobre el que descansa nuestra sociedad se encuentra destruido (...)” (Cousiño & Valenzuela, 1994:16). Cuando se supone que el vínculo social está roto, que el modo de la presencia es o se ha vuelto conflictivo, la única forma de restituir dicho vínculo es racionalmente, dejando de lado la experiencia: es el paso de la reflexión sobre las relaciones sociales a su reflexivización. Pero el concepto que los autores definen como *politización* no es diferente al de *política*, o se diferencian muy sutilmente: la *política* supone reflexión, conciencia y voluntad de los individuos y, por lo tanto, reflexivización del vínculo social (Cousiño & Valenzuela, 1994). Además, existe cierto juicio de valor con respecto a la relación entre lo social político y lo presencial: se dice que cada principio de integración intenta imponerse al resto de los dominios de la vida social, existiendo una “lucha a muerte” entre ellos. Extractos del texto como “(...) las personas tampoco están situadas en la norma: las relaciones personales se constituyen precisamente cuando se suspende toda referencia normativa” (Cousiño & Valenzuela, 1994:145) hacen suponer que entre *politización* y *presencia* (entre *política* y *presencia*) hay una distancia insalvable, un conflicto permanente. Nos acercamos a un riesgo del que habíamos pretendido escapar: si leyéramos el fenómeno indígena desde este punto de vista, diríamos que existen indígenas no *politizados* y otros que sí lo están, tratando de dirimir cuáles son los verdaderos. Ésta no nos parece una manera correcta de dar cuenta del problema, y por lo tanto necesitamos una visión más integrativa de la *política*. El concepto de *politización* como una reflexivización de vínculos sociales anteriores nos sirve para dar cuenta de un sólo nivel: aquel de la etnogénesis y la etnificación, de la pura performatividad. Pero no existe pura simulación. Si, según Turner, lo social es un proceso de relaciones tanto de conflicto como de complementariedad entre lo estructurado y el contenido de dicha estructura, ver la *politización* como dramáticamente separada de la experiencia de las personas no nos parece pertinente. Clifford Geertz nos permitirá resolver esta oposición que Cousiño y Valenzuela ven en los niveles de integración que hemos descrito.

Para comprender los planteamientos de Geertz es necesario dar cuenta del concepto semiótico de cultura que maneja, pero esto no nos obliga a utilizarlo directamente. No pretendemos tratar lo indígena en Chanquín como una cultura separada de otras culturas o inmersa en una cultura mayor. Pero las aproximaciones semióticas del autor suponen concepciones que nos permiten interpretar lo que ocurre en la comunidad indígena de Chanquín, en especial aquellas referidas al símbolo y al significado. Por ejemplo, en “La descripción densa” (Geertz, 2001), Geertz establece que un concepto semiótico de cultura refiere a entenderla como sistemas de símbolos en interacción, un contexto en el que modos de conducta, instituciones y procesos adquieren sentido para ciertas personas, conteniendo su experiencia del mundo. Y, en “La religión como sistema cultural”(Geertz, 2001), la cultura es definida como un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de *concepciones* heredadas con las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. Estas definiciones y otras similares aparecen en “La Interpretación de las Culturas”, dándose a entender que la cultura es un conjunto de sistemas simbólicos que se relacionan entre sí y que como contexto le dan significación a la experiencia humana, estableciendo un tipo de relación entre el *yo* y el *mundo* en el que las personas viven. La cultura aparece como un modelo “para” (le da sentido a la acción) y un modelo “de” (representa el mundo en que la acción tiene sentido). Pero en una entrevista^{vii} del año dos mil el autor especifica lo que comprende por símbolo y suaviza la sistematicidad de los conjuntos simbólicos. Un símbolo es un signo interpretado culturalmente, que forma parte de un imaginario específico y que ahí cobra su sentido: mientras el signo es una señal de algo, el símbolo supone una idea acerca de algo. Cuando se dice que estos símbolos se relacionan entre sí en *sistemas*, Geertz plantea que tal concepto es sólo un título que hace posible decir que existe una coherencia interna, contextual: no debemos presuponer relaciones sistemáticas antes de estudiarlas.

Si bien podemos pensar lo indígena como lo haría Bascopé (una integración política de todos los fenómenos étnicos) esto no agota el problema: todos esos procesos políticos significan algo para alguien en lugares donde ocurren más cosas que aquellas puramente “políticas”. En la misma entrevista

referida, Geertz muestra preocupación por una creciente tendencia a ver el fenómeno humano como una lucha de poder, subordinando el significado a ser una mera cubierta de la misma. Pero no toda significación viene de la distribución de poder, y el poder no existe con independencia de un contexto histórico cultural. Aquella primicia foucaultiana a la que adscriben tanto Boccara como Bascope, en la que los contextos históricos *son* por la distribución del poder, no nos sirve si queremos dar cuenta del significado de lo indígena en Chanquín. Existe un nivel político, pero sin la noción de significado dicho nivel quedaría vacío: lo indígena *significa*. Nuestra posición es intermedia. Ambas dimensiones, la política y el significado, nos parecen cruciales para comprender el problema de lo indígena. El significado de lo indígena es invisible sin la política, y ver lo indígena como un fenómeno solamente político nos parece erróneo. Creemos que el concepto de *cultura política* sirve para pensar tal relación entre ambas dimensiones.

Geertz comprende la cultura como un “documento activo”: los modelos que tenemos para nuestra experiencia son públicos. Así, la significación también es pública, y la política es el escenario donde los símbolos aparecen en conjunto como algo que tenemos en común (Geertz, 2001). Relacionar cultura con política supone un concepto de *cultura política* como el punto en que los símbolos ocurren de manera pública, haciéndose comunes a las personas que los comparten. En la política de un grupo y en los fenómenos políticos que les ocurren, en el proceso de politización mismo, existen ideas expresadas en símbolos que sustentan esa política, que la transforman en un mundo en común significativo. A nivel práctico no hay pura política ni existe puro simbolismo porque los símbolos mismos y aquello que comunican se hacen públicos para ciertas personas. Y aquello que es público no tendría sentido si no se lo significara: sería pura simulación, pura politización (aunque nada impide que esto ocurra en ciertos contextos). La cultura política refiere a cómo ponemos las ideas acerca de nosotros mismos en un mundo común de sentido, integrando la politización a la presencia y viceversa. Ésta es una posición que pretendemos integrativa tanto de posiciones teóricas como prácticas, evidenciándola en la descripción localizada de lo que ocurre en un lugar específico y considerando las dimensiones simbólicas de la acción social y las ideas sobre lo indígena en un mundo compartido. Esta es una postura

diferente a la que toma lo indígena como identidad o como cultura. Hablar de lo indígena es diferente a hablar de lo étnico: tanto etnia como cultura suponen de antemano lo que lo indígena es. Cuando los autores revisados hablan indistintamente de la etnia y de lo indígena suponen que lo indígena es un constructo político de oposiciones. En Boccara, la oposición está hecha para sostenerse, mientras que en Mascareño la oposición está hecha en la medida en que permite la inclusión. Y si bien a Bascopé no le parece pertinente observar lo indígena a partir de lo que es y de lo que no, el autor supone que lo indígena es habitus étnico al constituirse por múltiples oposiciones: la identidad política cruza la problemática de lo étnico, totalizando lo indígena^{viii}. Quizás, a una identidad étnica así planteada debería oponérsele el concepto de cultura, evidenciando que hay algo más allá de la lucha por el reconocimiento, por la inclusión o por la representación. Pero a nuestro entender el concepto de cultura, ya sea el de Cousiño y Valenzuela como “experiencia original” o el del primer Geertz como “símbolos organizados sistemáticamente”, supone un orden de cosas innecesario: por ejemplo, que lo indígena totaliza la experiencia de las personas. Además, nos llevaría a una discusión referida al problema de lo étnico: ¿cultura indígena *opuesta a qué?*

Estamos de acuerdo con Bascopé: esto no es un problema de la verdad o la falsedad de lo indígena. No queremos oponer la etnogénesis a la etnificación, ni la identidad a la cultura. Buscar lo que lo indígena significa es acercarse al cómo las oposiciones y prácticas ocurren etnográficamente y según las personas a las que les ocurre. Lo que nos importa aquí es el punto donde las cosas se traducen unas en otras. Y si tenemos que suponer algo es que lo indígena tiene una dimensión simbólica, y que por lo tanto ocurre y significa. Creemos que el significado como punto de traducción etnográfico nos permite tomar un lugar entre las discusiones propuestas, sin negar tales perspectivas sino que poniendo las unas frente a las otras. Situarnos del lado del significado nos da tanto una posición teórica como la posibilidad de integrar fenómenos a nivel etnográfico: el significado supone un “estar puesto en el mundo”. Comprenderemos lo indígena como un conjunto de símbolos que ocurren en un lugar particular y para ciertas personas en un contexto histórico específico: lo indígena aparece como un contexto imaginativo. Pero no vamos a buscar lo indígena y su significación a cualquier parte. Chanquín es un lugar

donde sabemos que ciertos fenómenos indígenas ocurren y vienen ocurriendo desde hace tiempo: existe una historia, existen discursos, existen prácticas e instituciones (que, para nosotros, expresan ideas sobre un modo de ser indígena en una cultura política en particular, es decir, son simbólicos). Estos son los símbolos que pretendemos relacionar entre sí, y son símbolos porque vehiculizan una concepción acerca de lo indígena, permitiéndonos establecer una interpretación del significado de lo indígena *en* Chanquín.

Quizás desde el pleistoceno (Antecedentes)

“(…) no existe ciencia ni científico que pueda decir que nuestra existencia en los territorios que reivindicamos no tenga una historia que no alcanza a la memoria occidental. Aún para los más sofisticados sistemas de análisis de la presencia cultural, tenemos evidencia que nos liga con el período pleistocénico. Nuestra historia se liga a la historia del territorio en un contexto planetario, geológico, la que en etapas más tardías y previas a la colonización puede ser probada, además, por elementos culturales facturados hasta el momento presente por nuestro pueblo (…)”
Anónimo, <http://www.blogmemes.com/meme/11674>

Lo que pretendemos aquí, cumpliendo con el primer objetivo de esta Memoria, es dibujar brevemente una posible significación de lo indígena en Chiloé durante la Colonia y la República, estableciendo que, como área, Chiloé representa un problema particular para el fenómeno indígena y que debe ser interpretado en sus propios términos. Luego, trataremos de relativizar la continuidad de la resistencia huilliche en Chiloé, contenida en una supuesta defensa pretérita del territorio. Por último, ahondaremos en la interpretación de lo huilliche en Chiloé propuesta por el antropólogo Manuel Muñoz Millalongo.

El archipiélago de Chiloé se ubica al sur de Chile entre los paralelos 41° y 43° de latitud sur y comprende la Isla Grande y varias islas e islotes más pequeños. Su superficie es de 9.181 km² y, para el censo del año 2002, tenía una población de 154.766 personas. Administrativamente pertenece a la provincia de Chiloé, en la X Región de los Lagos, y geomorfológicamente se constituye por las cimas de la cordillera de la Costa que emergen del océano Pacífico. Es de clima templado y lluvioso, con temperaturas medias de 11°C y precipitaciones de 2500mm anuales en su parte oriental y 4000mm en la costa occidental. Lluvia durante todo el año, y su formación vegetal original es la selva valdiviana.

Seguimos a Renato Cárdenas, Dante Montiel y Catherine Grace Hall (Cárdenas, Montiel, & Hall, 1991)^{ix} para hablar de la población chilota de antes de la llegada del español, específicamente su estudio de la historia cultural de los primeros pueblos chilotos. Antes de la Conquista, y según los autores, habrían existido dos etnias^x: los veliche y los chono. Es probable que los primeros habitantes de Chiloé hayan sido estos últimos, llegados hace unos 12.000 años, pero no existen evidencias que permitan asegurarlo. Lo que sí sabemos es que, mientras los chono eran del tipo austral, los veliche pertenecieron al grupo “reche”^{xi}, derivando específicamente de los huilliche (“gente del sur”, según los reche más centrales). Los chono recorrían el

territorio insular en sus canoas sin tener un contacto exhaustivo con la Isla Grande, mientras que los veliche llevaban una vida sedentaria, agrícola y relativamente aldeana, de distribución dispersa. Además, los veliche habían acentuado las actividades costeras, puesto que la Isla Grande era sólo habitable por la costa oriental, junto con las islas ubicadas frente a Ancud y Castro.

Según Latcham (Boccará, 2007) los niveles de integración social india al norte del río Cautín habrían sido similares a los del sur, con la diferencia de que la familia totémica araucana, el *lov*, se llamaría *machulla*. Boccará, que no está de acuerdo con el término *lov* ni con sus implicancias totémicas, dice que hablar de *caví* al norte del Cautín es impreciso porque existió solamente al sur, y lo homologa a su concepto de *lebo*, la primera unidad de integración política e identitaria *reche*, relacionando la organización familiar *machulla* con la del *caseío reche*. Las diferencias entre *caví* y *lebo*, sin embargo, no son claras. Según Muñoz Millalongo (Muñoz, 1996) la *machulla* es la forma de organización comunitaria con la que se encontraron los españoles en Chiloé; según Cárdenas, es una célula social y política básica derivada de una unidad agrícola de parientes muy cercanos, que reúne a varias *rucas* en un territorio disgregado en torno a un jefe (Cárdenas, Montiel & Hall, 1991). El *caví*, entonces, sería el nivel endogámico para *machullas* que establecen relaciones exogámicas entre sí. Por otro lado, los *veliches* se distribuían en asentamientos dispersos, aunque *compartiendo un área común* y separados por una *distancia respetable* (Cárdenas, Montiel & Hall, 1991). Así, los asentamientos respondían a una estructura de familia extensa (de tres a ocho familias), con el *caví* como horizonte territorial. No existen, según sabemos, referencias a un *quiñelob* (aunque, como veremos en nuestras conclusiones, tal nivel es deducible).

Tenemos razones para pensar que el *caví* no operó de la misma forma que el *lebo*, por lo menos durante la Colonia, si bien en las crónicas y en los diccionarios etimológicos aparecen asociados, y esto porque no parece funcionar, como unidad de organización, bajo el esquema de la guerra, la paz y el exocanibalismo, que son los motores de la identidad *reche* descrita por Boccará (Boccará, 2007). Decimos esto porque, como evidencia Rodolfo Urbina en su historización de la colonia chilota, la reacción de los *veliche* frente al español no fue de apertura caníbal al Otro en el *weichan* o guerra. Nos

parece erróneo igualar lo que ocurrió en Chiloé con lo que ocurrió en la zona de Arauco: el caví debe ser leído de otra manera.

Creemos, con Boccara, que para observar al indígena durante la Colonia es necesario buscarlo en una historia que es inseparable de las instituciones españolas en territorio indio. En “Los Vencedores”, Boccara describe dos períodos o diagramas de poder que definen la relación entre los españoles y los reche, cada uno con sus propios dispositivos. El primero (1545-1641) es de tipo soberano. Sus dispositivos fueron la encomienda, la esclavitud, el requerimiento y, en general, la guerra. Las encomiendas se reparten entre los españoles sin conocimiento ni interés por el territorio ni el número de indígenas, y el poder real se manifiesta con en el castigo físico. La evangelización, por su parte, no es pensada como una forma de civilización, sino como una modalidad de imposición de la soberanía política. (Boccara, 2007). El segundo período (1641-1810) supone evangelización y remuneración del trabajo indígena. Se crean pueblos para civilizar a los indios con una lógica más sutil, una de guerra política: se comunica y se censa con el fin de penetrar en la realidad indígena. Aquí, la misión opera como el dispositivo paradigmático. Son los misioneros los que censan, localizan a las comunidades indígenas, identifican los centros de poder y determinan los mecanismos de su funcionamiento. La figura del Parlamento^{xii}, por otro lado, sirve a los españoles para dialogar con los indígenas en un espacio en el que se norman las relaciones entre los conquistadores y los reche, incitando a los indígenas a informarse del estado del resto de las comunidades indígenas y a regular sus conflictos: ya no se impone, sino que se *sugiere* (Boccara, 2007). Este proceso de imposición violenta y de civilización, sumado al enriquecimiento de los reche y al cambio del tipo de poder^{xiii}, es el que provocará la etnogénesis a partir de las particularidades indígenas de la “apertura caníbal al Otro”.

En Chiloé la Colonia ocurre de manera diferente por dos razones. Primero, y basándonos en Urbina, Chiloé sufrió un tipo particular de aislamiento. La provincia fue parte del reino de Chile desde su conquista en 1567 hasta 1768, año en que pasa al virreinato del Perú. Antes de 1598 una línea continua de ciudades la unía con la capital, pero con el llamado “desastre” de Curalava (que fue un desastre o un logro dependiendo de quién lo mire) el archipiélago quedó *encerrado*, al retroceder la frontera de la Conquista hasta el

Bío-Bío. Por el norte limitaba con tierra de “indios hostiles” (sobre todo huilliches) y, por el sur, con los indios australes de zonas inexploradas. Políticamente, el gobernador de la Provincia estaba sujeto a la Capitanía General de Chile, pero tal dependencia se limitaba a la designación de los gobernadores insulares. Los gobernadores chilotes gozaron de bastante independencia al no ser controlados por poderes externos, lo mismo con los encomenderos y el cabildo de Chiloé. Además, Chiloé no era territorio de demasiados recursos y su clima era hostil. Los españoles llegaron buscando oro y riquezas en las encomiendas, pero después de Curalava y de los primeros conflictos con los indígenas pocos querían quedarse en el lugar: se sentían “los más pobres de la Corona”, e incluso algunos españoles enviaban cartas para que se les permitiera emigrar (Urbina, 1983). Pero la Corona no podía dejar la provincia: era la “llave de la América Meridional”, la colonia más austral, el último reducto contra los corsarios holandeses. En Chiloé existió entonces un *doble aislamiento*: fue el último reducto de la jurisdicción de la Monarquía (además de su aislamiento geográfico tras las revueltas indígenas) y estuvo alejado del gobierno central (Urbina, 1983). Siguiendo a Boccara, para nosotros las instituciones que definen la relación entre los españoles y los indios en el Archipiélago son la encomienda y la misión. Parecen haber sido las únicas instituciones españolas que funcionaron más o menos plenamente, aunque de manera diferente al resto de Chile: falta de contingente y de fiscalización, abusos, imposibilidad de acceso a ciertos lugares e incomunicación durante casi todo el año tanto hacia fuera como hacia dentro^{xiv}.

El único tipo de encomienda que subsistió en Chiloé fue la del servicio personal. En el Nuevo Mundo los indios tributaban al Rey como individuos libres bajo la jurisdicción de la Corona, y el sistema de la encomienda suponía un contrato entre el Rey y el encomendero en el que el primero le entregaba indios tributarios al segundo para que los civilizara. El servicio personal era diferente del tributo, un primer proceso de civilización del indio. Además, el tributo debía ser adecuado a la realidad del indio que pagara y según los recursos disponibles. En lugares como Chiloé nada de esto se cumplió, reproduciéndose las características de las encomiendas alejadas de los centros administrativos: indios pobres que pagaban con servicio personal, coexistencia con la misión, encomenderos autoritarios y falta de una burguesía competitiva

(Urbina, 1983). La encomienda aparece, en el archipiélago, como una institución económica vital incluso durante el siglo XVIII. Es el único sustento de los españoles nobles, que abusan de ella a pesar de que no reporta más beneficio que un tributo muy bajo, cierta protección legal y status. La desconfianza del español hacia el indio después de las primeras rebeliones^{xv} sirve de argumento para un control constante sobre los veliche; los españoles nobles se rehusaban a trabajar y creían servir directamente a la Corona, exigiendo el derecho a vivir de los indios incluso cuando la encomienda en Chile había dejado de tener una importancia gravitante. Tenían un concepto extemporáneo de nobleza, basado en la *compulsión estatal*: el derecho del Estado a obligar a sus súbditos a contribuir a su conservación (Urbina, 1983). Concebían el sistema colonial como un cuerpo moral compuesto por dos repúblicas, la de vasallos y la del Rey. Los encomenderos se sentían cabezas de Estado, y los indios debían sustentarlos con su trabajo: el servicio personal otorgaba solidez a la República. Así se justificaban los abusos. La población encomendable no excedía el 50% de la población indígena, pero el encomendero disponía del pueblo completo; la encomienda era temporal pero los encomenderos las conservaban, a veces de por vida; no se pagaba salario, se excedían los meses de trabajo, se torturaba, se robaban las tierras comunitarias y se manejaba el cabildo a favor de los nobles (Urbina, 1998). Es esta tensión la que genera los roces que terminaron en rebeliones durante el siglo XVII y principios del siglo XVIII. Los indios, sin control de tasas de tributo y sin protector, fueron objeto de abusos difíciles de negar.

Desde Boccara, se tendería a decir que el período soberano es el que cubre toda la Colonia chilota, pero la forma que toma la misión nos hace pensar otra cosa. En 1609 los jesuitas llegan a Chiloé y, hasta la década de 1770, llevan a cabo la labor misional insular. A pesar del aislamiento, la misión chilota es catalogada como la más prestigiosa del reino de Chile. En ella se consigue, por ejemplo, erradicar eso que Viveiros de Castro llamara las *malas costumbres*: (Viveiros de Castro, 2002) amancebamiento, hechicería, poligamia y borracheras. Los misioneros fueron defensores de los intereses de los indios y contrarios al servicio personal, siendo bien recibidos por los indígenas^{xvi}. Ya a mediados del siglo XVII la sociedad india muestra un carácter cristiano muy superior al del continente, a pesar de la dispersión de la población: los jesuitas,

ayudados por los propios indígenas, llegaron en dalcas^{xvii} a todas las islas, elaborando un sistema que les permitió llevar a cabo la misión en un lugar tan particular. Intentar misionar desde un centro hacia los lugares en que los indígenas residían era imposible. Por lo tanto no se obligó a los indígenas a vivir en pueblos, sino a adoptar el *sistema circular* de misiones que consistía, básicamente, en la navegación de los misioneros durante casi todo el año de una isla a otra, con un plan de visitas calendarizado y llevando consigo imágenes de santos, ofreciendo misas y realizando bautizos, censos y extremaunciones. En las épocas del año en las que el Padre no estaba presente, ciertas funciones religiosas eran realizadas por el *fiscal*, un indio capacitado por los misioneros y representante de la Iglesia entre sus pares (Urbina, 1983) y, como en todo el Nuevo Mundo, figura esencial en la conversión y convergencia entre lo católico y lo indígena y viceversa. Es, si no el motor, sí un agente esencial para comprender el sincretismo que ocurre en las Indias y en todos los niveles.

El doble aislamiento es lo que permite que los “diagramas” convivan en la Colonia chilota: españoles beneméritos imponiendo la encomienda del servicio personal y un muy efectivo proceso de “civilización” de los indígenas en la misión circular. El proceso de transformación de los indios en indios civilizados y, como veremos, de un retraso relativo de los hispánicos, se evidencia en la *unión residencial*. Legalmente, los indios debían vivir en sus propios parajes, separados de los españoles, pero en Chiloé esto no ocurrió (Urbina, 1983): las ciudades pasaban gran parte del año deshabitadas y españoles, mestizos e indios compartieron los mismos sitios desde el siglo XVII. Pero los españoles que convivían con los indios rechazaban el trato igualitario, no asistían a las misas de los misioneros y no recibían la educación ofrecida por la Iglesia. Estaban, la mayoría de las veces, demasiado lejos de Castro, donde residían los curas seculares encargados de las funciones eclesiásticas no misionales. Según Urbina “puede afirmarse que los españoles tienen más en común con los indios con quienes conviven que con los blancos del resto del reino. Adoptan creencias y costumbres de los naturales, desde la lengua a la concepción mágica del mundo” (Urbina, 1983:108). Ya para 1741 el visitador y obispo auxiliar Pedro de Azúa consideraba que los españoles chilotes eran menos “instruidos” y menos “cristianos” que los indios (Urbina,

1998). En esta oposición entre españoles “venidos a menos” y beneméritos e indios “cristianos” y “civilizados” es que ocurre la resistencia frente a la encomienda. Los indios creían que la encomienda era injusta, aliándose con los invasores europeos o a través de protestas pasivas, boicoteándola y denunciando sus vicios a las autoridades centrales del reino. Gran parte de los levantamientos indios se debieron a los abusos de los encomenderos: en 1600, cuando se alían con el holandés Baltasar de Cordes; en 1655 y 1656, costándole la vida a los caciques implicados; y la última y la más importante, en 1712, apoyada por los misioneros (Urbina, 1983). Este último alzamiento marca el inicio de la abolición de la encomienda: el Rey verá a los indígenas chilotes como víctimas, y el gobierno central reconoció los excesos de la encomienda chilota^{xviii}. Así, se intenta separar el tiempo de trabajo tributario del servicio personal *asalariado* y que el indio goce de tiempo libre para trabajar; surgen, además, líderes indígenas que son los mismos caciques impuestos por los españoles y que usan las leyes a su favor, viajando a Santiago y a Lima. Las autoridades del gobierno central rechazan las peticiones de los nobles, y la figura del encomendero parece cada vez más anacrónica. Ya en 1743 los indios aspiraban a ser indios libres como los del Paraguay y para 1761 la opinión favorable hacia el indio chilote es generalizada entre las autoridades coloniales, desestimándose tanto el argumento de que sin trabajo obligatorio no se puede sostener la provincia como los temores de alzamiento. Es el propio Rey^{xix} el que escribe que los indios chilotes deben ser libres, y en 1774 los indios *amenazan* con el suicidio colectivo: “(...) piden ser tributarios del Rey, prometiendo pagar sin omisión y advierten que si su petición es rechazada “nos embarcaremos en nuestras piraguas y nos perderemos la vida en estos mares”^{xx} (Urbina, 1983:140). La encomienda desaparece, los indios se constituyen en una República con sus propias autoridades y tributan directamente a la Corona^{xxi}. Los indios chilotes fueron conscientes de la capacidad que tenían de afectar la economía colonial, llevando al sistema casi al colapso económico y político con el fin de tomar una posición que, según ellos, les pertenecía, una posición libre *dentro* del sistema Colonial. La resistencia no es contra la Corona, es contra la encomienda, y es una que sirve como medio para la integración. Dibujar una guerra entre la Corona y los indios

de Chiloé, cruzada por dos diagramas diferentes para esa guerra, no tiene sentido para tratar el significado de lo indígena.

Si la primera razón por la que creemos que lo indígena en Chiloé debe ser mirado de forma particular refiere al aislamiento, a la encomienda, a la misión y al indio “civilizado” y colonial, la segunda refiere al caví. El caví, por lo menos durante la Colonia, no funcionó como el lebo, definido por la guerra y el canibalismo. Las crónicas españolas describen a los veliche como más dóciles que los mapuche y los huilliche^{xxii}, aptos para la encomienda, poco hostiles y propensos al trabajo, diferentes a los indios violentos de Osorno y de los indios australes. Según Cárdenas eran indios más *estables* (Cárdenas, Montiel, & Hall, 1991), probablemente porque las condiciones geográficas no les permitían organizarse como lo hacían los reche. Los indios se *quedaban* en su caví (en un *paraje*, como lo llama Urbina) y, si bien estaban dispersos, los lugares en los que vivían sedentaria y ordenadamente fueron fácilmente identificados por los conquistadores (Urbina, 1983). Tal sistema de ocupación del espacio fue tomado al pie de la letra por los españoles, se plegaron a él: vivían junto con los indios, y tanto la encomienda como la misión se entrelazaron al unirse al caví como *espacio*. La empresa colonial se adaptó a una realidad pre existente, a la vida entre la playa y el monte, a orillas del mar interior y en las islas e islotes: esta es la base, junto con el doble aislamiento, del proceso de indianización y de españolización del archipiélago^{xxiii}. Los españoles no impusieron restricciones territoriales, no erradicaron a los indios y no hubo desplazamientos significativos de la población en la provincia. Cuando Martín Ruiz de Gamboa llegó a Chiloé, repartió las encomiendas según ciertos cálculos demográficos, que resultaron ser erróneos^{xxiv}, y siguiendo la dispersión de los cavíes. Así, los indios tributarios chilotes pueden ser llamados “indios de pueblo” con más seguridad que en Chile central: los cavíes mantuvieron su nombre, población y tierras durante la Colonia. Estos pueblos no eran de carácter urbano, las machullas siguen viviendo aisladas las unas de las otras: eran pueblos más bien *geográficos*. Y la misión se sitúa en Chiloé de la misma manera con la instalación de capillas en los parajes-caví, junto a la playa, generando un centro al que los indios acudían para recibir al misionero, un centro para el caví mismo: la misión se entrecruza con la encomienda y entra en conflicto con ella.^{xxv} Los *parajes*, los cavíes, *son* pueblos, y al mismo tiempo

son capillas. Creemos que la base del sistema colonial chilote es el caví, un paraje-pueblo-capilla en el que, con figuras como el fiscal, el propio misionero o el cacique, se traduce y se retraduce la relación entre la Corona y el indio, constituyéndose el *significado de lo indígena*. El caví no opera como punto en el que el se canibaliza al español para constituir la resistencia^{xxvi}, sino que es el espacio común que funda lo indígena. Las distancias entre los cavíes y las limitaciones geográficas no permitieron un *weichan* generalizado: según Cárdenas, las disputas entre los veliche no se dieron en prácticas militares como en otros pueblos mapuche (Cárdenas, Montiel, & Hall, 1991:254). Pensamos la Colonia chilota como una realidad donde encomienda, misión y caví se enfrentan, se mezclan y se traducen entre sí, donde *ocurren* juntos. Los veliche no son solamente “indios”, sino que son indios chilotes, arraigados a Chiloé como lugar particular, de espacios trazados en cavíes. Una lectura tal de la Colonia implica dejar de pensar el significado de lo indígena a partir de la resistencia, y esto es esencial para pensar el problema de la República.^{xxvii}

Para una breve reseña de la historia indígena chilota de la República seguiremos a los autores Martín Correa, Raúl Molina y Manuel Muñoz Millalonco. A nivel interpretativo, sin embargo, debemos diferenciarnos de ellos. Para estos autores es la lucha por la tierra la que genera la continuidad de una reivindicación frente a las sociedades opresoras, suponiéndose un sustrato indígena dado *antes* de la Colonia. Raúl Molina establece, frente a la abolición de la encomienda, que “esta situación no significaba la libertad definitiva del huilliche pues se le seguía cargando con contribuciones económicas y sometidos a la jurisdicción de las leyes y justicia hispana” (Molina, 1987:24), libertad referida a una separación con respecto al sistema Colonial en sí mismo. Creemos que lo indígena chilote se configura durante la Colonia y no antes de ella, y que la lucha es contra un modo de la encomienda, no contra el Rey. Tanto Molina en su texto “El pueblo Huilliche de Chiloé” como Correa y Molina en “Territorios huilliches de Chiloé” suponen una continuidad de la lucha por la tierra que subyacería a la de la encomienda y que se habría extendido hasta la República. Pensamos que la lucha por la tierra en Chiloé es republicana, independientemente de si el encomendero se apropiaba o no del territorio indígena. La abolición de la encomienda fue un medio para alcanzar una posición en el sistema colonial y no parte de una cruzada independentista.

Pero en la República el asunto es diferente: la dispersión de los indígenas se transforma, sus terrenos se ven reducidos y la reivindicación se vuelve una necesidad. No queremos decir que los españoles no se hayan repartido territorios indios, sino que evidenciamos que tal conflicto suponía otros asuntos además que el de la tierra *per se*. Pero durante los siglos XIX y XX sí se transformará en un tema clave, abolida la encomienda y en las postrimerías de la República.

Correa y Molina centran su estudio en las comunidades del sur de Chiloé^{xxviii} porque son tales comunidades “clásicas” las que se ven afectadas por los procesos republicanos de latifundización, esto es, por las concesiones otorgadas por el Estado y sus sucesivas ventas y acopio por parte de sociedades privadas. Podemos suponer que muchos sectores de Chiloé en los que había indígenas no fueron afectados por este proceso histórico, entre ellos Chanquín. Según Muñoz, el problema de las comunidades tanto del norte y del centro de la isla grande, así como las del mar interior, no fue el de la tierra durante gran parte del siglo XX, puesto que las tierras que el Estado entregó en concesión a principios de dicho siglo supusieron un proceso que generó el “minifundio chilote” (Muñoz, 1996).

En 1821 el gobierno colonial vende las tierras chilotas a particulares españoles para deslindarlas de lo que luego serán los “potreros realengos”^{xxix}, indígenas y comunitarios, en el sur de Chiloé. En 1826 el Archipiélago es anexado a la República de Chile y las propiedades coloniales son aseguradas con el Tratado de Tantauco, y para 1823 el Estado chileno ya había dictado disposiciones que reconocían la propiedad indígena, deslindando la propiedad estatal y rematando pequeñas porciones de tierra. En este proceso se otorgaron, en total, 21.655,3 cuerdas a más de dos mil familias huilliches (Molina & Correa, 1996). Pero tras el Tratado de Tantauco el gobierno de Chile deslinda las tierras estatales del sur inscribiéndolas como tierras fiscales. Una manera de leer los efectos del siglo XX sobre la vida de los huilliches es centrarse en tal desconocimiento legal de la propiedad comunitaria de la tierra: el Tratado queda, por decirlo de algún modo, como letra muerta con la inscripción fiscal de 1900 y con el proceso de mensura entre 1829 y 1837, es decir con la Ley Freire, que reconocía solamente la propiedad individual huilliche, entregándose el 70% de la Isla Grande en concesión y vendiéndose

las tierras a particulares (Molina & Correa, 1996). Es en estas tierras del Estado, las de los potreros realengos, donde se inicia el proceso de colonización y de latifundización en Chiloé: ya para fines del siglo XX existen intereses de empresas madereras en el sur de Chile y que terminan por adjudicarse grandes porciones de terreno. Las concesiones fueron de límites difusos, permitiéndose que diferentes particulares ejercieran derechos sobre terrenos no previstos por los contratos y la usurpación de tierras indígenas con compras fraudulentas (Muñoz, 1996). En 1931 se dicta la Ley de Propiedad Austral, teniendo entre uno de sus múltiples objetivos detener los abusos y recuperar los terrenos fiscales en todo Chile, estableciéndose que el derecho a la propiedad se ligaba a las actividades productivas sobre la misma^{xxx}. Pero las sociedades particulares no cumplieron con los requisitos: en general, la posesión de dichas tierras servía a sus dueños para avalar transacciones fuera de la isla. Y, como en tales terrenos no se producía, la reforma agraria chilena (1964-1973) no afectó la estructura de la tenencia de la tierra. Más adelante, en la década de los ochenta, se modificará la Ley Indígena: bajo el decreto Ley 3568 se divide la propiedad aborígen, afectando directamente a los potreros realengos. El Ministerio de Bienes Nacionales traspasó al Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) varios fundos indígenas, entregándose títulos entre 1982 y 1986 y pasándose por alto el derecho a la tierra comunitaria pactado en el Tratado de Tantauco.

Frente a estos procesos los huilliche terminarán por organizarse, aunque de forma tardía, en 1934. Según Muñoz los huilliche continentales vienen a revitalizar la unidad político administrativa insular, reintroduciendo rituales ancestrales como el nguillatún (Muñoz, 1996). El autor piensa que esto supone una *recuperación* de las formas indígenas que se venían disolviendo desde el Tratado de Tantauco, constituyéndose la organización que será conocida como el Consejo General de Caciques de la Buta Huilli Mapu Chilhué (CGC), formada por los lonkos de todas las comunidades y presidida por un lonko mayor que representaría, tanto para los autores como para los indígenas mismos, la continuidad histórica de la Junta de Caciques^{xxxi}.

Nos centramos, entonces, en dos procesos republicanos ocurridos en Chiloé: la minifundización y latifundización del territorio y el proceso de politización de los indígenas del sur de Chiloé. Creemos que el problema de la

tierra durante la República no es una continuación objetiva del problema de la Colonia sino que se lo significa de tal manera con la conformación del CGC, erigiéndose como un pilar político de lo huilliche y reivindicando un tipo de identidad que dibuja líneas directas hacia un pasado remoto, “desde el pleistoceno”. Este movimiento tiende a excluir otras expresiones de lo indígena, invisibilizándolas al definir lo huilliche a partir de la lucha por la tierra. No creemos que lo huilliche politizado sea todo lo que es lo indígena *en* Chiloé. Pensamos el proceso republicano de lo indígena no como una recuperación de algo olvidado, sino como uno de construcción, una significación. Es Muñoz el que establece la reflexión más profunda y acabada de lo indígena en Chiloé bajo la visión “pleistoscénica” y a partir del paradigma de la lucha por la tierra, sobre todo en su tesis de 1996 y en un artículo del año 2004. En general, podemos decir que su interpretación se basa en la Teoría del Control Cultural (TCC) de Bonfil.

Para analizar la identidad étnica, la TCC se sitúa entre dos polos: el de lo socialmente efectivo (la oposición étnica entre los indígenas y quienes los oprimen) y el de lo culturalmente ideal. Así, podría ser definida como una teoría etnicista: la *conciencia* étnica, la *etnicidad*, juega un papel principal en el origen y existencia de los grupos étnicos, defendiendo los intereses indígenas y superponiendo la subordinación cultural a la explotación de clase. La etnicidad posee tanto rasgos subjetivos (la autoadscripción, la historia y la lengua compartida) como objetivos (la posición dentro de una estructura de clases), generando una diferencia que se expresa en el desencuentro entre dos mundos y en el que la lucha por el reconocimiento toma sentido en pos de la autonomía de los grupos étnicos, dibujándose una línea continua de resistencia desde hace quinientos años hasta hoy que se reproduce en las organizaciones políticas indígenas. La TCC parte de la relación que una sociedad establece con su cultura (el control cultural como tal) en el sentido de participar de la cultura que uno comparte con otros, una relación que supone el poder decidir sobre los recursos culturales que se ponen en juego para realizar acciones sociales: es decir, un concepto político de cultura. Los elementos del *pool* de recursos que constituyen la cultura de un pueblo pueden ser propios (que el grupo reproduce o transmite) o ajenos (los que el grupo no ha producido), y a este inventario total de elementos culturales se le llama cultura etnográfica.

Como unidad discreta, la cultura etnográfica posee varios planos que se definen por la capacidad de “control cultural” que se tiene sobre ellos: la cultura autónoma (la cultura nuclear), la cultura impuesta (elementos culturales sobre los que no se decide), la cultura apropiada (elementos ajenos pero bajo el control del grupo) y la cultura enajenada (recursos culturales propios controlados por la sociedad dominante). Ser parte de un grupo étnico supone el acceso a un sistema social en el que se puede decidir sobre una cultura etnográfica (es decir, tener una identidad indígena). Para Muñoz la cultura autónoma del pueblo huilliche chilote se sostiene como una unidad política con la posesión comunitaria de la tierra como base, configurada en un período pre colonial, enfrentándose a dos grupos sociales dominantes y defendiendo la tierra desde una organización que permite tomar decisiones sobre la cultura (Muñoz, 1996). Es la transformación de la tenencia de la tierra la que hace necesario un estado de adaptación cultural permanente como forma de protección y apropiación de recursos culturales. Tal unidad política puede ser diferenciada de otras, particularmente de la cultura chilota republicana desindianizada: lo huilliche aparece como una subcultura diferenciada de lo chilote como tal. La diferencia entre el pueblo chilote y el huilliche radicaría en la pertenencia a una unidad política que permite participar de ciertos contenidos ligados sobre todo a la tierra, protegiéndose particularmente el sistema tradicional doméstico: es la machulla como estructura social la que se adapta a los procesos sociales. El CGC como organización define, así, lo que es lo huilliche (y por lo tanto lo indígena). Por otro lado, la cultura apropiada refiere al sistema jurídico colonial. Contrario a lo que se ha expuesto aquí, el autor supone que la utilización de la ley de Indias por parte de los huilliche refiere a una resistencia estratégica contra la Corona para ser reconocidos como indígenas, pasando de la cultura impuesta a la apropiada. Así, existiría una dicotomía clara entre el indígena y la sociedad mestiza criolla en la titularidad de la tierra: los no huilliche recibieron tierras medidas en cuadras y con títulos individuales, mientras que los indígenas obtuvieron títulos comunitarios comprados a la Corona. Pero, según hemos visto aquí, tal diferencia no se debía a un reconocimiento de lo indígena como seres ajenos, sino que la comprensión y apropiación del ordenamiento jurídico respondió,

antes que a una exclusión positiva, a una inclusión y a un reposicionamiento de la república de indios en el sistema colonial.

Como el ordenamiento jurídico del Estado chileno era diferente al español, y como los indígenas se habían apropiado de las leyes españolas, para Muñoz la usurpación de tierras indígenas ocurrió sin que los indígenas opusieran una resistencia legal (Muñoz, 1996). Se vive, entonces, tanto una cultura enajenada (el sistema jurídico chileno toma decisiones sobre los recursos culturales indígenas) y una impuesta (los elementos culturales republicanos, que suponen una chilenización y desindianización de los chilotes). El CGC resiste tales embates manteniendo la memoria de la época en que el control cultural era total, con un proyecto de recuperación de tal relación significativa. Y es en la relación con la tierra como elemento cultural que el pueblo huilliche tendría un estatus de nación, tratando horizontalmente con el Estado chileno. Muñoz parece estar justificando un proyecto político. Esto se hace evidente en el análisis que el autor hace de las llamadas “organizaciones funcionales”, en su artículo escrito el año 2004 y referido a la situación indígena en Chiloé durante los años noventa, década en la que, gracias a la Ley Indígena, surgen organizaciones alternativas al CGC. El autor supone que las comunidades indígenas vivencian la identidad de tres maneras: consciente y públicamente (organizadas bajo el CGC), clandestinamente (comunidades que se sienten huilliches sin pertenecer al CGC) e inconscientemente (comunidades que no tienen consciencia clara de su identidad y que la asumen en contraste a la sociedad dominante) (Muñoz, 2004). Pero al parecer estas no son meras “maneras” sino “etapas” en el proceso histórico que va desde los inicios de la democracia hasta hoy, explicando las comunidades “funcionales” a partir del fenómeno del CGC, inconscientes de su identidad indígena *real* al buscar la titularidad individual de la tierra y un tipo de organización avalado por el Estado. El autor hace una lectura política del fenómeno indígena chilote suponiendo indígenas verdaderos y otros que no lo son tanto. Aquellas organizaciones indígenas rurales y urbanas paralelas a la organización tradicional y contrarias al CGC buscarían la historia identitaria de dos formas: unos a partir de la auto denominación mapuche-huilliche según la Ley Indígena y otros, que *alguna vez también asumieron tal perspectiva* (Muñoz, 2004) se ligan con la historia huilliche

insular, que es la historia de la tierra. Las organizaciones funcionales terminarían reconociendo la demanda del CGC, vivenciando legítimamente la identidad indígena. El autor, así, resuelve el problema de la existencia de expresiones indígenas otras proponiendo la necesidad de que se plieguen al núcleo que define lo que es o lo que no es indígena en Chiloé, totalizando el problema de lo indígena en la etnicidad.

Creemos que la lectura propuesta desde la TCC no es pertinente: asume a una organización política particular como demarcadora de lo que es indígena en Chiloé. Más allá o más acá de las oposiciones étnicas aparecen fenómenos que iluminan otros planos del fenómeno indígena, ahí donde las cosas parecen difíciles de observar. La simple adición de todas las comunidades chilotas, que pasaron por el proceso de minifundización y que no participaron de la lucha contra la latifundización, a una especie de continuo evolutivo nos parece, si no simplista, sí más guiada por una intención política que por la profundización en cómo *ocurre* y *significa* lo indígena en el Archipiélago, o a partir de todo aquello que vimos en la Colonia y que, nos parece, mueve la visión desde la resistencia de Molina y de Correa hacia los parajes del caví, ahí donde lo indígena se ha venido modelando. Creemos que la política (la decisión y la conciencia, es decir, la politización) es parte del fenómeno, pero no lo totaliza: lo indígena no es político en sí mismo. Muñoz nos arroja lo inconmensurable entre lo indígena y los grupos que lo oprimen, y la única puerta que nos deja abierta es la de la apropiación de elementos exógenos como resistencia, construyendo una diferencia irreductible. El contenido se vuelve pura forma, y el punto medio, la función simbólica que perseguía Lévi-Strauss, nuestro caví, se invisibiliza en la política de la diferencia radical, así como cuando se nos habla de períodos históricos cruzados por la continuidad de la etnicidad pretérita. Se nos presenta una diferencia muy difícil de negar, enfrentada a un occidente ahistórico, desarrollista y ciego. Pero tal diferencia se aparece como evidente *en sí misma*: ¿No será posible la existencia de particularidades históricas que hagan más difícil pensar esa continuidad? ¿Es necesario que cualquier otro tipo de expresión de lo indígena sea fagocitada por una diferencia más real?

No pretendemos ver lo que es o lo que no es lo indígena en Chiloé, sino situarnos en una posición en la que los hechos confluyen de formas difíciles de

clasificar. Este es el camino que nos aproxima, narrativamente, a Chanquín. Porque a pesar de lo que Muñoz dice de Chanquín y de Huentemó (que son una comunidad originaria con título de posesión que data de tiempos coloniales, que dependen del CGC, que busca la constitución comunitaria de la tenencia de la tierra, que ha sido negativamente afectada por la llegada del capitalismo y del mercado de trabajo asalariado) (Muñoz, 1996) las cosas no son tan sencillas, sino bastante más oscuras. Muñoz se posiciona desde un lugar en donde las cosas parecen más evidentes y donde sostener una noción de resistencia se condice con una realidad indígena considerada como étnicamente pura, comunitaria y, a veces, incluso ambientalista. Como veremos más adelante, las comunidades indígenas de Cucao, si bien son anteriores a varias comunidades indígenas “funcionales”, poseen una historia que las desliga y a la vez las suma al movimiento tradicional y no antes de 1982. Durante la década de los noventa los conflictos políticos internos fueron devastadores y, a pesar de la supuesta antigüedad de estas comunidades, ocurren procesos inversos a los que el autor supone: el lonko deja de tener incidencia, la actividad política indígena decae al entregarse las tierras ahora reconocidas como propias, aparecen organizaciones “funcionales”, los comuneros se retiran desahuciados y la sede de la comunidad está casi siempre vacía. La pregunta es: *¿Qué ha ocurrido, y cómo?* ¿Qué es lo diferente, qué es lo común, qué nos muestra Chanquín sobre el significado de lo indígena, y cómo observar a Chiloé desde ahí?

Resultados

*“En la práctica del uso del lenguaje una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas.”
(Ludwig Wittgenstein, “Investigaciones Filosóficas”)*

1. El drama de la politización

Cucao no pasó por los mismos procesos republicanos revisados en el capítulo anterior. El problema de la tierra es por lo menos ochenta años posterior al que describimos, puesto que Cucao estuvo, durante siglos, aislado del resto de Chiloé: mientras que a principios del siglo XX se instalaba una línea de ferrocarril entre Castro y Ancud (Lagos, 2006) no fue hasta 1981 que se ensanchó la huella para bueyes y caballos que conectaba a Cucao con el pueblo más cercano, Huillinco. Para contactarse con el exterior, además del trayecto de hasta 4 horas a pie, los cucahuanos usaban el sistema lacustre que une al lago Cucao con el lago Huillinco, un viaje de 3 horas en lancha a motor y de 5 horas en bote a remo (Weisner, 2003), condicionado por el clima y por la disponibilidad de transporte^{xxxii}. Además, Cucao es una de las únicas zonas habitadas por la costa occidental de la Isla Grande, frente al océano pacífico, haciendo impensable el acceso por mar. Cucao estuvo aislado en el aislamiento de Chiloé, y esto nos permite mirar el tema indígena en el archipiélago desde otra perspectiva. El proceso de politización ocurrido sobre todo en Chanquín, en la zona norte de Cucao, entrega un contexto particularmente interesante para hablar del significado de lo indígena en Chiloé.

La localidad de Cucao (ver Anexos 2) pertenece a la comuna de Chonchi, en la Provincia de Chiloé de la Décima Región de los Lagos, e incluye, de sur a norte, los sectores de Rahue, La Montaña, Quilque, el pueblo de Cucao, Chanquín, Huentemó, Quiutil y Cole-Cole. Las comunidades indígenas ocupan 14 kms. de franja costera desde Rahue, con Chanquín y Huentemó ubicadas al norte del pueblo. Por él cruza un camino que pasa sobre el Río Desagüadero y que sigue hacia el norte, con la playa extensa, las dunas y los pangales al oeste, y la cordillera del Piuchén al este, repleta de bosques. Las faldas de la cordillera albergan a varios subsectores en los que se agrupan caseríos de no más de 20 viviendas: Los Pinos, al límite norte del Parque Nacional Chiloé (PNCH); Tierra Nueva, al otro lado del lago Cucao; y Huelde, a orillas del lago del mismo nombre y que desemboca por el río Chanquín.

Entonces el camino sigue hacia el norte pasando sobre un puente con forma de barco; el sector entre Huelde y el río Deñal se llama Palihue, con sus cerros expuestos al viento marino. Poco después de Huelde el camino vecinal termina abruptamente en la playa, y ahora Palihue se asoma completamente al océano. Cruzando el Deñal comienza Huentemó, y la playa termina de golpe, atravesada por un brazo de la cordillera, la Punta Huentemó^{xxxiii}. Más al norte, subiendo cerros por caminos angostos y húmedos, están Quiutil y Cole-Cole, situados sobre acantilados que caen al océano y sobre playas aisladas y blancas.

Cucao, según Urbina, perteneció durante la Colonia a una encomienda de agregación de pueblos de indios: debido al descenso de la población india durante el siglo XVII los españoles idearon el sistema de agregaciones para las encomiendas con falta de tributarios (Urbina, 2004: 118). Cucao no fue una encomienda independiente, y sus indios debían tributar en lugares cercanos para que la población no fuera radicalmente trasladada: la instrucción religiosa de las comunidades en sus lugares de residencia era una tarea impuesta por el Rey, y Cucao era un pueblo capilla dependiente de la cabecera misional^{xxxiv} del Partido de San Carlos de Chonchi. Con respecto a los pueblos, en Chiloé existió una dispersión mixta de la población por lo menos hasta 1787: 37 pueblos de población mixta, 5 de españoles y 39 de indios (Urbina, 1983). Los de carácter mixto se repartían al norte de la Isla Grande y en las islas del golfo de Ancud, mientras que el resto se ubicó cerca de Castro, con pueblos de indios en las islas del mar interior. Como las capillas mixtas se encontraban al norte, y como en Cucao existe una encomienda por agregación, Cucao era probablemente un pueblo de indios. Además, los españoles vivían en los espacios que dan al mar interior chilote, mientras que Cucao se ubica frente al océano. Así, y debido a la existencia de una capilla, asumimos que los cucahuanos se repartían según el sistema de cavíes, acudiendo desde lugares dispersos y una vez al año al centro capilla de Cucao.

Según datos demográficos de la zona, en 1733 se contabilizaron 9 familias y 61 personas; en 1758, 123 personas; en 1767, 116; y en 1790 se contabilizan 120 personas (Urbina, 2004). Sin contar el dato de 1733 (cuya diferencia con el resto puede deberse a que el siglo XVIII encontró a Chiloé en un proceso de estabilización poblacional) la población cucahuina era

relativamente estable. Lotte Weisner, quién se acercó al Cucao antiguo entre los años 1965 y 1968, plantea que la población cucahuina se ha mantenido durante varias décadas, de manera similar a lo que ocurre durante el siglo XVIII (Weisner, 2003). Según los registros obtenidos en los censos Cucao tenía, en 1907, una población de 382 habitantes; en 1930, de 376; en 1952, de 487; en 1960, de 333 (esto porque el terremoto en el sur de Chile hizo desaparecer los caseríos de Rahue); en 1968, de 460; y en 1970 de 513 habitantes. Ahora bien, existe una evidente transformación poblacional entrada la década de los noventa. Entre Chanquín y Huentemó, afectadas en la propiedad y uso de los recursos de la tierra por la apertura del PNCH, en 1984 había 105 familias (Jackson & Oltremari, 1984), mientras que para el censo de 1992 existían 327 habitantes en 61 familias (Ysern, 1993). Si bien esto no supone necesariamente el descenso poblacional en la zona en cuestión, sí es evidente que existe una reducción dramática en el número de familias y en menos de diez años. Esto se debe a las migraciones hacia la ciudad gatilladas tanto por el proceso de politización como por las transformaciones económicas ocurridas con el fin del aislamiento de Cucao. Es interesante notar que para principios de este siglo, en el año 1999, la población se mantiene estable en relación a los datos del censo de 1992, con un total de 67 familias, mientras que la población para Cucao era de 424 personas para el censo del 2002.

Para referirnos a tal período reciente debemos profundizar en el Cucao antiguo, el del sistema social y cultural aislado y de subsistencia, ligándolo con su pasado colonial. Weisner se refiere a Cucao como *caserío* de Capilla Cucao^{xxxv}, y según Ovidio Lagos este es el nombre que antes se utilizaba para la localidad, una capilla con diferentes polos de densidad poblacional (Lagos, 2006). Otro dato proviene de Charles Darwin, registrado en sus viajes durante la primera mitad del siglo XIX. Darwin llegó, a caballo, hasta Huillinco, e hizo el tramo entre Huillinco y Cucao a bordo de una piragua. Según el naturalista, en Cucao había entre unas 30 y 40 familias indias y separadas del resto de la isla. Realizan pocas acciones comerciales con el exterior, confeccionan sus vestimentas con materiales del ambiente, van vestidos “tolerablemente” y poseen alimentos en abundancia. Además, estima que son muy humildes: “Parecían descontentos, humildes. Estos sentimientos deben ser atribuidos al modo autoritario con que son tratados por sus gobernantes. Nuestros

compañeros, a pesar de ser corteses con nosotros, trataban a los pobres indios como si fueran esclavos. A la mañana, al quedarnos a solas con esta pobre gente los indios siempre se quejaban y decían: “esto es sólo porque somos unos pobres indios y no sabemos nada; *pero no era así cuando teníamos un Rey*” (Cita de Charles Darwin en Lagos, 2006:74). Indios humildes atesorando la figura de un Rey que ya no era el suyo, así como aquellos indios coloniales que amenazaban con suicidarse sino se les permitía tributarle directamente. Más adelante volveremos sobre la relación entre Cucao y la Colonia. Lo que nos interesa aquí es que el Cucao de los años sesenta no es demasiado diferente al que conoce Darwin en el siglo XIX: 80 familias, 460 personas y un sistema económico mixto de subsistencia^{xxxvi} con un uso exhaustivo del ambiente, recolección de mariscos y algas, pesca, explotación de la madera para viviendas, producción de leña y de artesanías, confección de útiles domésticos, de tejuelas, estacas y postes^{xxxvii}; caza esporádica, recolección de fibras vegetales en los bosques, agricultura a baja escala en pequeñas propiedades (papas, pastoreo de vacunos y lanares, uso del caballo) y sistema de roza para el cultivo; y cría de animales de corral, hilado de lana y tejido en telar, junto con un cierto nivel de comercio con el exterior que suponía viajes de varios días a los mercados de Chonchi, Castro y Dalcahue para la venta de productos marinos (Weisner, 2003). Las actividades agropecuarias, que eran la base del sistema económico de Cucao, son múltiples y estacionales, determinadas por un clima que va de un verano relativamente corto a un invierno que dura desde abril hasta noviembre, además de por los ritmos y temporadas de cada recurso. Durante los meses de verano la principal actividad era la recolección de mariscos y de algas (además de las cosechas para el autoconsumo), y durante el invierno se elaboraban artesanías con fibras vegetales, hilados y maderas, se pescaba en el río Desagüadero, se preparaban los campos y se pastoreaba. A estas actividades se le suman las migraciones laborales hacia Magallanes, donde los cucahuanos se empleaban como peones en las estancias ganaderas chilenas y argentinas. Había una notoria falta de servicios básicos que sería resuelta en las década siguientes: la primera posta se construye en 1974, el primer transmisor de radio llega en 1977, el puente peatonal sobre el Desagüadero es levantado con la llegada del camino vecinal y sólo en 1994 se instalaron los tendidos eléctricos para ciertos

sectores (a Huelde la luz eléctrica llegó el año 2009)^{xxxviii}. El nivel de educación era bajo: existía una pequeña escuela en Cucao y otra en Chanquín, pero los niños no terminaban el colegio puesto que debían participar activamente en el proceso productivo desde los 15 años. Si bien la diferenciación de actividades por género era relativamente flexible y según el apremio de la temporada, las mujeres se encargaban de la recolección de mariscos, de las actividades hortícolas y del hogar, y los hombres de las actividades agrícolas en general y de las labores fuera del sector. Por último Cucao, entre el 12 y el 22 de febrero, realiza una fiesta religiosa, acudiendo el párroco desde Chonchi para preparar confirmaciones, realizar bautizos y matrimonios y officiar misas para recordar a los fallecidos. En la zona de Chanquín todavía existe la figura del fiscal, G. M^{xxxix}, encargado de cantar responsos en los entierros, guiar los rezos y ayudar al sacerdote en sus visitas. Actualmente y gracias al camino asfaltado el párroco puede asistir con más regularidad al sector, pero aún así no existe uno que resida permanentemente en Cucao. La fiesta religiosa sigue existiendo, se la llama “Semana de Chanquín” y no ha perdido ese carácter de misión circular del Cucao más antiguo: se venden comidas típicas, se realizan fiestas y se corren carreras a caballo cerca de la playa o en el pueblo de Cucao, además de la celebración de varias misas durante todos los días.

El aislamiento de Cucao, por lo menos durante el siglo XX, se vio remecido tres veces. Durante la primera mitad del siglo la extracción de oro atrajo a muchos obreros afuerinos para la mecanización de las tareas auríferas. Las playas de Cucao tenían y probablemente aún tienen oro, y los habitantes del sector lavaban la arena rudimentariamente para extraer el mineral. El proceso de mecanización de la extracción aurífera hizo que en Cucao llegaran a vivir más de 2000 personas entre 1928 y 1934 (Weisner, 2003). El segundo momento fue el terremoto y maremoto de 1960 en el sur de Chile, que sepultó los yacimientos auríferos bajo las dunas y que transformó el paisaje de Cucao. El Desagüadero, después de la catástrofe, se transformó en un río de 40 metros de ancho en ciertos sectores, haciéndose necesario cruzarlo en una balsa hasta que, durante la década de los ochenta, se construyó un puente colgante; la marea entró en el lago desde el mar, salinizándolo en sus orillas, y las playas se angostaron, viéndose afectadas, así, la pesca y la recolección, debido a la transformación del paisaje (Weisner, 2003). El maremoto se llevó

sembrados y animales, y la iglesia original fue arrasada junto con la mayoría de las viviendas de los lugareños. Debido a tal catástrofe algunas familias tuvieron que emigrar, si bien la mayoría decidió reinstalar sus viviendas dentro del mismo predio.

Pero esta Memoria trata del tercer momento, que es el que gatilla los procesos económicos y políticos que transformaron a Chanquín. Si bien esta investigación tomará en cuenta el proceso de apertura económica de Cucao y los vaivenes de su economía de subsistencia, nos centraremos en lo que hemos denominado la politización, porque es desde ahí que pretendemos entrar al significado de lo indígena en la comunidad en cuestión. Y dicho proceso está directamente relacionado con el problema de la tierra.

Desde por lo menos la época colonial los pobladores de Chanquín y Huentemó han vivido al norte de Cucao, pero el primer registro de inscripción de los territorios del Potrero Anay, espacio en el que viven las dos comunidades indígenas y que sería incluido en el área de protección que dio pie al PNCH, es de 1895 y está a nombre de Pedro José Vargas, señalándose como Título la escritura de compraventa del 17 de enero de 1891 (Lagos, 2006). La propiedad limitaba al norte con la isla Metalqui, al sur con los pobladores de capilla Cucao, al este con la cordillera y al oeste con el océano. Una nueva inscripción ocurre en 1905 a nombre de Luis Lavanderos y Liborio Sánchez, propietarios de una extensión de aproximadamente 60.000 hás. que comprendía, entre otros, el fundo Anay. Pero con la Ley de Propiedad Austral de 1930, que exigía a todos los particulares inscritos una solicitud de revalidación, y por decreto supremo del año 1955, se denegó el título de reconocimiento del Potrero Anay, transfiriéndose su propiedad al Fisco. Con respecto al estado de la propiedad de la tierra de los pobladores durante el siglo XX, los primeros antecedentes provienen de la Mensura Fiscal del Ministerio de Tierras y Colonización, entre 1897 y 1900, y que culmina con la inscripción fiscal masiva de 1900. Aquí es donde la trayectoria histórica de la tenencia de la tierra en Cucao se separa de la de los potreros realengos de Quellón. Ya para esta fecha se señala como dueños de los terrenos de Chanquín y Huentemó a los antepasados de los actuales poseedores, por lo que quedan fuera de la inscripción que pasó por alto el Tratado de Tantauco (Ysern, 1993). Cuando se pudo saltar el escollo legal en el que se encontraba

la propiedad del Fundo Anay, un largo litigio con la familia Lavanderos, se otorgaron los títulos gratuitos a los comuneros. ¿Cómo fue posible, entonces, que posteriormente se creara un parque nacional? Weisner se percató de la condición precaria de la tenencia de la tierra en Cucao para la década del sesenta, asumiendo la tarea de recopilar los decretos de propiedad y de llevárselos a los habitantes de la zona para incentivarlos a regularizar la situación. Por ley, y una vez obtenido el título, el propietario contaba con un plazo de dos años para inscribir la escritura pública en el conservador de bienes raíces. En 1973 se envían agrimensores a Cucao y se entregan títulos a través de Bienes Nacionales, pero la mayoría no concretó la inscripción de la propiedad, quedando los terrenos en manos fiscales y siendo incorporados al PNCH años más tarde. Frente a esta situación se podría recurrir a los planteamientos de Muñoz y decir que la no inscripción de los predios se debe a que, para la cultura indígena, la legislación chilena aparece como ajena. Creemos que en Chanquín el caso es diferente. Sus habitantes explican estos hechos con la *dejación* de la gente de la época, “la *dejación* de antes, no lo habíamos inscrito, estaba medido todo y me faltó inscribirlo” (Entrevista a A.P, 11 de septiembre del 2008), o con la pobreza y el aislamiento: “lo medían y después la gente no lo inscribía, algunos los pusieron al día y los otros quedaron en sus casas. La gente era de escasos recursos, no había trabajo” (Entrevista a G.C, 9 de septiembre del 2008). También se dice que la gente se creía dueña del terreno por ocupación efectiva y que no comprendían la figura de la inscripción (“la gente se creía dueño como la estaba ocupando de años, ellos creían que estaban con su propiedad porque no comprendían mucho la figura de las inscripciones” (Entrevista a E.A, 18 de enero del 2008) pero esto no aparece como incompatible con la dejación: “es que mucha gente le hace el quite para no tener que pagar las inscripciones.” (Entrevista a E.A, 18 de enero del 2008). Así, existen dos razones por las que no se inscribieron las propiedades, según los comuneros: ciertas condiciones materiales (dinero y aislamiento) y porque *no parecía necesario*. Y es debido a esta dejación que fue posible abrir el PNCH. Pocos años después de vencido el proceso de inscripción de los títulos, en 1974, la Corporación Nacional Forestal de Chile, CONAF, presenta antecedentes de la existencia de un área en la Isla de Chiloé que debería ser parte del sistema de Áreas Protegidas, y que abarcaba el

Potrero Anay. El 22 de marzo de 1976 se crea un Área de Protección por decreto N°54 del Ministerio de Agricultura, en 1981 y a través del Programa de Empleo Mínimo (PEM) se abre el camino vecinal de Cucao y, finalmente, el 17 de noviembre de 1982 se crea el PNCH mediante el Decreto Supremo n°734 del Ministerio de Bienes Nacionales, abarcando un total de 43.057 há. En un principio se pretendió posibilitar alternativas de desarrollo para los propietarios de los terrenos marginales en Chanquín y Huentemó, pero este proyecto no se realizó. De hecho, la relación entre CONAF y los habitantes de las comunidades fue bastante ambigua (Ysern, 1993). Para 1978 la presencia de CONAF se había vuelto problemática porque impedía la explotación de los bosques y, con la apertura definitiva del parque en 1982, porque prohibía tajantemente cualquier tipo de acceso a los mismos: la explotación maderera, tradicional y antiquísima, era ahora ilegal. La manera en que se definieron los límites del Parque fue, además, poco adecuada. En 1982 CONAF realiza una encuesta predial en las comunidades indígenas de Chanquín y Huentemó que, junto con los mapas catastrales obtenidos en Bienes Nacionales, sirvieron para elaborar un Plano Catastral de Propiedades y Ocupantes. Los indígenas quedaron reducidos a una mínima extensión de tierra, rodeados de terreno que no podían ocupar. Según E.A, “había una limitación que no era justa porque se le entregaba a personas que estaban ocupando más de 5 años las tierras pero el espacio ocupado era lo que tenían limpio, alrededor de la casa, lo que estaban sembrando, no se consideraba reservas de bosques” (Entrevista a E.A, 18 de enero del 2008). En Cucao aquello que se tiene limpio no es necesariamente lo único que se ocupa: dependiendo de las temporadas y de las necesidades, se acude al bosque para ampliar los cultivos, o se extrae más o menos madera, se caza o se pesca. El espacio limpio alrededor de la casa es el espacio limpio *ahora*, pero el espacio que se necesitará ocupar es mucho mayor. CONAF no leyó, no quiso o no pudo leer esta realidad.

En un principio las comunidades veían a CONAF con buenos ojos. Cuando en 1974 aparece la corporación con treinta trabajadores para controlar las dunas los indígenas vieron en ella una empresa que les daría trabajo (Ysern, 1993). De hecho, el Parque proporcionó alternativas de trabajo directo para la construcción de sendas y de instalaciones, además de traer ciertos beneficios indirectos que años más tarde se volverían imprescindibles: la

prestación de servicios a los turistas. A principios de los años noventa el número de turistas por temporada llegaba a 12.000 y a finales de la misma década ya sumaban unos 20.000 (Troncoso, 1999), afluencia que hasta ahora ha tendido a mantenerse. Esto ha permitido que ciertas familias dependan de la entrega de servicios turísticos durante el verano. Pero no todas las familias trabajan este rubro, y mucho menos durante la época en que se instala el parque. En Chanquín, el trabajo asalariado masivo compensó las restricciones impuestas sobre la explotación del bosque, pasándose de una economía de subsistencia a una de dependencia (Ysern, 1993) o, por lo menos, a una economía mixta, pero eventualmente las alternativas de trabajo directo se redujeron, forzándose a los indígenas a volver a sus antiguas ocupaciones. La reducción de tierras, la falta de trabajo, la escasez de leña y las restricciones de acceso al territorio gatillaron, así, el proceso de institucionalización de las comunidades indígenas.

El proceso de organización indígena se debe, además del problema particular de la tierra, al período por el que pasaba la república de Chile a principios de la década de 1990. El primero de diciembre de 1989 el candidato a la presidencia Patricio Aylwin firma el Acuerdo de Nueva Imperial junto con varias organizaciones indígenas, quienes se comprometieron a canalizar sus demandas a través de los mecanismos de participación y del reconocimiento institucional que el futuro gobierno aseguraría. Se creará la CEPI (Comisión Especial de los Pueblos Indígenas), CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) y la Ley Indígena 19.253 que permitirá a los indígenas ser reconocidos como grupos y como personas, legitimando sus formas de organización y reconociéndose la importancia de la tierra en la reproducción de su cultura. Pero Chanquín y Huentemó formalizan su organización y la demanda de tierras frente al Estado, acudiendo al Consejo General de Caciques de la Butahuapi Chilhué (CGC), antes de que la ley fuera promulgada. Según Raúl Espoz, que participó en el proceso de obtención de las tierras en Cucao como asesor del CGC, “la Ley Indígena es posterior, ellos acuden al Consejo cuando ven agotadas las instancias con el Estado, particularmente con Bienes Nacionales y CONAF” (Entrevista con Raúl Espoz, 20 de enero del 2009)

Así, en la primera reunión registrada de la comunidad de Chanquín (Actas Comunidad Indígena de Chanquín, 1991 – 1997), y según el Acta N°2 del 20 de abril de 1991, quienes asisten no son miembros de una comunidad, sino miembros de un comité indígena, dirigido por un presidente que más tarde será el lonko, de iniciales R.P. Desde el 16 de septiembre de 1991 al presidente del comité se le llama lonko, y desde el 8 de noviembre de 1992 al comité se le dice comunidad indígena, evidenciándose por primera vez, con la presentación del cacique mayor de la provincia, Carlos Lincomán, la entrada del CGC en escena. El secretario escribe: “Presentacion del casique mayor de la provincia de Chiloe y su comitiva. Nos hablo algo de los 500 años de la llegada de los españoles a nuestro continente, donde los pueblos Indigenas fueron oprimidos; por los blancos (españoles) donde hasta la fecha no hay solucion alguna.” (Actas de la comunidad de Chanquín, 1991 – 1997). El proceso es complejo. Pareciera que el CGC, frente a la petición de apoyo por parte de Chanquín, les *enseña* a ser huilliches: se les habla de la opresión de los españoles y de quinientos años de lucha, se les hace elegir un lonko y confeccionar un bastón de mando, se les ofrece la enseñanza de la lengua indígena y empiezan a acudir regularmente a las reuniones del CGC en Compu. El siguiente caso es interesante: El 8 de noviembre, misma fecha en que Lincomán se presenta en Chanquín, se corona de lonko a R.P y, según algunos, “se reunió la comunidad, y la persona más destacada entre nosotros se nombró lonko. Y ese fue don R.P, porque *nadie quería recibir ese cargo* y no cualquiera va a tener el cargo de lonko, tiene que estar preparado, y tiene que tener vocación”^{xi}. E.C tiene una opinión similar, aunque negativa: “Lo eligieron porque vino alguien de afuera, los asesores, un antropólogo que vino, entonces de ellos fue la idea que tenía que haber un lonko. Y de ahí la gente lo eligió. Nadie quería ser. Nombraron y nombraron hasta que él dijo ya, y quedó. Habían elegido a varias personas y nadie quiso”^{xii}. Según E.A, “(la comunidad) nunca tuvo lonko, y nos organizamos porque vino el Consejo de Caciques a apoyarnos, entonces ellos nos sugirieron nombrar un lonko para tener mayor representación, *lo nombramos porque estábamos siendo apoyados por el cacicado*” (Entrevista a E.A, 18 de enero del 2008). E incluso algunos refieren a un chiste que se hizo cuando se eligió al lonko: “Como los lonkos tienen 7 mujeres...” (Entrevista a M.M, 17 de enero 2008) Creemos que el lonko es

pensado como una figura *externa, necesaria* para ser asesorados por el CGC y alcanzar ciertos objetivos. Pero su elección se resuelve internamente, a partir de lógicas que no pertenecen a la lógica “ancestral” y de organización sociopolítica tradicional. Volveremos más adelante sobre este tema.

En el año 1993, y con el apoyo del CGC, se hace posible formalizar la demanda de tierra. A principios de la década de los noventa se organiza la Comisión Mixta para la Regularización de Tierras Huilliches de Chiloé, con el fin de resolver los problemas territoriales en la isla. El 10 de enero se hace una reunión en Compu y se decide que el primer caso de estudio será el de las comunidades indígenas de Chanquín y Huentemó. Pero CONAF se negó a desafectarle terrenos al parque, argumentando que la solución a los problemas de las comunidades estaba en la explotación del turismo. Ante tal escollo los indígenas, asesorados por el CGC, presentan a la Comisión el “Autodiagnóstico de las comunidades huilliche de Chanquín y Huentemó”, que pretende dar cuenta de la realidad socio económica, histórica y cultural de las comunidades, además de fundamentar las demandas frente a las autoridades chilenas: el programa de autodesarrollo y el reconocimiento de los derechos sobre las tierras que ocupan los comuneros. El Autodiagnóstico, entre otras cosas, expone ciertos elementos referidos a las expectativas existentes entre los comuneros y a la auto definición de los mismos: “Nosotros somos huilliche que hemos perdido gran parte de nuestra historia y nuestra cultura, deseamos recuperar nuestra lengua originaria, fortalecer nuestra tradición artesanal, etc., y para ello requerimos de una educación bicultural, que demanda comprensión de las autoridades y de los maestros que enseñan a nuestros hijos”. Con respecto a la recuperación de las tradiciones y de la lengua, en la práctica esto no es tan cierto. Según una profesora de la escuela de Chanquín “con los niños nosotros lo hemos trabajado (enseñar las costumbres del lugar), estamos desarrollando proyectos con la educación intercultural. Antes *no era aceptado por los padres*. Nosotros iniciamos un rescate cultural de artesanía 7 u 8 años atrás porque hablar de lengua indígena *no lo aceptaba nadie acá*.” (Entrevista a M.A, 16 de septiembre, 2008). Según M.M, que ha participado de todos los grupos indígenas de Chanquín, “se les ofreció clases bilingües y una sola mujer dijo que sí. Están más interesados en el inglés que en la parte indígena, más beneficio que recuperación.” (Entrevista a M.M, 15 de septiembre del 2008).

Así, pensamos que el Autodiagnóstico no tiene que ver con el sentir de lo que es o no es lo indígena para los comuneros de Chanquín, sino que aparece como una estrategia o un instrumento, a la manera de Mascareño, para palear una necesidad inmediata, que es la imposibilidad de hacer uso del territorio. La alta intervención de las ideas del propio Manuel Muñoz, asesor del CGC, dan cuenta de esta descoordinación entre el planteamiento político y las comunidades mismas: “Si bien es precisamente la cultura de nuestro pueblo la que le da la coherencia a la estructura social, económica y política de nuestras comunidades, los factores culturales que hemos considerado son aquellos relacionados con la identidad huilliche y con la organización que como pueblo nos damos, *tanto para la conservación de nuestra cultura, como para la defensa de nuestros derechos sobre la tierra*”.^{xiii} Este extracto está muy permeado por las ideas de Muñoz: es la organización sociopolítica *en* el territorio la que permite la protección y constitución real de la identidad huilliche. Es altamente improbable que a esas alturas del proceso de politización, pocos años después de haberse organizado la comunidad, se haya tenido una conceptualización tal de lo indígena. Así, el Autodiagnóstico podría ser leído como una intervención de los asesores del CGC sobre las comunidades, pero también es cierto que a los comuneros tal intervención les convenía. Para principios de la década de los noventa un 95,08% de los jefes de familia participa del CGC y los restantes reconocen su legitimidad^{xiiii}, hecho comprensible cuando dicha organización aparece como la herramienta principal de contacto con el Estado y con los beneficios de la nueva Ley Indígena. La tierra que los comuneros ocupaban, en total, sumaba 1908,5 há., y la demanda proponía que se ampliara el espacio en una masa total de 1875 há., además de un espacio exclusivo, para uso comunitario, de 1000 há., sumando unas 4000 há. en total. Para llevar tal demanda a buen puerto se requería desafectar 2000 há. de parque (Programa de Apoyo Predial P.A.P., 2002) y el Consejo parecía el único conducto válido como para plantear una transformación tan profunda.

Pero CONAF se resistió, otra vez, a desafectar las tierras del parque, cortándose definitivamente el diálogo al interior de la Comisión. Se le pidió entonces a Monseñor Juan Luis Ysern, Obispo titular de Ancud, que mediara entre las partes. El llamado “Informe y Propuesta sobre las tierras de Chanquín

y Huentemó” sirve de base y fundamento para todas las propuestas redactadas con posterioridad. El documento le da más importancia al uso que a la propiedad de la tierra, y define un sistema de cuatro zonas con objetivos y posibilidades de uso propias: la zona de uso privado de cada familia, la zona de expansión contemplada para la independencia de parejas jóvenes, la zona de uso comunitario, que garantiza el abastecimiento de madera, leña, fibras vegetales y pasto, y la zona de recuperación (las dunas de la playa) que pueden ser reforestadas para satisfacer la demanda de recursos (Ysern, 1993). Las dos primeras podrían ser comunitarias o privadas, y se propone que las zonas de uso comunitario pertenezcan al Parque pero que sean usadas por los indígenas. Las otras dos proposiciones de Ysern se resumen en la necesidad de un Plan de Desarrollo Integral y en la integración de los indígenas al PNCH. Así, el 26 de agosto de 1995 se firma el “Acta de acuerdo para la solución territorial de las comunidades Chanquín y Huentemó”, con la presencia del Ministro de Agricultura, el Ministro de Bienes Nacionales, el Obispo de Ancud, el CGC, representantes de CONADI y de CONAF, y con el documento de Ysern como base (Acta de acuerdo para solución territorial de las comunidades de Chanquín y Huentemó, 1995).

Los verdaderos problemas en Chanquín empiezan el año 2000, cuando CONADI anuncia que dará cumplimiento al Acta de 1995. El 31 de diciembre del año 2001 el fisco traspasa a CONADI las tierras a entregar a las comunidades, a través del decreto n°386 de Bienes Nacionales y según el artículo 40° de la Ley N°19.253. Pero para que la entrega de los predios se hiciera efectiva existía la condición de inscribir independientemente a Chanquín y a Huentemó en el registro de la corporación, desinscribiéndolas del CGC. Y esto sobre todo porque la organización tradicional huilliche presenta ciertas contradicciones con respecto a la ley 19.253 en el derecho a la propiedad de la tierra. Si bien la Buta Huapi se constituyó como comunidad según la Ley Indígena, su ámbito de aplicación territorial es poco frecuente: “(los miembros de la comunidad) provienen de un mismo poblado antiguo llamado Chilóe, ocupando el espacio territorial comprendido entre los paralelos 41°47’ y 43°35’ de latitud sur y los meridianos 73° 74°51’ de longitud oeste” (Alcances jurídicos de la comunidad indígena “Buta Huapi Chilhué”; 2001:1). Con respecto a los miembros que tienen derecho a formar parte de la Buta Huapi existe una alta

amplitud de parámetros, cumpliéndose difícilmente el mínimo de 33% de la población necesaria para la constitución de una comunidad. Por otro lado era discutible la factibilidad jurídica de concretarse el traspaso de tierras a la Buta Huapi desde CONADI, puesto que el territorio que se pretendía y aun se pretende adjudicar cubre gran parte de la isla y la dirección y administración de esos territorios respondería a un tipo de organización no contemplada por la Ley, una organización del tipo fundo y con un solo dueño. Bajo estas circunstancias CONADI exigía que las comunidades tuvieran personalidad jurídica independiente. El 28 de enero del año 2001 se organiza una comisión de trabajo para la inscripción de las comunidades a cargo del diputado Gabriel Ascencio, pero este proceso provocó que la comunidad de Chanquín se dividiera en dos partes: por un lado la comunidad del lonko y, por otro, la comunidad independiente de Chanquín Palihue, que buscaría luego el respaldo de la Federación de Comunidades Indígenas. Las razones que dan los propios comuneros para este cisma y la interpretación que damos a este proceso serán abordadas más adelante; por ahora nos baste decir que el conflicto ocurrió en una reunión de los primeros meses del 2001. Tal reunión fue precedida por Ascencio y tenía como objetivo la inscripción oficial de la comunidad de Chanquín en los registros de CONADI. Pero no todos estaban de acuerdo, sobre todo los que rodeaban al lonko. Al fin y al cabo, el proceso suponía desligarse del alero directo del CGC, y algunos seguramente perderían poder. Además, la propuesta de cierto sector de la comunidad era inscribirse sin la figura del lonko porque con una directiva, según ellos, les basta y les sobra. Ascencio, en una conferencia de prensa del primero de marzo del 2000, da a entender que la inscripción de las comunidades no ocurre solamente como un hecho técnico, sino que también como uno político: todo este asunto estuvo cruzado por una crítica directa al CGC, y en especial a sus asesores. El diputado declaró que “lo que es absurdo es que el Estado y el Gobierno quieren entregar más de 24.000 hás. a las comunidades^{xliv} y los asesores del cacicado se oponen por dos razones: 1° tienen intimidados a los caciques, 2° los asesores ven que con eso pueden ganar algún proyecto y algunos recursos económicos que les permitan sobrevivir, 3° porque creo que estos asesores sueñan con tener un conflicto indígena en la Provincia de Chiloé” (Ascencio, 2000) Según R.P, Ascencio “traía un interés político, él dijo en tres

meses me comprometo a resolverles el tema de la tierra, y cosa que pasaron tres meses, pasaron tres años y no hubo ninguna solución (Entrevista a R.P, 18 de enero del 2008). Así, es a la reunión de inscripción de las comunidades que se le supone la división de la gente en Chanquín: “Yo creo que fue un poco de político, porque el que vino a pelear esa Federación fue el diputado Ascencio, él fue el que concertó a la gente en una reunión, les dijo a la gente que les iba a ayudar a que le devolvieran las tierras y la gente le creyó, y nunca fue así, y de esos tiempos la gente empezó a separarse por política”. (Entrevista a G.M, 20 de enero del 2008). Este extracto evidencia que desde la comunidad “tradicional” no se vio con buenos ojos el cisma ocurrido en la reunión con el diputado. Pero en realidad Ascencio no formó la comunidad por federaciones, sino que pretendió acelerar el proceso de entrega de tierras a través de la personalidad jurídica. Según V.L, uno de los gestores de la comunidad Chanquín Palihue, “nosotros formamos una directiva aparte porque cuando iban a venir las tierras por la CONADI quería entregar las tierras a la comunidad, entonces nosotros estamos todos inscritos al Consejo de Caciques y la CONADI no quiso entregar las tierras al Consejo, y dijo si ustedes no se organizan como comunidad aparte no les vamos a entregar las tierras. Antes de la Federación ya nos estábamos organizando aparte” (Entrevista a V.L, 19 de enero del 2008). Siguiendo los datos que manejamos, esto fue lo que ocurrió: se requería, desde CONADI y para concretar el traspaso de tierras, la personalidad jurídica independiente de la comunidad de Chanquín, y entonces se realizó una reunión en la sede de la comunidad con la presencia de un notario público y de Gabriel Ascencio. El lonko de Chanquín se retiró disgustado porque se le estaba quitando el peso tradicional que supone el apoyo directo del CGC y porque creía que Ascencio estaba mintiendo. Chanquín efectivamente obtuvo su personalidad jurídica, y en un principio un buen grupo de gente había quedado inscrita. Pero pasados unos meses algunas personas empezaron a retirarse, regresando a la comunidad del lonko. Según R.CH y M.CH, pertenecientes a la nueva comunidad, “*M*: Igual la otra comunidad no estaba de acuerdo, la cantidad de socios que habían de la comunidad que se formó se retiró de la otra, hubo un desacuerdo ahí. *R*: Estamos separados por el río, y ellos quieren tirar por su parte, su sector. *M*: Pero estuvieron inscritos acá, como 5 socios parece, no eran muchos. Pero de

ahí de nuevo se volvieron a cambiarse para el otro lado” (Entrevista a R.CH y M.CH, 12 de septiembre del 2008). Después de la inscripción definitiva de Chanquín muchas personas prefirieron al lonko, personas que vivían y viven en sectores específicos, al sur del lago Huelde.

La Comunidad de Chanquín Palihue acudirá luego a la Federación de Comunidades Indígenas de Chiloé, una organización creada en 1999 y cuyos esfuerzos se dirigen a las comunidades amparadas en la ley indígena que no actúan a través de las organizaciones tradicionales y que no poseen lonkos. Existe una rivalidad innegable entre la Federación y el CGC. La Federación partió agrupando a los indígenas disconformes que no querían pertenecer al “fundo de miles de hectáreas manejado desde Compu”, buscando asegurar la tenencia de la pequeña propiedad y el desarrollo de proyectos. Según el presidente de la Federación, Sergio Cuyul, a quien tuve la suerte de entrevistar, el CGC es “una organización tremendamente hermética, manejada por la familia Muñoz Millalonco y que pone muchas condiciones para ingresar a ella, no se aceptaba el ingreso de comunidades donde hubiera profesionales o gente capacitada. La Federación en el fondo es una asociación no de comunidades sino de personas indígenas que representan a una comunidad a través del presidente” (Entrevista con Sergio Cuyul, 20 de enero 2009). La Federación aparece como el anverso del CGC a nivel político, al asociar a personas representantes en vez de a un territorio completo, y se caracteriza a sí misma como moderna, actualizada y democrática: “En la Federación trabajamos el concepto de autoestima, tratando de sacar la vergüenza que siente la gente de ser indígena. Eso significa promover la participación y la democracia, que el indígena de hoy, de la Federación, se transforme en un sujeto crítico y colectivo. Planteamos un tipo de indígena consciente de sus derechos pero también de sus deberes, un ciudadano indígena que esté por la democracia. No queremos lonkos heredados por familias ni figuras políticas tradicionales porque eso le hace mal a un pueblo, eso está bien para la canción y para el póster, pero para desarrollarnos es un lastre. El CGC quería que nos subyugáramos a ellos, pero eso es imposible porque el mundo ha cambiado, la globalización está a la vuelta de la esquina” (Entrevista con Sergio Cuyul, 20 de enero 2009). Es interesante, además, que la temática del territorio sea central para la Federación: “Los objetivos de la Federación siempre fueron ser una

organización que represente los intereses del pueblo Mapuche Huilliche, especialmente en la recuperación de tierras. Tenemos demandas en salud, en educación, aguas, pero además hoy día pretendemos implementar la autonomía administrativa y política, que en comunas con alta densidad indígena el poder sea de los indígenas como manda el convenio 169” (Entrevista con Sergio Cuyul, 20 de enero 2009).

Pero la Federación no tuvo incidencia en la recuperación de las tierras en Chanquín, ni pudo tenerla. Ya para el 2002 la CONADI estaba en posesión legítima de las tierras fiscales a traspasar a las comunidades, y el CGC había renunciado a la personería jurídica N°105 del Registro de Comunidades de CONADI. Pero ahora Chanquín estaba partido en dos, y por ello se requirió de una nueva carta de acuerdo que fue finalmente firmada en Castro, en octubre del 2002, por el presidente de Chanquín Palihue y por el lonko de Chanquín. El acuerdo establece que los beneficiarios finales de la transferencia de las tierras serán las familias originales de la comunidad de Chanquín, independiente de su adscripción a una u otra organización. Para los efectos de la entrega de los títulos comunitarios (es decir, la zona de expansión) la comunidad de Chanquín sería la beneficiaria, pero para los efectos de su administración y eventuales asignaciones individuales se considerará en igualdad de derecho a los descendientes de los miembros tanto de Chanquín Palihue como de Chanquín. La comunidad, además, exige que la CONADI transfiera los terrenos de manera individual a cada familia. Por último, se describe la manera en que las tierras serán entregadas: 15 hás. de tierra de uso privado por cada jefe de familia más 15 hás. por cada hijo nacido hasta la fecha, medidas en el lugar que actualmente ocupan (o donde se solicitó en un principio). Con este acuerdo logrado, la ya dilatada entrega de tierras no demoraría en llegar.

Las tierras fueron entregadas oficialmente el 2 de febrero del año 2005. Según R.P, esto fue gracias a que “en el año 2002, 2003, fue parece cuando vino el señor Lagos aquí en Chiloé y yo voy con un documento debajo de la manga y con los de Huentemó y ahí le dijimos sabe qué señor Presidente quisiéramos que este documento fuera atendido por usted porque el pueblo indígena está cansado de reclamar y de pedir, y ojalá que esto saliera, y él dijo todo lo que pudiera hacer lo voy a hacer” (Entrevista con R.P, 18 de enero del 2008). Cuando le pregunté sobre este tema a Raúl Espoz él me respondió que

era muy posible, sobre todo porque lo que se necesitaba para que la transferencia de las tierras se realizara era voluntad política: “Había unos estudios topográficos, y después de eso era la voluntad política de hacerla, de llevar a la práctica la solución, en una cultura republicana tú necesitas que el presidente de la república se haga cargo del tema y diga ya, impleméntela” (Entrevista con Raúl Espoz, enero 2009). Así que creemos que la historia de R.P es cierta: fue el presidente de la República el que aceleró el proceso. Con respecto a la entrega definitiva, muchos la grafican como un momento sumamente feliz. La pelea por la tierra fue larga, engorrosa y burocrática, llena de altibajos, pero lo que llegó a parecer muy improbable en algún momento se concretó definitivamente. Ahora bien, esto no supone el fin de los problemas. Quedaban muchas cosas por hacer, pero la comunidad misma, sobre todo la comunidad de Chanquín, se había agotado.

El 16 de junio del 2007 R.P dejó su cargo de lonko como quién deja un trabajo. Según él mismo escogió esta fecha por ser el día del padre, dándole a su decisión el sentido de que estaba abandonando a sus hijos: “Cuando se forma la federación las autoridades tradicionales empezamos a perder fuerza, porque se empezó a no respetar las autoridades como que le represente su forma de vida, sino que empezaron a irse por la parte de la plata, y entonces yo pienso la gente dijo no el lonko no hace proyectos, no más que está con el tema de la tierra, el tema de la cuestión marina, y yo con eso no gano nada y yo creo que perdí apoyo, y por eso me llegué a salir, o sea si un pueblo no se entiende, puedo decir de que es que cuando un padre no se entiende bien con los hijos es mejor que el papá se va mejor, yo mientras estuve en los 20 años de servicio me consideré como un papá mayor de la comunidad, porque yo hacía cargo el peso de toda la gente, porque ese era mi rol, y después también me doy cuenta mi pueblo se me iba soltando, la gente se iba yéndose, entonces al final más pronto es que yo me vaya, no quise esperar que la gente dijera nuestro lonko se va a tener que ir a la fuerza porque está solo, y yo actué a tiempo, yo le dije pueblo yo me voy porque quiero descansar un poco, y preocuparme de la familia, de mí” (Entrevista a R.P, 18 de enero 2008). La comunidad quedaba bajo el cargo del presidente de la directiva, y esto fue altamente conflictivo: dentro de la misma comunidad de Chanquín, nuevamente, ocurre una separación. “Los del camino”, como se les dice en

Huelde, en Los Pinos y en Palihue porque son personas que viven cerca del camino vecinal, estaban intentando formar, entre el 2007 y el 2009, una comunidad independiente para plegarla a la Federación. Los argumentos de estos comuneros son dos: que la Federación funciona y que la Comunidad está “botada”, sin renovar su personalidad jurídica, y que existen casos de corrupción, sobre todo el de una caseta de turismo para la que se otorgaron fondos que nadie sabe dónde fueron a parar. Se reclama que los miembros de la Federación han ganado proyectos de apertura de caminos hacia los predios entregados el 2005, mientras que desde la comunidad tradicional no se ha hecho nada. Incluso se protesta porque algunos dirigentes se preocupan de contratar para ellos mismos maquinaria pesada a las empresas que se estaban encargando, durante el 2008, de asfaltar el camino vecinal, abriendo caminos a sus predios y sin preocuparse del resto de los comuneros: “y eso que están haciendo arriba con los pobladores de Palihue (la apertura de caminos) lo están haciendo por medio de la Federación. Y nosotros acá ya no hacemos nada. Acá postularon para un proyecto de caseta de información, les dieron tres millones ocho y nadie sabe qué pasó con esa plata. Y no se han entregado los cargos, se ha llamado a reunión y no han llegado el presidente ni el secretario. Pero no podemos hacer otra personalidad jurídica aparte, sino que tendríamos que retomar la misma que está vencida. La comunidad está botada hace dos años, desde antes que renunciara el lonko. Tuvimos la suerte de que nos entregaran las tierras pero en estos momentos las tenemos en medio de la cordillera” (Entrevista a E.M, 13 de septiembre 2008). Una personalidad jurídica vencida, una directiva cuestionada, la renuncia del lonko, la sede de Chanquín abandonada, plata perdida y los predios “en medio de la cordillera”: el agotamiento después del proceso de politización es evidente. Y en Chanquín Palihue las relaciones con la Federación no parecen ser muy armónicas. Una de las últimas veces que me acerqué a Cucao había dos candidatos indígenas para el cargo de concejal: el mismísimo R.P y J.L, de Chanquín Palihue. Ninguno de los dos resultó electo. R.P me confesó que él volvería a ser lonko si se lo pidiesen, y que había decidido postular al cargo de concejal para ayudar a su gente desde el municipio: sus intenciones eran una proyección de su condición de lonko. Por su parte, J.L tuvo un conflicto político. Según S.C, de las oficinas de la Federación, “no se logró nada en Chanquín más que un grupo

de teatro, unos senderos y unos fogones. Chanquín Palihue es una comunidad complicada, y ya hace un rato que la Federación no se acerca a ella, y no creo que nos volvamos a acercarnos nunca más. La relación ha sido conflictiva con una familia en particular. J.L., para las elecciones de concejales, no cumplió con lo que decía la asamblea, que quería tener como candidata a otra chica, de otra comunidad. J.L. no representó a la Federación, y tampoco pidió disculpas” (Entrevista a S.C, enero 2009). Así, la relación entre Chanquín Palihue y la Federación no quedó en buen pie.

Para finales de la década Chanquín había pasado por un proceso que, según lo vemos, puede ser llamado politización: lo tácito, lo dado, la condición de indígenas que se había mantenido en el nivel de la presencia como un modo antiquísimo de subsistencia y de ocupación del espacio, se llevó a un nivel diferente, poniendo en práctica, los comuneros, un discurso sobre sí mismos que antes no existía o que no había sido necesario, junto con un tipo de organización política que les era ajena: etnogénesis, etnificación, simulaciones y posicionamientos. El duro golpe que fue el PNCH se aparece como un golpe en la profunda relación que los indígenas mantenían y mantienen con el *lugar*. Fue un proceso dramático: el resultado final, si bien las tierras fueron obtenidas, evidencia un agotamiento profundo, conflictos entre los propios comuneros, separaciones, críticas y deserciones, la sede de la comunidad de Chanquín abandonada y Chanquín Palihue enfrascada en un conflicto político. Pero la real dimensión del drama de la politización tiene que ser vista a la luz de los propios comuneros, profundizando en cómo es que evalúan su propia condición de indígenas en relación a los procesos de la organización comunitaria, y sobre todo a sus varias transformaciones.

2. *La utilidad de las cosas*

La manera en que fui aceptado en la comunidad de Chanquín respondió a lo que enseñan los manuales de método en antropología: me contacté con una persona que me hiciera las veces de portero. Tal contacto lo realicé en invierno del 2007, cuando sabía poco y nada de lo que he venido relatando. El portero, A.C, era el presidente de la comunidad, y me permitió asistir a una reunión oficial en Julio del mismo año, presentándome a unos pocos

comuneros de Chanquín. Con el tiempo me di cuenta que haber entrado por este conducto fue tan beneficioso como arriesgado, sobre todo por el estado del conflicto. Cuando supe de la existencia tanto de Chanquín Palihue como de la gente del camino, y teniendo que involucrarme con personas de tales grupos, mi relación con A.C se deterioró. Una vez me preguntó que para qué entrevistaba a tanta gente si bastaba con lo que él me había contado. Cuando acudí a Chanquín en septiembre del 2008 y traté de entrevistarlo, A.C se negó. Me dijo que ya no se dejaba entrevistar si es que no le pagaban, que yo no traía ningún certificado de tesista de la Universidad de Chile, que me estaba aprovechando de ellos y que me iba a hacer rico con lo que escribiera. Y no pude convencerlo de lo contrario.

Si bien la opinión de que los investigadores se llevan información de los lugares que estudian para hacerse ricos (una opinión a veces fundada) es generalizada entre las comunidades que han sido intervenidas por científicos sociales, la anécdota no deja de ser importante: evidencia hasta qué punto la comunidad de Chanquín estaba dividida o, por lo menos, enfrascada en un conflicto, y es un ejemplo de la utilidad de lo étnico en Chanquín. Fueron hechos como ese, la claridad de que hay algo de puro instrumento, lo patente de que la conciencia de lo indígena refiere muchas veces a saber qué hacer con lo indígena y en qué situaciones, los que me hicieron pensar que en Chanquín lo indígena no existía, que era una cuestión pretérita sepultada bajo los procesos republicanos. Lo indígena parece resurgir solamente cuando ciertas cosas se hacen necesarias y específicamente por el problema de la tierra que, a final de cuentas, se convierte en la excusa para esconder el hecho de que ser indígena simplemente resulta beneficioso, y nada más que eso: “Por ejemplo yo tengo mi propia ley, si quiero entra a alguien a mi casa y si no quiero no porque es mi propia ley que yo dije no entra nadie a mi campo, estoy utilizando mi ley, estoy haciendo valer mi derecho, entonces si me respaldo por la ley indígena a lo mejor un artículo por ahí puede que la ley me apoye, como puede que no me apoye, entonces tengo que buscar cuál ley me apoya” (Entrevista a A.C, 20 de julio del 2007). El auge del tema indígena en Chanquín está directamente ligado con el cómo resolver el conflicto con el PNCH: acuden al CGC porque pueden organizarse en pos de un objetivo, respaldados por la organización tradicional y aceptando a través de ella la figura del lonko y las

ideas expuestas en el Autodiagnóstico. Antes lo indígena no era realmente un asunto, por la sencilla razón de que no existía el Parque. Cuando se les pregunta cómo era el tema indígena antes de la organización de las comunidades, las respuestas fluctúan entre el desinterés y la vergüenza: “Primero no nos reconocíamos como indígenas y costó mucho que la gente entienda. Algunos se sentían avergonzados cuando les decían indígena” (Entrevista a G.M, 18 de julio, 2009); “M: Antes la gente como que no le daba mucha importancia a eso de ser indígena, no había una institución formada, entonces a la gente le daba lo mismo ser indígena, nadie lo tomaba en cuenta. Hasta que se empezaron a formar las comunidades” (Entrevista a R.Ch y a M.Ch, 12 de septiembre, 2008). La propia Lotte Weisner, en su aproximación etnográfica, evidenció esta situación en el Cucao más antiguo: “en Cucao, al igual que en el resto del país, se le da mucha importancia al color de la piel y de los ojos de los individuos. Aunque las personas tengan hermosas facciones y un cuerpo bien constituido, si su piel es oscura, se le considerará fea.” (Weisner, 2003:609) Lo indígena se hace público cuando se lo necesita, pero ya teniendo la propiedad de la tierra la comunidad de Chanquín se estanca, el lonko renuncia y los conflictos que surgen luego refieren a nuevas necesidades prácticas (camino, turismo y cercos) más que a la conservación de la organización étnica. Si se revisan las actas de reunión, la mayoría refiere al problema de las tierras o a cosas por hacer o lograr: el agua, la electricidad, proyectos de turismo y de vivienda. La concentración del número de reuniones se enmarcan en períodos en que el proceso de obtención de la tierra ha dado algún salto (1992 – 1993 y 1995), y entre la entrega de tierras y el año 2006 hubo sólo tres reuniones. En Chanquín Palihue, si bien ha estado más activa, los logros posteriores al 2005 han sido la apertura de un fogón para turismo y los caminos hacia los predios en la cordillera.

Nos parece que la interpretación de Manuel Muñoz no es pertinente en este contexto. Aquí, en vez de producirse una conciencia cada vez mayor de lo *real* indígena, de la importancia de la organización tradicional para ser indígenas, es decir, el paso de las organizaciones funcionales a la organización natural, lo que ocurre es un ajuste instrumental: la Federación, en Chanquín, aparece después que la comunidad tradicional, y desde su misma lógica. Lo que queremos demostrar en este apartado es que el tipo de organización

indígena escogida en Chanquín no responde a la opinión de los comuneros con respecto a lo que significa o no ser legítimamente indígena. En Chanquín la resistencia y la lucha, observadas por Boccara, no son necesariamente representativas de lo más legítimo, puesto que la diferencia entre Chanquín y Chanquín Palihue no se debe a diferentes comprensiones de lo indígena, siendo una más auténtica que la otra, sino a diferentes opiniones con respecto a cuál de las organizaciones funciona mejor y cuál de ellas representa una *intervención*, así como el antropólogo que no paga por las entrevistas es, también, un interventor, un aprovechador. La pelea por la tierra y la resistencia contra la disolución del carácter étnico de las comunidades, la etnogénesis y la etnificación boccariana, aquí no totalizan el fenómeno. Avanzaremos, entonces, en dos de nuestros objetivos específicos: en primer lugar, en la comprensión que los sujetos hacen de la historia política de Chanquín (la aparición de la comunidad, el CGC y sus asesores, la Federación, el lonko, la obtención de las tierras y otros elementos que aquí revisaremos son parte esencial de la trayectoria política de la comunidad) y, en segundo, en la comprensión que hacen de su condición de indígenas (puesto que creemos que, para hablar del significado de lo indígena, la organización y sus diferentes acciones, procesos y resultados, es decir, la política de lo indígena, es esencial para describir la cultura política de la comunidad).

¿Cómo perciben los chanquininos el proceso que ocurrió entre 1990 y el 2005? En la comunidad del lonko, que agrupa principalmente a personas de Tierra Nueva, Los Pinos y Huelde (obviando aquí a los comuneros del camino, a los que hemos separado con fines interpretativos) la Federación no es vista con buenos ojos. R.P, lonko retirado de la comunidad, piensa que en Chanquín Palihue “querían tener algo para ellos, pero el territorio siempre va a ser Chanquín y Huentemó, ellos podrán hacer mil federaciones pero no tienen territorio, eso es lo que no les entra en la cabeza. Si tú vas y le preguntas al dirigente de Palihue dónde está tu territorio te va a decir que no tienen. Por mapa catastral solamente existe Chanquín y Huentemó, delimitadas por los ríos.” (Entrevista R.P, 08 de septiembre del 2008). R.P cree que Palihue no es como la comunidad indígena dependiente del CGC, así como lo pensaría Muñoz: es la organización territorial la que permite preservar la cultura. Tal preservación sería imposible en Chanquín Palihue, sobre todo porque la

Federación organiza personas y no al territorio que las contiene. Ahora bien, esta opinión no representa todo el discurso de R.P. El lonko aparece como lo que Bascopé llama *bróker*, un punto intermedio entre las personas que representa y una organización política mayor, como el CGC o las instituciones del Estado. Es por eso que R.P habla desde muchos puntos a la vez en una especie de simulación, como diría, también, Bascopé. “En Palihue lo que pasó es que ellos empezaron a mirar la cara de la moneda cuando empezó a haber federaciones. Y entonces ellos como tenían personalidad jurídica empezaron a trabajar en proyectos, y les salían fácil, decían que con el CGC estamos puro jodiendo porque los proyectos salen a su nombre y ellos reciben sólo una rebanadita de pan. Que me vengan a decir que se hicieron federación para obtener tierras están puro mintiendo, se fueron interesando en la plata. Yo les preguntaría, ¿y si no hubieras tenido territorio? Sus casas las iban a tener en el aire. Yo como fui lonko no me interesó la plata porque sin tierra yo no hago nada, pero la gente sube al último peldaño y desde ahí quiere bajar. *Primero tengo que pescar el primer peldaño para subir pa’ arriba, ellos hicieron la cuestión al revés*, están locos por la plata, no por la tierra que es nuestra madre, la que nos da vida” (Entrevista a R.P, 08 de septiembre del 2008). Hasta ahora, R.P está casi en plena concordancia con las opiniones del CGC y particularmente de Muñoz: la Federación es simplemente funcional, en el sentido de que sólo sirve para la plata, no para la tierra. Pero en realidad la plata no es el problema. De hecho, la tierra *sirve* para tener plata, es el primer peldaño, el lugar por el que hay que partir: “¿Cómo no va a ser importante la tierra, si ahora estaríamos en las ciudades, emigrando con la pura casa y nada más? La gente anda emigrando porque no tiene trabajo acá, pero porque no quieren, cada uno tiene extensiones de bosques y hoy día la leña es un banco que tenemos acá dentro, nos faltan 50 lucas y vamos al banco a sacar, *pa’ eso sacamos la tierra*, pa’ la vida de la gente” (Entrevista a R.P, 08 de septiembre del 2008). El bosque es un banco, entrega esa misma plata por la que la Federación se vuelve loca y, a la vez, es parte de la madre tierra, la que da vida y energía, la que configura el territorio. Y esta relación entre la plata y la tierra, la mera utilidad frente a una visión tradicional del territorio, R.P la resuelve, como muchos otros comuneros, en una *manera* de hacer las cosas, una manera que es *mejor que otras*. “La gente ya no se interesa por algo que

les genere plata sino que sólo piensan en recibir plata. Cómo te gustaría una empresa donde sólo te pagaran pa' que estés sentado, mirando, y te van a pagar un sueldo de quinientos mil pesos. Pero la diferencia que haya otro que diga mire necesito hacer un roce, por dos hectáreas pago quinientos mil pesos. El otro lo va a pensar y va a decir pucha no, mucha pega. La humanidad hoy día ya no quiere esforzarse por ganar plata sino que es cómoda. Y la Federación ojalá le regalen plata. Los jóvenes ya no van al bosque con su moto, se ensuciarán las botas no sé qué, prefieren trabajar fuera" (Entrevista a R.P, 08 de septiembre del 2008). Según R.P, la tierra debe usarse para trabajarla y desde esa base obtener los recursos para vivir, mientras que en la Federación nadie quiere trabajar por nada. Los jóvenes ya no quieren ir al bosque con una motosierra porque prefieren ser contratados en las salmoneras, y la gente en general prefiere la plata fácil, sin trabajo real. Pero, y esto es crucial, esa otra manera de buscar sustento no significa que las personas de Chanquín Palihue sean menos indígenas, si bien R.P piensa que están equivocados: "Yo te digo acá Palihue puede hacer dos federaciones, pero a esta casa (se refiere a su casa, donde ocurrió la entrevista) yo le puedo hacer otra pieza, pero es la misma casa. ¿Por qué hago otra pieza? Porque mis hijos no se hallaron estar viviendo conmigo acá, porque mi papá ya estaba chocho, no le gusta que tome mate (...) Pero yo a ellos nunca los voy a sacar que sean ajenos, porque hasta familia tengo yo por mi parte sanguínea en Palihue. Cuando se entregaron las tierras me preguntaron ¿usted va a compartir la idea de que le entreguemos las tierras a Palihue? Porque si yo digo no, les dejaban las tierras fiscales, pero yo no soy dueño de la tierra, sólo soy representante de la gente, y el que dio la tierra es Dios que dejó la tierra a la humanidad. Si ellos hacen esas cosas es porque lo quiere hacer, y muchas veces a lo mejor no entienden pero hay un dicho bíblico que dice Padre perdónales porque no saben lo que están haciendo" (Entrevista a R.P, 08 de septiembre del 2008). Sintiendo el "papá mayor" de la comunidad por su condición de lonko, para R.P Chanquín es como una casa de familia y Chanquín Palihue es gente de otra pieza en la que son libres de hacer lo que les plazca, como lo fue pedir apoyo a la Federación. Pero eso no les quita el derecho a ser de la casa, sobre todo porque pertenecen al mismo lugar que él: tuvieron derecho, por ejemplo, a recibir sus tierras, y él no es el dueño, no es el

patrón del fundo (que, dicho sea de paso, tampoco es Lincomán u otro lonko mayor, sino Dios). La gente de Palihue no le es ajena, comparte lazos familiares con ellos, y esto será crucial para nuestras interpretaciones finales. Lo que aquí nos interesa es que, por su condición de bróker, R.P piensa diferente a Boccara, que en su análisis excluye a los indios que se habían retirado de la lógica guerrera, los “indios amigos” que pactaron con los españoles, los que “ya no brindan con chicha” (Boccara, 2007), dejándolos como meros espectadores de la etnogénesis. E incluso piensa diferente a Muñoz: “la Federación está relacionada con el desarrollo asistido, desde una perspectiva occidental. No hay ninguna comunidad que pertenezca a esa organización que pueda demandar un territorio, porque no tiene nexos con el mismo. Al carecer de este vínculo imprescindible, al no reconocer la autoridad personal de los lonkos, difícilmente podemos nosotros reconocerlos como auténticos huilliches” (Manuel Muñoz en Lagos, 2006:324). R.P asocia el conflicto entre el padre y el hijo, entre el lonko y Palihue, con dejar de tomar mate, en este caso el padre que no deja tomar mate a sus hijos. Tomar mate, como veremos más adelante, es una práctica muy común entre los cucahuinos (y entre los chilotes) cuando están en la cocina, reunidos en torno a la estufa a leña que, como es bien sabido, es heredera del fogón indígena. Dejar de matear es salirse de la lógica de socialización entre las familias, la lógica de los cuentos, de los chismes, de los acontecimientos. Pero quizás el mate no es como la chicha o, simplemente, y no como los indios guerreros de Arauco o el mismo Boccara, R.P cree que los que no matean (los que no matean *con él*) pueden ser salvados, que ese es un asunto de Dios, y que ni Consejos ni Federaciones pueden hacer más o menos indígena a los que están equivocados. Además, la Federación y la comunidad no son pensadas como radicalmente diferentes: “y cuando uno habla de Federación también es una institución que está dentro del país, lo mismo que la comunidad. La única diferencia es que cuando se habla de comunidad es una gente que tiene mucho más antigüedad y que tiene su autoridad autónoma, y las Federaciones no” (Entrevista a R.P, 08 de septiembre del 2008). Como la antigüedad y la figura tradicional del lonko es la única diferencia entre las dos organizaciones, el hecho de dejar de buscar el apoyo en el CGC no define la condición de indígenas de los comuneros: “Si la gente deja de confiar en el CGC no significa

que ellos se pierdan como comunidad. El CGC es como yo lo hice (se refiere a su candidatura a concejal), me asocié a un color político porque vi que tiene más fuerza, pero yo soy el mismo y voy a ser siempre el mismo, y si yo quiero me cambio pa acá o busco mis herramientas para trabajar yo sólo. La comunidad con su personalidad jurídica puede trabajar sola, tiene su tierra, pueden tener proyectos o cualquier cosa (...) uno estaba asociado al CGC por sacar una fuerza más. Yo a la gente acá le dije ¿para qué *sirve* el CGC? Sirve que para cuando el Estado me quiera presionar me voy a buscar al CGC y me va a apoyar. Pero eso no significa que yo tenga que pedirle al CGC para preparar una comida o para hacer un trabajo aquí dentro” (Entrevista a R.P, 08 de septiembre del 2008). El CGC es una herramienta, *otra* herramienta, un mejor instrumento al estar imbuido por la fuerza del territorio. Los de la Federación pueden estar equivocados en la manera, pero a final de cuentas todos parecen ser parte de lo mismo. La comunidad no depende necesariamente del CGC, porque para ser indígena no importa de qué lado estés, todos son de la misma casa y bajo el mismo Dios. Así, el fenómeno de la organización para la obtención de tierras no parece totalizar, desde esta perspectiva, el fenómeno de lo indígena.

A.P, de la comunidad de Chanquín, y al igual que el lonko, cree que todos los comuneros siguen siendo los mismos y bajo un mismo Dios. Y con respecto a las comunidades indígenas y el CGC, también cree que fue un instrumento para obtener la propiedad de la tierra: “Pero ahora se terminó. Ya no se trata de eso. Aquí se trabajó mucho con las comunidades indígenas con la cuestión de las tierras. La comunidad indígena fue nombrada para que la gente tenga su campo, trabajó el lonko en eso. Y después se aburrió no más. Igual que si yo sigo este trabajo (se refiere a sus artesanías) si me aburro no trabajo más” (Entrevista a A.P, 11 de septiembre del 2008). Ser lonko es un trabajo directamente relacionado con la comunidad indígena como instrumento: cuando las tierras son obtenidas tanto el instrumento como el trabajo se vuelven innecesarios. Y ni siquiera la directiva de la comunidad parece seguir siendo funcional o, por lo menos, sus actividades deberían ser las de terminar un trabajo incompleto: “la directiva bueno para qué, si a uno no le van a dar más campo. La comunidad se necesita para otras cosas, trabajar para dejar estos campos individuales (se refiere a poner cercos para separar las

propiedades)” (Entrevista a A.P, 11 de septiembre del 2008). Creemos que A.P piensa de manera similar a R.P, obviando que éste último se encuentra en una posición mucho más directa con el CGC y que A.P es uno de los habitantes más antiguos de Chanquín: la comunidad (en el sentido, aquí, político) no totaliza lo que es y lo que no es indígena, porque sirve para hacer ciertas cosas particulares. Ciertamente A.P cree que ser lonko es un trabajo como cualquier otro, mientras que R.P, al ser él mismo lonko, cree que es algo mucho más importante que eso (alguna vez me dijo que ser lonko era un llamado de Dios). Pero en realidad pocos chanquininos, por no decir ninguno, tienen la misma opinión de R.P con respecto al territorio y a la figura del lonko.

A.P nos introduce, además, a un tema en el que esta investigación no pretende centrarse: la religión. En esta Memoria nos aproximamos a lo indígena en Chanquín a través de los procesos políticos, y por ende la religión no es de nuestra directa competencia. No obstante, permítasenos hacer una pequeña aproximación. Desde hace ya algunos años, sobre todo durante la última década, en Chanquín ha venido ocurriendo un cisma similar al que ocurrió entre Chanquín y Chanquín Palihue (y que es uno muy común): la separación entre evangélicos y católicos. Según los datos que manejamos este fenómeno no se cruza con el de las comunidades indígenas (por ejemplo, que en Chanquín haya sólo evangélicos y en Palihue sólo católicos), así que hemos decidido no tratarlo en esta investigación, por lo menos directamente^{xlv}. Pero, y con respecto a este tema, A.P hace un símil interesante entre las comunidades indígenas y el catolicismo: “Cuando vino el pastor evangélico me dijo que vaya a unas reuniones. Le agradezco por sus palabras, le dije, pero le voy a hacer una preguntita, ¿cuántos dioses hay? Hay un solo Dios, me dijo. Bueno le dije yo, ¿cuántos estamos adorando? La persona que sea de eso (de los evangélicos) tiene que tener su Dios aparte, ¿por qué me voy a cambiar a otra religión? Conocí con mis mayores el catolicismo y con eso me muero. Todos estamos (...) por un solo Dios. Da lo mismo que ande con cualquier otra comunidad, usted tiene que estar en su comunidad no más, pero es voluntad de cada persona (...) Dios no nos dejó para que haya tanta comunidad (se refiere a la Federación), que haya una sola y que se respete. Somos indígenas hasta la muerte. Las cosas de la Federación y de la comunidad son cosas de ahora no más. Aquí esto es la sola comunidad. Esos que vinieron de fuera no

tienen nada que ver aquí de decir yo voy a hacer esto o lo otro” (Entrevista a A.P, 11 de septiembre del 2008). El símil entre el pastor evangélico y “otra comunidad” agrega algo más a lo que decía R.P. Si bien la relación entre la comunidad indígena y el catolicismo no sería pertinente porque la comunidad indígena es una “cosa de ahora”, el parecido entre el evangelismo y la Federación es más claro: ambos son cosas de afuera que vienen a decirle a la gente lo que tienen que hacer, pero es voluntad de cada uno estar en una u otra comunidad, como también cree R.P. En este sentido, la mala manera de hacer las cosas tanto de los evangélicos (adorar a otro Dios) como de la Federación, si bien son opcionales, son leídas no sólo como externalidades, sino como *intervenciones*.

Pero no para todos los comuneros de Chanquín la Federación representaría una intervención: algunos ponen mucho más énfasis en la funcionalidad del instrumento. M.Mi, comunero de los más antiguos de Chanquín, piensa que la Federación es mala porque no sirve: “Yo no voy a estar metido en eso de la Federación. Los que lo estaban haciendo decían que el que entra en esa organización tiene que renunciar a la CONADI, y si renuncio ya no tendría derecho a las tierras. No me gusta mucho la Federación, prefiero la CONADI por las tierras no más. La directiva ha trabajado bien, pero ahora no se ha hecho nada, porque estamos tranquilos con las tierras” (Entrevista a M.M, 11 de septiembre del 2008). La comunidad indígena sólo sirve, entonces, porque permite conservar las tierras, y con eso es suficiente; como la Federación no participó de ese proceso (y, según M.Mi, porque no pertenece a la CONADI) es una organización que no sirve o, por lo menos, que no es deseable. Jo.P, por su parte, cree que si la Federación entrega plata sería preferible estar en ella: “La comunidad parece que no funciona muy bien, el lonko renunció, no ha habido reuniones, no se pueden hacer proyectos. Nos entregaron las tierras pero si no hay plata para trabajar y no hay caminos para ir pa’ arriba... y se habló mucho cuando se entregaron las tierras del Plan de Desarrollo, y hasta la fecha nada. No sé si se habrán llevado la plata (...) Y a las Federaciones les siguen dando plata, han hecho cada proyecto, cerraron dunas, les dieron toda la madera, y es plata que entra. Y nosotros nada acá en Chanquín. Por eso estoy enojado. Con los lonkos, con los dirigentes, no saben hacer sus proyectos. Yo me metería a una Federación para tratar de progresar,

acá no hay trabajo. No estoy conforme con la comunidad indígena. Claro que entregó las tierras, es justo, pero si no tengo plata...” (Entrevista a Jo.P, 11 de septiembre del 2008). Los que están haciendo las cosas mal, aquellos en los que no se confía y que parecen representar, en este caso, una intervención, son la propia directiva y el lonko. Tal y como piensa R.P querer plata no es un problema (la comunidad no sirve si no da plata); el problema es qué instrumento se debería usar y cómo. La Federación entonces parece preferible. Pero Jo.P, cosa no sorprendente, no percibe una pérdida de su condición de indígena por alabar a la Federación: “Yo ya no quiero aportar más a la comunidad. Estoy cabreado de poner trabajo, plata, todo. Eso a uno le duele, perder un día de trabajo. Pero yo me sigo sintiendo indígena, tengo la calidad indígena” (Entrevista a Jo.P, 11 de septiembre del 2008). Efectivamente el bien o el mal uso del instrumento, que sirvió para obtener las tierras y que debería servir para postular a proyectos y subsidios, junto con las intenciones de pertenecer o no al grupo de los que tienen acceso a tal herramienta, no parece totalizar, según él, su condición de indígena.

En Chanquín Palihue las opiniones no son diferentes, en su contenido, a lo que acabamos de describir. Ahora bien, si tomáramos a R.P como el *bróker* de la comunidad de Chanquín (no el único, pero sí el que nos parece más interesante), J.L, el otro postulante a concejal y presidente de su comunidad durante dos períodos, sería el *bróker* de Chanquín Palihue. J.L comprende el proceso de politización, y a lo indígena en general, de una manera muy diferente a la del resto de los comuneros, y representa para muchos lo que no es deseable de la Federación. Según G.M “yo no me inscribiría por la Federación. Son muy revolucionarios los que trabajan ahí, yo conozco a la gente que trabaja allá en Castro y no me gusta, y a pesar que son revolucionarios las platas que llegan a las comunidades se la echan siempre al bolsillo” (Entrevista a G.M, 13 de septiembre 2008). La Federación, así, supone intervención: son revolucionarios (y en el mal sentido del término, es decir, que vienen a “revolucionar las cosas” desde afuera, desde Castro) y no hacen buen uso de la plata. Y con respecto a lo de “revolucionarios”, la opinión de G.M no es tan descabellada. J.L es uno de los únicos que no se siente chileno sino parte de un pueblo mayor dividido por fronteras arbitrarias, y quizás el único en estar de acuerdo con las ideas y métodos de los movimientos etnonacionalistas

(cuando le pregunté sobre la quema de fundos cerca de Temuco, que era noticia durante el año 2008, él se mostró de acuerdo, no así la mayoría de los comuneros). Las opiniones de J.L., al igual que las de R.P en relación al Consejo, están cruzadas por las ideas de la Federación: cree en la autonomía territorial, en la poca funcionalidad de la figura del lonko (que ese tipo de figuras deben irse recuperando con el tiempo) y en las profundas críticas al CGC. Pero en relación a la organización tradicional, J.L está de acuerdo con el resto de los comuneros de Chanquín Palihue: la Federación en Chanquín surge debido a que existía demasiada intervención por parte de los asesores del Consejo. Según E.CH, de Chanquín Palihue, “nos separamos como Federación porque teníamos necesidades diferentes; nos faltaba camino, agua, electricidad (...) Con el Consejo se postuló a subsidios de tierras, un lote de campo que compraron a una persona del lugar, después hicieron otro proyecto para habilitación de herramientas para trabajar ese campo, pero de eso nunca supimos nada. El jeep que compraron por la comunidad de Chanquín no se supo qué pasó, lo terminaron rompiendo unos amigos de los asesores que eran argentinos. La demás gente apoyaba a los asesores. A nosotros (a ella y a su marido, V.L, fundadores de la comunidad de Chanquín Palihue) nos trataban de marginar. Entonces nos juntamos y varia gente decía que los asesores del cacicado no eran honestos, que no decían la verdad. Ahí nos organizamos aparte, nos salimos del cacicado” (Entrevista a E.CH, 5 de septiembre del 2008). Son los asesores del Consejo, en este caso, los que intervienen y terminan provocando el cisma de la comunidad de Chanquín. Por otro lado, Chanquín Palihue tiene otras necesidades: agua potable, caminos y luz eléctrica, servicios que durante mucho tiempo sólo llegaban hasta el puente Chanquín. La Federación aparece como una herramienta que se cree mejor, más transparente y más efectiva que el CGC. La separación en una comunidad diferente no supuso inmediatamente la aparición de la Federación en Chanquín, sino que tal apoyo se buscó después, como quién busca el instrumento indicado para una tarea particular. Con respecto al lonko, E.CH piensa de manera similar a J.L: “Yo no creo que necesitemos lonko porque aquí nunca hubo, sería como copiarle a las otras comunidades, y nadie quiere ser lonko porque no sabe qué pito toca, para ser lonko tendrá que saber qué es lo que tiene que hacer con su gente, qué rol tiene” (Entrevista a E.CH, 5 de

septiembre del 2008). El argumento con respecto al lonko es inverso en su forma al que veíamos en la comunidad de Chanquín, pero supone el mismo contenido: el lonko no es necesario ahora, pero podría serlo después, cuando alguien se preparare para el cargo, cuando se recuperen las costumbres. Pero, al fin y al cabo, E. CH cree que el lonko no es necesario, tal y como M.Mi piensa que el lonko ya hizo su trabajo o como Jo.P cree que el lonko ha hecho las cosas de mala manera. Todas estas opiniones refieren, más que al carácter tradicional y territorial del lonko, a su funcionalidad. Así, tanto como la comunidad del lonko al otro lado del río Chanquín, en Chanquín Palihue la Federación es una “buena herramienta”. Según J.L, la Federación es más comunitaria, menos totalitaria y menos centralista, lo que la haría más adecuada para los indígenas de la zona de Chanquín. Y así piensa la mayoría de los comuneros de Chanquín Palihue. Con respecto a la relación entre la pertenencia a una comunidad organizada y la condición de indígenas, E.CH es bastante clara: “Uno por estar o no estar en la comunidad no deja de ser indígena, uno lleva en la sangre lo indígena, uno dijera no me inscribo o me inscribo uno igual sigue siendo. Uno vive acá. No tiene que ver con la cuestión política” (Entrevista a E.CH, 18 de julio, 2009). Es lógico, en realidad, que en la Federación no se crea que la organización sociopolítica defina la autenticidad de lo indígena, como parece suponer el CGC o, por lo menos, Muñoz y Boccara, es decir, que lo étnico sea la dimensión crucial de lo que es indígena, sobre todo porque la Federación no cree en la organización tradicional, aunque sí en el territorio indígena y en la autonomía. V.L, presidente actual de Chanquín Palihue, no opina de manera diferente: “Se ha ido totalmente para atrás el CGC, porque un lonko que mandaba en Chiloé, Carlos Lincomán, se lo compraron los señores asesores, entonces la plata hizo distorsionar ese movimiento. Hemos tenido hasta atentados en la oficina de la Federación (un aviso de bomba y personas que tiraron huevos a la oficina de Castro), y eso es grave porque es entre indígenas. Aquí obvio que todos somos indígenas, yo creo que la cosa va por reconocer a todo indígena sea cual sea su organización (...) se le dio mucha autoridad a los lonkos, a raíz de eso se le van los humitos a la cabeza a la persona y se toma mucho poder y no funciona, ellos decidían por su propia cuenta no más. Entonces hubieron cosas internas entre las comunidades indígenas pero los que asesoraban al CGC, nosotros en

ningún momento vamos a ir en contra de nuestra sangre” (Entrevista a V.L, 19 de enero 2008). Nos parece que este extracto resume lo que hemos venido diciendo. Si bien la gente de Palihue opina de manera diferente a Chanquín con respecto al CGC, el contenido de esa opinión es, a final de cuentas, el mismo: hay instrumentos más útiles que otros, y el conflicto al interior de Chanquín tiene que ver, más que con diferentes concepciones de lo que es o no es indígena, con las diferentes maneras y herramientas que son más correctas para obtener ciertos beneficios y, sobre todo, con qué es un beneficio real y qué es pura intervención.

Una diferencia que puede saltar a la vista al compararse al CGC con la Federación es la forma de propiedad de la tierra. Según V.L, “la separación (entre Chanquín y Chanquín Palihue) fue por la tierra, los asesores no querían que la tierra se entregue individualmente a la gente, querían que perteneciera a la Buta Huapi Chilhué en Compu. La CONADI decía que eso no podía ser, y ese fue el drama de la división, que algunos estaban de acuerdo con el CGC, ahí estuvo R.P, A.C, la directiva. Por eso se organizó otra directiva, ahí nació Chanquín Palihue; nosotros queríamos propiedad individual, como es ahora y como se hizo, ellos querían ojalá un solo paño” (Entrevista V.L, 08 de septiembre 2008). Y, según Jo.P “primero se quería entregar las tierras en un paño grande y no de forma individual, pero se logró que se entregaran individual. Porque un territorio comunitario no se podía trabajar bien, cada uno tiene que estar con lo propio, se trabaja mejor. El lonko y la directiva estaban de acuerdo con la tierra comunitaria, pero la gente no le aguantó eso” (Entrevista a J.P, 09 de septiembre del 2008). Según el acta N°4 del 16 de septiembre de 1991, la decisión para que las tierras se entregaran a título individual ya había sido tomada y mucho antes del cisma. Por otro lado, el Informe de Ysern dejaba abierta la posibilidad de entregar las primeras dos zonas a título individual o comunitario y, si bien es cierto que es posible que los asesores presionaran para que los títulos se entregaran comunitariamente, generándose parte del conflicto que produjo la separación entre Chanquín y Chanquín Palihue, no es cierto que CONADI simplemente no quisiera entregar los terrenos en dicho formato: sólo quería personalidades jurídicas independientes. El acuerdo de octubre del 2002 expresa que la tierra se entregará de manera mixta, es decir, a títulos individuales y títulos comunitarios

para la zona de expansión, y la gente de Chanquín lo prefiere y siempre lo prefirió así: A.P cree que deberían cercarse los deslindes para que la propiedad individual quede más clara, y el propio R.P se siente orgulloso de que “a cada uno le haya llegado su tierra”. El uso del instrumento es similar: en ambas comunidades se pasa por alto la forma de organización territorial que el CGC sugiere como la real y legítima. En relación al deslinde comunitario de la tierra, y según el Acta de Acuerdo del 2002, sin la existencia de un lonko tales terrenos no pueden ser administrados (recordemos que R.P renunció a su cargo) y, según Raúl Espoz, los terrenos comunitarios distan de ser productivos: “la imposibilidad de llegar a los predios y que tales problemas se resuelvan individualmente evidencia la falta de control social por parte de la comunidad, porque la zona de ampliación tenía el sentido de asegurar la vida a familias futuras, y esto en la práctica no va a ocurrir porque no existen tierras donde las familias nuevas puedan solicitar un espacio donde desarrollar sus vidas, pierde el sentido la cosa comunitaria. Tú ves los espacios comunitarios se resolvían en la práctica con espacios que la gente desechó porque no servían, entonces si bien existen tierras comunitarias son hualves, mallines, terrenos donde no se puede hacer nada” (Entrevista con Raúl Espoz, 20 de enero del 2009). Ya nos referiremos más ampliamente al tema de lo comunitario en Chanquín. Baste decir por ahora que en muy pocas entrevistas alguien muestra alguna preocupación por los terrenos comunitarios, si no es para protestar por el malgasto de recursos en ellos.

Dentro de la comunidad de Chanquín se ha venido dando otro proceso de división, si bien burocráticamente estancado: la nueva comunidad de Chanquín, que pretende reorganizarse y buscar apoyo en la Federación, y cuyos miembros pertenecen, principalmente, al sector del camino. Dicho grupo critica tanto a los asesores del CGC como a la directiva de la comunidad, tratando a ambos de intervencionistas. La comprensión que estos comuneros tienen del proceso político, como es de presumirse, no es diferente a la que se tiene en Chanquín Palihue: “la Federación se formó para que lleguen platas directas a las comunidades y no al CGC. A la fecha sigue funcionando, y mejor. Acá queremos depender de la Federación. Bastantes se están saliendo de la comunidad antigua, no están de acuerdo con la comunidad porque está en la Buta Huapi Chiloé de Quellón, y los proyectos que salen llegan directo ahí, no

llegan acá a la comunidad. Para el autodesarrollo de la comunidad uno necesita proyectos, aperturas de camino para tener una fuente de trabajo, porque sino tendríamos de gusto las tierras. La comunidad anterior dejó de funcionar bien yo creo que por la directiva. Trabajan no de acuerdo con la gente, hicieron proyectos mal ejecutados. Estaban haciendo una caseta de información por medio de un banco extranjero (Se refiere al proyecto BID Turismo, implementado en la comunidad de Chanquín el año 2005). Llegaron como tres millones de pesos e hicieron el puro esqueleto y gastaron la plata. Había mucha irregularidad en la directiva. En cuanto al CGC los asesores utilizaron hartó a la gente (...) Las comunidades se han ido por el beneficio, y eso en cierta parte es bueno porque una comunidad siempre trata de autodesarrollarse y de aprovechar los recursos que entrega el Estado. Habiendo una comunidad organizada lo respetan más yo creo, formar una comunidad es bueno porque se pueden lograr más cosas, postular a proyectos o cualquier beneficio” (Entrevista a J.P, 09 de septiembre del 2008). J.P es uno de los gestores de la idea de la nueva comunidad, de renovar la personalidad jurídica, prescindir del lonko y buscar apoyo en la Federación. Sus opiniones son similares a las que vimos en el apartado anterior con E.M, perteneciente al mismo grupo: se piensa que los asesores utilizaron a la gente y que la directiva mal gastó la plata, pero que en realidad seguir por la senda del puro beneficio ciertamente no es indeseable. Y si este grupo en particular pretende separarse de la influencia del CGC, es lógico que piensen que esto no supone ni una pérdida de la condición de indígenas ni que la “comunidad vieja” tenga una idea falsa de lo indígena: la comunidad está simplemente botada, no funciona. No se han podido abrir caminos a los predios, el proyecto de caseta de turismo falló y existe una alta desconfianza con respecto a la directiva y a los asesores del Consejo. La Federación, así, aparece como un mejor instrumento que otros para alcanzar ciertos beneficios, puesto que no supone ninguna de las utilidades e intervenciones que la comunidad de Chanquín traía aparejadas.

Lo que queremos decir es que, si bien existen tres facciones definidas dentro de la comunidad de Chanquín, el contenido de las mismas refiere a dos maneras determinadas de hacer las cosas, a comprensiones de qué es lo que se hizo bien y qué es lo que se hizo mal, y a qué es lo que reporta realmente un beneficio. Las críticas no superan este nivel. Excluyendo los extremos, J.L y

en algún momento R.P, se cree que la tierra en su entrega individual fue la mejor opción, que han existido intervenciones y utilizaciones poco beneficiosas, y que al fin y al cabo si uno está en una organización o en otra, o incluso si uno está inscrito o no en alguna organización, no es decidor de la condición de indígena. Lo indígena, para los chanquininos, no depende ni de la lucha, ni de la resistencia ni de la organización socioterritorial centralizada. Creemos que los postulados de Muñoz, que las organizaciones funcionales no son reales o que simplemente se terminarán plegando a la organización natural, esconden lo que etnográficamente ocurre en los límites del espacio que él toma en cuenta para sus planteamientos: el sur de Chiloé. Excluir esos límites o plegarlos a su centro es una estrategia analítica que, para este caso, no nos parece pertinente, puesto que en Chanquín el “resto” que queda bajo el proceso de politización dice bastante más acerca de lo indígena (y por lo tanto de lo étnico) de lo que se podría pensar a simple vista. No se trata de una cuestión de control cultural: hay algo más ahí que no refiere a una estrategia y a una oposición contenida en una estructura fagocitaria, al rewe de Boccara, que excluye lo que no se condice con él mismo (los indios amigos) o que lo incluye para que parezca que sí se condice con la teoría de la etnogénesis. Poner la política delante de todas las cosas, o por lo menos de estas cosas, nos parece que vela una realidad un poco más densa. Por otro lado, leer éste fenómeno como una suma de situacionismos instrumentales, la política de la cultura que esgrime Mascareño, es enfocarse solamente en lo que es y lo que no es beneficioso según los comuneros. Ciertamente el proceso de politización en Chanquín evidencia un intento de los indígenas por situarse en “constelaciones simbólicas iterables” dentro de un mundo al que tienen que adaptarse a una velocidad inusitada y al que se vieron expuestos un poco de golpe, y que una de las maneras de hacerlo era resolviendo el problema inicial: recuperar las tierras. Pero eso no es todo. Detrás del instrumento hay un grupo de personas que distingue qué es una intervención y qué no lo es. Como veremos más adelante, y dicho de una manera figurativa, hay algo *debajo* de la politización, algo que la sitúa, que la ancla, y no simplemente personas que se sitúan en ella tratando de salvarse en la integración a una sociedad que se les vino encima con el PNCH y la apertura del camino. Tenemos que seguir parte del consejo de Bascopé: dejar de observar en clave de grandes oposiciones y

tratar de integrar ciertos elementos entre sí. Ahora bien, Bascopé leería este mismo proceso como una suma de posiciones y disposiciones múltiples que producen y reproducen lo étnico: la Federación y el Consejo de Caciques, el Parque y los comuneros, la nueva comunidad y la vieja comunidad, el lonko y el presidente de Palihue, el antropólogo, el fiscal, Gabriel Ascencio, etcétera. Y muchos de los entrevistados podrían ser analizados como simuladores que desnaturalizan la prótesis de lo étnico: R.P es un bróker en sí mismo, puesto entre la religión y la política, entre Dios y los indios, entre el más puro de los instrumentalismos y la más pura de las reificaciones del comunitarismo indígena. Pero no creemos que todo esto solamente responda a una cuestión política, no creemos que la politización ocurra en el aire; de hecho, parece ocurrir en un “nosotros”, “todos bajo un mismo Dios”. Siguiendo de nuevo a Victor Turner, preferimos decir que la comunidad política indígena no es lo mismo que la *communitas* indígena.

3. Donde aparece el nosotros.

En Chanquín, ¿debemos hablar de etnogénesis o de etnificación? Por un lado, Chanquín acudió al GCC, la organización sociopolítica “natural”, para recibir su apoyo en la demanda de tierras. Sin embargo, la intervención por parte del Consejo o de sus asesores (bien recibida al principio o, dicho de otra manera, una que no fue intervención en un comienzo) nos resulta innegable: el proceso mismo no surge necesaria ni totalmente de las particularidades propias de Chanquín. Pero la discusión acerca de la legitimidad del movimiento, o de qué movimiento es más legítimo que otro, tiene lugar en una perspectiva étnica que surge en el proceso de etnogénesis mismo, es decir, al aparecer la diferencia entre la categoría wingka y la categoría mapuche, que opera a un nivel “exterior” de la comunidad y su devenir (Isla, artículo sin publicar). En esta “exterioridad” hemos situado el problema de la politización, proceso en el que operan, por lo menos para este caso, la etnogénesis, la etnificación o incluso la performatividad de lo étnico en Bascopé. Cuando decimos, no obstante, que el fenómeno de la politización no totaliza el fenómeno de lo indígena en Chanquín, y que por ende no tiene que ver con qué es realmente indígena y qué no lo es, no pretendemos desecharlo, sino que lo creemos incompleto. No

se puede hablar de lo indígena en Chanquín sin profundizar en el proceso como tal. Si decíamos que había algo “debajo” de él, creemos a la vez que la superficie y el fondo (sin hacer juicios de valor acerca de ninguno) son parte de la misma figura. Queremos entrar al significado de lo indígena a través de, en este caso, el proceso de politización, en sus significaciones y sus consecuencias (lo que llamamos “cultura política”). La relación entre el instrumento, la intervención y el “nosotros” que se dibuja bajo la historia de Chanquín, y como símbolos acerca de un modo de ser, tiene que ver con tales dimensiones; juzgar si hubo etnogénesis, etnificación o simulación no es nuestra intención.

El proceso de politización vino acompañado de la apertura definitiva de Cucao a un mundo que antes le era, si bien no radicalmente exterior, por lo menos lejano. La industrialización ocurrida en Chiloé durante la década de los ochenta, y que se consolidó en la siguiente década con la empresa pesquera, introduce un proceso de descomposición de la economía tradicional en tareas estacionales, provocándose migraciones temporales desde el campo a las fábricas (Muñoz, 1996). Se instalaron fábricas pesqueras en Huillinco y cerca de Chonchi que provocaron que la gente de Cucao buscara ingresos líquidos durante el invierno. Además, el nivel de escolaridad había aumentado. Según una profesora de Chanquín “acá los chicos el 100% está continuando estudios en la enseñanza media, y en la enseñanza superior muchos de ellos. Ahí hay un cambio. Los niños se van a Huillinco, a Chonchi, algunos a Castro. Algunos vuelven y otros se quedan afuera. Las posibilidades no son las mejores acá” (Entrevista a M.A, septiembre 2008). En ninguna de mis idas a Chanquín me encontré con personas de mi edad: estaban trabajando, estudiando o simplemente viviendo fuera. Muchos comuneros lamentan esta situación, sobre todo por el vacío generacional que se genera en el trabajo de la tierra. R.P se quejaba de que los jóvenes ya no quieren ir al bosque y E.A piensa que “hoy día no encuentras a un joven que sepa trabajar con un hacha en el bosque, no están preparados para trabajar la tierra, están trabajando la industria salmonera. Y uno no le puede quitar el desarrollo de la educación, porque el joven como los hijos míos estudian, sacan su enseñanza media, otros siguen un poquito más y ya no vuelven al lugar” (Entrevista a E.A, 18 de enero 2008). E.M me dijo, en una conversación que sostuvimos junto con su marido, que hay

unos jóvenes con “tremendos” estudios que no hacen nada por su lugar, pero que por lo menos ella le ha enseñado a sus hijos a plantar una zanahoria y a darle comida a las gallinas y a los chanchos. Otra protesta común es que no hay trabajo y que la gente ha tendido a emigrar. Y, si el trabajo local es sacrificado, las condiciones de venta no son las mejores: los productos marinos se venden o directamente a un intermediario, que según los comuneros no paga lo suficiente, o deben ser vendidos en el pueblo. La última vez que viajé a Cucao muchos se mostraban molestos por el alto precio del abono, que estaba a más de \$40.000 pesos el saco. En estas condiciones las migraciones son comprensibles: dos hijos de E.CH viven en Castro debido a sus respectivos trabajos, la profesora me informó que mucha gente de Huentemó se ha ido progresivamente a los pueblos y los jóvenes simplemente prefieren no regresar.

Con los veinte mil turistas que llegan al año al PNCH es lógico que muchos comuneros se especialicen en servicios de camping, tours, comida, kioscos y artesanías. Los campings dejan altos márgenes de ganancia (los precios pueden ir, por persona, desde los \$1.000 hasta los \$3.000 por día), pero el PNCH instala una dura competencia en la captación de clientes extranjeros. Los tours por los alerzales, la playa o el río Cipresal pueden llegar a costar \$30.000 por persona. Las mujeres preparan pan y empanadas para vender a los turistas, pero en la venta de comida la competencia del Fogón de Cucao de Miguel Ángel Allende o del Arca de Noé (perteneciente al grupo familiar del concejal de la comuna, Francisco Delgado) hace que los servicios ofrecidos por los indígenas se reduzcan a artesanías, kioscos, campings y tours. Además, el turismo es altamente estacional y su auge ocurre durante el mes de febrero. Es en este sentido que las cosas no son tan diferentes a cómo eran antes: la estacionalidad sigue siendo la ley de una subsistencia mixta. No todos trabajan el campo y muchos dependen de las salmoneras, pero el resto de las actividades sigue existiendo. Ahora menos gente vive de la pesca y del marisco, pero la práctica sigue muy vigente mientras más cerca de Huentemó uno se encuentre, y en el invierno se siguen haciendo artesanías para venderlas en verano, tanto en Chanquín mismo como a través de un intermediario en los mercados artesanales. Gracias a la recuperación del derecho al uso de la tierra mucha gente ha vuelto a las montañas para trabajar

la madera, tener un par de animales y rozar el terreno para cultivar papas. Todas las casas en Chanquín tienen una huerta, un invernadero o ambos, destinados al cultivo para el consumo del hogar. La dieta, ciertamente, no es la misma que antes, y muchos productos se van a comprar directamente a Castro: tuve la suerte de ver, en el sector de Huelde, cómo una familia cruzaba el lago en un bote y desde el sector del camino, repleto de bolsas de mercadería traídas de la ciudad. Durante los últimos años el aumento de empresas de transporte, hacia y desde el sector de Cucao, ha hecho posible que el viaje a Castro se efectúe muchas veces al mes, y así los cucahuinos pueden salir a vender productos y comprar mercaderías, artículos domésticos y ropa. Al mismo tiempo, sin embargo, los viajes son más cortos y rápidos, permitiéndole a la gente pasar más tiempo en el sector. Muchas de las ventas se pueden hacer en Cucao mismo, lo que no era posible antes de la apertura del PNCH y del camino. Así, creemos que si bien las transformaciones económicas desde la apertura del camino han provocado la migración de familias hacia Castro, es decir, una tendencia hacia el exterior, existe también una tendencia hacia el interior del sector, en lo que a actividades económicas se refiere. Por último, la llegada de la electricidad a Chanquín y Huentemó durante la segunda mitad de esta década trajo cambios evidentes. La última vez que fui a Cucao la electricidad había llegado oficialmente a Huelde, y ya todas las viviendas contaban con refrigeradores, televisores, DVD y una antena satelital. En casi todas las viviendas con acceso a la red eléctrica había equipos de sonido y carpetas con CDs de música, además de varias películas copiadas. Según la profesora de la escuela “los chicos ahora están más relacionados con las cosas de afuera que antes, todo ha cambiado. Están al día en lo que pasa en el mundo y los adelantos y todas las monerías.” (Entrevista con M.A, 16 de septiembre 2008) Podemos decir que la politización y los cambios económicos han ido a la par en la transformación de Chanquín, y al hablar de lo indígena no podemos esconderlo o negarlo. Nos parece importante, entonces, profundizar en la comprensión que los comuneros hacen de la “marca” que dejan tales cambios, cómo viven la comparación entre un antes (el Cucao de Weisner) y un después (el Cucao del Parque), para dilucidar si el proceso es vivido de manera tan dramática como podría pensarse desde una observación externa.

Los chanquininos creen que antes de que todo este proceso se desatara la gente era más unida: “El trabajo se hacía comunitario, ahora nadie le va a dar un día de trabajo a nadie, todos quieren que les paguen. Todo por la plata” (Entrevista a E.M, 13 de septiembre del 2008). El proceso de apertura económica es comparado con prácticas antiguas que representarían la relación vecinal, como la elaboración del yoco, una práctica chilota típica en la que una familia criaba un chancho y, cuando tenía cierta edad y cierto peso, lo faenaba completamente y repartía los productos obtenidos con otras familias cercanas. El yoco, eventualmente, debía ser devuelto, y así se constituía una relación de don. “Antes se hacía, en la época de mi abuelita. Cuando me casé hicimos yoco, después ya no. Se empezó a perder.” (Entrevista a E.CH, 18 de julio del 2009). Pero de lo que más se habla es de la minga, que según Weisner era una de las principales formas de cooperación en el Cucao antiguo (Weisner, 2003). La minga supone un principio de reciprocidad: los que pueden y quieren acuden a colaborar durante un par de días sin recibir remuneración más que la comida y la bebida, esperándose que la familia beneficiada acuda a las mingas subsiguientes. Con la minga se construían casas, se trabajaba en la cosecha de la papa y ocasionalmente se rozaban los bosques. Aunque supe, durante mi primera visita a Chanquín, que se estaba preparando una minga para arreglar la Iglesia de Cucao, muchas veces vi a personas trabajando el campo solas, sembrando papas o cosechándolas. Así que si la minga no ha desaparecido completamente sí ha disminuido su importancia y regularidad: “La minga es una costumbre indígena que se ha perdido. Ahora nadie hace eso, aunque hacía más fácil las cosas. Se ayudaban los unos a los otros. Ahora es por el dinero no más.” (Entrevista a J.M, 09 de septiembre del 2008). Por lo tanto, y en oposición a la unión y la vecindad, actualmente los chanquininos perciben más individualismo entre ellos.

Pero el tiempo antiguo no era sólo de vecindad, sino también de ignorancia, de pobreza y de dificultad. Los chanquininos sentían vergüenza de ser indígenas (o simplemente lo eran, sin tener ningún tipo de organización), no había recursos suficientes, la vida era muy esforzada y se vivía en el aislamiento. “Era una vida muy sacrificada, mis abuelos, mis papás, eran harto sacrificados. La alimentación, para movilizarse, era muy aislado”. (Entrevista a J.P, 09 de septiembre del 2009); “Antes todo era muy distinto, y difícil. No había

caminos, como ahora hay caminos limpios para andar la gente. Ahora vienen los autos hasta aquí.” (Entrevista a A.P, septiembre del 2008). Lo interesante es que la visión pretérita de una vida vecinal y unida, de mingas y de yoco, convive con la de una vida aislada y difícil: “Antes de que hubiera comunidades la vida era normal, cada uno en su pega, sin preocupaciones de que había una reunión de la Federación. Pero ahora estamos mejor de todas maneras, con los proyectos algo se consigue. Antes se necesitaba pero no había cómo hacer las cosas, el mismo puente no más cuántas veces pedimos, había que vivir como se podía. La gente antigua era muy aperrá. Ahora hay más comodidad y uno necesita plata no más. Viajar en lancha era un calvario. Nuestros abuelos vivieron muy maltratados”. (Entrevista a E.CH, 05 de septiembre del 2008).

Para los chanquininos el período posterior al PNCH y a la apertura del camino parece presentar una ambivalencia similar. Por un lado, el proceso mismo, tanto económico como político, permitió mejores niveles de desarrollo, la pérdida de vergüenza de ser indígenas y la obtención de las tierras. Pero, por otro lado, se perdieron ciertas tradiciones y existe cierto nivel de desunión provocada por las consecuencias económicas y por la relación entre las federaciones y la comunidad tradicional: “A la gente le costaba reconocer su apellido, su calidad, y en ese sentido a mí me gustaron los asesores porque todo lo que hicieron no fue malo, por ellos nosotros empezamos a hacer la lucha por la tierra” (Entrevista a V.L, 19 de enero del 2008); “Hay harta diferencia entre antes y ahora. Ahora trabajamos más tranquilos. Nadie era dueño de sus tierras, trabajaban su espacio, ahora hay espacios más grandes para trabajar” (Entrevista a J.P, 09 de septiembre del 2009); “Antes uno trabajaba igual, vendía por todos lados la artesanía, pero ahora lo vienen a comprar aquí mismo. Hay más posibilidad de la gente que vienen a comprar. Antes no le dan pensión a la gente y ahora con el gobierno ya cambia mucho la vida, los ancianitos ya tienen su pensión” (Entrevista a A.P, 11 de septiembre del 2008); “En nuestras comunidades trabajaban todos los organismos públicos, acá han trabajado con nosotros la CONAF, Bienes Nacionales, Cercotec. Si nosotros queremos hacer algo traemos al organismo que le compete. La CONADI siempre nos saca lo que queremos adelante” (Entrevista a C.A, 20 de julio del 2007). Tal y como lo decía E.CH, ahora la vida es un poco más fácil y más cómoda, sobre todo gracias a la entrega de las tierras, aunque

también sea cierto que muchos alegan falta de trabajo y de oportunidades, y que en gran medida las migraciones a la ciudad se deban a las pocas posibilidades que otorga el sector aparte del trabajo de la tierra. Pero el proceso que se gatilló desde la llegada del PNCH no es completamente indeseable: se recupera el “orgullo” indígena, llega la electricidad, se puede salir y entrar del sector con más facilidad. Por contraste, el mismo proceso trajo consigo migraciones, distanciamiento entre las personas (ya no se hace la minga), ciertos conflictos internos (la Federación y el CGC) y la ya referida falta de trabajo local. Resumiendo la relación paradójica entre el antes y el después de Chanquín, nos parece pertinente notar que, mientras en el pasado la vida era más comunitaria pero sin importar la condición de indígenas, e incluso avergonzándose de ella, en el presente el orgullo indígena es inmenso pero en un contexto de mayor individualismo.

El proceso no es vivido de manera tan dramática como se podría pensar: incluso las consecuencias económicas de la apertura de la comunidad tienen un lado amable. Pareciera que el conflicto profundo que subyace a todo este asunto es dejado en otra parte, o, por decirlo de alguna manera, internalizado y disuelto. Uno de los hechos que más me sorprendió durante mi trabajo de investigación era la ausencia de referencia al conflicto mismo en las entrevistas realizadas. Si se les preguntaba por peleas o grandes rencillas, cuya existencia es imaginable cuando se profundiza en los alcances traumáticos de la historia reciente de Chanquín o en la existencia de un antes y de un después tan marcados, los entrevistados reducían el asunto a algo de poca importancia, a una cuestión pasajera o a un asunto por el que ya no se podía hacer nada y que, en realidad, no era tan grave. Lo único realmente terrible había sido la aparición del PNCH, e incluso con respecto al parque la opinión terminó por variar, como veremos más adelante. “No, no hay peleas. No pasa tanto na’. Siempre la gente, un poquito, es tranquilo aquí” (Entrevista a A.P, septiembre del 2008); “Entonces las personas que no querían estar en el cacicado, los que querían seguir con esos asesores de la comunidad anterior podían entrar con nosotros. Se fueron enojados, alegando, pero no peleamos. No hubo pelea, hubo portazo, así como insultos pero nada más” (Entrevista a E.C, 05 de septiembre del 2008); “Mire no, casi conflictos no. Hay de repente algunos pequeños pero siempre se fue arreglando, ¿me entiende? Hoy día la gente

está conforme, se arreglaron los límites de propiedades entre vecinos y no hay conflictos.” (Entrevista a E.A, 18 de enero del 2008); “No se han generado conflictos grandes con la otra comunidad. Ha pasado que hay conflictos, pero muy pocas veces. Cuando formaron la comunidad de Palihue ahí hubo gente en desacuerdo, pero no grave. Si se hubieran peleado habría sido un conflicto grave, pero no es grave” (Entrevista a J.P, 09 de septiembre del 2008). Pareciera que para los chanquininos ningún conflicto es grave hasta que se transforma en una pelea física o intensa. Existe, figurativamente, algo por *debajo* de los conflictos que, si no se ve realmente afectado (intervenido, dirían en Chanquín), el conflicto mismo no será de mucha consideración^{xvi}. Creemos que este “resto” es el mismo que veíamos en el apartado anterior, lo que quedaba más allá del conflicto entre la Federación, el CGC y la nueva comunidad, algo sobre lo que se sitúa o donde ocurre el proceso de politización y que de cierta manera lo desdramatiza y lo integra. Si la conjunción entre la politización y las transformaciones materiales de Chanquín no fue tan dramática como podrían haberlo leído, por ejemplo, Cousiño y Valenzuela, es porque existe algo que no alcanzamos a ver. No es que no haya habido ni transformaciones ni pérdidas, o que el proceso sea una ilusión; lo que queremos decir es que hay que profundizar en cómo las piensan y las sienten aquellas personas a las que les ocurrió.

De aquí podemos desprender una idea de cultura política que, nos atrevemos a decir, es una que internaliza el conflicto y que rehúye la intervención. Si veíamos que a nivel del conflicto de las organizaciones las opiniones tenían que ver más con la diferencia entre el instrumento y la intervención que con lo indígena en sí mismo, y si el proceso completo que se desarrolló desde la puesta en práctica del camino vecinal y del PNCH es visto desde múltiples perspectivas, sin demonizarlo y sin idealizarse completamente la vida pretérita, es porque la cultura política en Chanquín responde a la solución de necesidades inmediatas que no comprometan completamente a los indígenas, soluciones que no los intervengan, que no los “politicen” en su totalidad. Aquí la cultura política no supone ni una resistencia, ni una simulación ni una pura instrumentalidad; de alguna manera las integra en otra parte, haciéndolas expresar algo acerca de los chanquininos cuando ocurren y ahí donde ocurren. Y esta cultura política, es decir, el punto en que los

símbolos del significado de lo indígena en Chanquín (hasta ahora, discursos, prácticas y hechos que vehiculizan una concepción acerca de lo indígena) se hacen comunes a los chanquininos, ahí donde su actitud se expresa en el mundo, es muy similar a la *dejación* que se critican a sí mismos, sobre todo en lo que al manejo y comprensión de los conflictos se refiere. En general, se deja que las cosas ocurran, se espera que ciertas necesidades se cumplan y un instrumento puede ser dejado sin más (o tomado sin más) dependiendo de las circunstancias, sin que eso los comprometa a ellos como indígenas. Aunque hayan perdido las costumbres, aunque haya cambiado en parte su modo de subsistencia, aunque se hayan inscrito, borrado y vuelto a inscribir en las listas de las comunidades, aunque el bosque sea una especie de banco, aunque tengan DVD, mp3 y hayan olvidado en gran medida las enseñanzas de los antiguos, aunque trabajen en las salmoneras, se expongan al turismo, rechacen aprender la lengua indígena, tengan un lonko y después lo abandonen, aunque prefieran organizaciones mucho más funcionales que tradicionales, aunque hayan renegado de su condición de indígenas (o no le dieran importancia) y luego la hayan retomado “sólo” para resolver el problema de las tierras, y un buen número de otros fenómenos, ellos se siguen sintiendo indígenas, y no parece importarles la profundidad de las transformaciones más que a nivel práctico y de comodidad de la vida, de qué es lo conveniente y qué no lo es. En este punto nos apoyamos en las ideas de Viveiros de Castro acerca de la “inconstante alma del salvaje”, expuestas en el texto “El mármol y el Mirto”. Esto, eso sí, con algunas salvedades. Establecimos que la apertura caníbal al Otro, en Chiloé, no nos parecía pertinente, puesto que había que tomar en cuenta el caví y la machulla como lugares de traducción. Además, no queremos hacer una lectura puramente política de la inconstancia como lo hiciera Boccara. Creemos que el texto de Viveiros puede ser tomado desde muchas perspectivas (política, histórica, religiosa), pero aquí nos interesa lo que el autor plantea acerca del modo de ser de los tupinambá del Brasil, su modo de ser inconstante. La inconstancia, según el autor, refiere a la memoria y a la voluntad. Los tupinambá tenían cierta relación particular con la creencia que les permitía creer y dejar de creer en un mismo movimiento, creer sin creer demasiado, sin resistirse a lo que les inculcaban los jesuitas durante la Colonia pero regresando pronto a sus antiguas costumbres. La costumbre más difícil de

eliminar había sido la guerra. Así como vimos con Boccara y los mapuche, la guerra definía a los tupinambá por su condición fagocitante y constitutiva del cuerpo social (una identidad relacional, absorber al otro y alterarse), junto con la poligamia y en menor medida el canibalismo. La captación del Otro definía a los tupinambá, y la venganza recíproca, expandida y permanente entre los grupos era constitutiva del Tiempo en el que la sociedad se situaba, definía el pasado y el futuro en el puro presente del ritual en el que se comía al enemigo cautivo. La filosofía tupi suponía una incompletitud ontológica que debía ser salvada en un vuelco hacia afuera y no en una identidad consigo misma (Viveiros, 2002). En este sentido, el modo de ser de un grupo humano, su cultura si se quiere, refiere no a un sistema de creencias, sino al modo en que tal grupo se relaciona con sus propias creencias y con las creencias de otros. Estas ideas son extraídas de la observación del modo de ser inconstante de los tupinambá frente a los jesuitas, puesto que la relación con sus propias creencias es inconstante, mientras que la occidental, mucho más teológica, no lo es. Las sociedades amerindias, en general, serían como el mirto (y en Chiloé podríamos decir: como el espinillo) puesto que es una planta a la que es muy fácil darle forma y que, sin embargo, pierde la figura lograda poco tiempo después. El mirto es diferente al mármol, metáfora para los modos de ser más duros, menos maleables, pero que al ser transformados conservan la nueva forma y definitivamente. La inconstancia, es decir, la “religión de las costumbres” y no de la creencia, supone un desafío no sólo a la concepción de cultura, sino a las de aculturación y cambio social, que se basan en las ideas de creencia y de conversión (Viveiros, 2002). Volubilidad y obstinación, docilidad y testarudez, entusiasmo e indiferencia, son las actitudes que la inconstancia supone, en el sentido de querer ser el Otro pero en sus propios términos: como no hay creyentes, en realidad no existen herejes, y creer o no creer era, para estos indios, una pregunta a responder según las ventajas materiales de lo que ahí obtuviesen (y esto es particularmente importante).

Recordemos que, desde Boccara, se puede leer una relación, si no histórica, por lo menos de lógicas entre los pueblos tupi y los mapuche, y que los mapuche están ligados a los veliche de Chiloé. Aún así no nos atrevemos a llamar a los chanquininos simplemente “inconstantes”, sobre todo porque no vemos en ellos una apertura ontológica al Otro, una necesidad de completarse

a sí mismos en el exterior. Como vieron los españoles cuando llegaron a Chiloé, los indios eran más bien tranquilos, vivían en sus parajes y se preocupaban de subsistir y de permanecer en ellos. Sólo cuando tales intenciones se vieron truncadas por los encomenderos, los indios fueron capaces de llegar a niveles que, a nuestros ojos, parecen extravagantes, como amenazar al Rey con el suicidio colectivo. Pero la obstinación, la testarudez, la volubilidad, la docilidad, el entusiasmo y la indiferencia, sumadas a la búsqueda de ventajas materiales, nos parece una descripción que se adecúa a lo que pudimos observar en Chanquín, al cómo se relacionan los comuneros con el proceso que acaeció desde la apertura del parque y del camino, y que dividió su historia en un ambiguo antes y después.

Utilizamos el concepto de dejación en vez del de inconstancia, a partir de la entrevista hecha a A.P en la que se refiere a la “dejación de la gente de antes”, porque supone una actitud que no se vuelca hacia una actividad obsesiva y abierta, como la guerra, sino un dejar que las cosas ocurran y hacer algo *con ellas o frente* a ellas cuando parece necesario; tiene que ver más con la espera que con salir a buscar algo en el Otro (y ahora estamos conceptualizando, haciendo una “infinition” a la manera de Holbraad). La dejación, no como la inconstancia de los tupi, supone una internalización y disolución de los conflictos: es una inconstancia hacia adentro, un dejarse ser o dejarse estar. Los chanquininos permitieron que expiraran los plazos de inscripción de los terrenos durante la década de los setenta porque eran “dejados”, porque no lo necesitaban, permitiendo que el proceso siguiera su curso. Y lo indígena no se hizo necesario hasta la aparición del parque: “antes” nadie se preocupaba de ser indígena, se tenía vergüenza de serlo, y sólo “después” se hizo necesario para obtener la propiedad de la tierra. La Federación y el CGC, en este contexto, fueron instrumentos para suplir tal necesidad, y los instrumentos siempre pueden ser dejados, así como se puede dejar abandonado al lonko cuando ya no es requerido o cuando se cree que en vez de ser útil se ha vuelto pura intervención, así como la directiva de la comunidad, los asesores del Consejo o la constitución de las Federaciones son intervenciones. Este uso y desuso de los instrumentos en pos de la utilidad (y que debería causarle algún dolor de cabeza a Muñoz) se evidencia en muchos otros fenómenos, enmarcados en la relación que establecieron con el proceso

de politización mismo. Las opiniones de observadores externos, en este contexto, nos parecen interesantes.

S.C, de las oficinas de la Federación, dice de Chanquín que “es una comunidad más cerrada, más mapuche huilliche. Tienen una cultura de la inmediatez, no quieren planificar, no les interesa el futuro, trabajan con lo que tienen en el momento, y van al recurso donde existe. Siempre fueron muy independientes, muy rebeldes y disconformes” (Entrevista a S.C, 20 de enero del 2009). Miguel Ángel Allende, dueño del Fogón Cucao y residente de Chanquín por más de diez años (además de los más de veinte en los que visitó regularmente el sector), tiene opiniones similares en lo que a la relación con los recursos y la planificación se refiere: “Los tipos están más occidentalizados que nosotros, no veo que se cultiven las tradiciones. Conocí este lugar desde hace muchos años, hacíamos la minga de la papa, hoy día no, para cosechar tus papas tenís que pagar. Yo pensé que iba a ser re lindo vivir acá, solidario, pero cada uno se mete con su cuento, cuando pasai a ser parte del paisaje cambia. La cuestión indígena se convirtió en esperar cosas y ellos están acostumbrados a hacer las cosas de una manera. E.A era director de bomberos, y me dijo que me integre a ellos. Estaban acostumbrados a hacer las cosas al lote, y yo no. En un año hicimos eventos y compramos el terreno, conseguimos la construcción del cuartel, conseguimos el carro de bomba en Japón, yo era el tesorero y ordené todas las finanzas. Pero no les gustó. Son otros códigos. Puse hasta plata de mi bolsillos, nadie te da las gracias y más encima te pelan. Aquí podrían ganar mucha plata, pero están pegados. Uno les dice oye esto deberíamos hacerlo así, pero no es que esto lo hemos hecho así desde siempre y ya” (Entrevista a M.A Allende, 10 de septiembre del 2008). “Yo era el banco cuando llegué. El huevón nuevo, con plata. Un viejo una vez vino y me dijo oye Allende necesito cinco lucas, te las pago cuando me pasen mi pensión el 21, el viejo es curagüilla, le presto cinco lucas y me las pagó, pero un día vuelve y me dice ¿oye Allende yo te pagué las 5 lucas?, Sí, le digo; ¿entonces por qué no me las volví a pasar y te las pago el 21? Mucha gente pasa a pedirme algo, yo les regalaba cosas, después empecé a cachar que me estaban agarrando para el hueveo, así que nunca más poh. Anda a pedirles un favor” (Entrevista a M.A Allende, 14 de septiembre del 2008). De Chanquín, en las oficinas de la Federación, se dice que son los más “indios”, pero no en el

sentido del indígena moderno, democrático y emprendedor. No planifican, no aprovechan lo que tienen, miran con recelo a quien les organiza las cosas de una manera diferente, son rebeldes, se aprovechan y no devuelven el favor, toman lo comunitario por el tiempo que les acomoda, lo dejan en mallines y tepuales que nadie puede habitar y presentan una profunda cultura de la inmediatez: ahora soy de la comunidad tradicional, pero mañana puede que sea de la Federación, o incluso viceversa, porque “van donde está el beneficio”. La observación externa hacia los chanquininos parece quedar perpleja o por lo menos molesta con su “incapacidad de emprendimiento”, por la facilidad con la que se dejan llevar por “occidente” y por la imposibilidad de inculcarles una organización permanente, por cómo pierden las costumbres sin importarles demasiado y por cómo lo indígena se transforma en una cuestión para recibir plata y que incluso termina haciéndose poco y nada con aquello. Es interesante que a Allende lo trataran como banco, ahora que era parte del paisaje y no sólo un paseante. Lo prueban, no le devuelven la plata y lo utilizan pero sin integrarlo jamás: según él mismo, rara vez lo invitan a las fiestas, y E.CH alguna vez me dijo que a Allende no lo querían mucho porque era de afuera y se aprovecha de las historias y del paisaje de Chanquín para ofrecerles paseos a los turistas. Todo esto incluso sabiendo que el afuerino ha organizado fiestas, ha ayudado a los bomberos y ha prestado su fogón para velorios y obras de teatro. Es un instrumento que se deshecha y se critica a voces cuando se pasa de la raya, cuando interviene, cuando organiza o proyecta, sacándosele provecho sin situarlo jamás en un nivel de intimidad. No quieren, en realidad, ser de otra manera: son recalcitrantemente dejados. Y los propios dirigentes de la comunidad, o los más cercanos a ellos, critican a los comuneros por este oportunismo y esta dejadez: “Los que son o han sido dirigentes están cabreados. La gente no participa mucho. Hay gente que espera que le den, de repente van a escuchar a una reunión y de repente no, si sale algo van. Cuando se organizó la comunidad la mitad de la gente sentía vergüenza. Trabajamos como dos o tres años, y cuando la gente vio que la cosa iba bien, empezaron a ir” (Entrevista a E.M, 13 de septiembre del 2008); “La gente cuando tiene beneficio a esa hora llegan todos, pero cuando no hay, no llegan” (Entrevista con G.M, 13 de septiembre del 2008); “La gente le está poniendo

poco de su parte, se está acostumbrando a recibir mucho y a no dar nada” (Entrevista a E.A, 18 de julio del 2009).

La búsqueda del puro beneficio a través de ciertos instrumentos, como lo fue la comunidad indígena misma (o quizás Allende), puede relacionarse con el cómo se actúa en Chanquín con respecto a las maneras comunitarias: los proyectos de este tipo parecen no funcionar, y la decisión de recibir las tierras a título individual no es el único ejemplo. A mediados de la década de los noventa el Consejo le compró a parte de sus terrenos a un comunero para tener un predio experimental en el que las comunidades pudieran aprender el uso comunitario de la tierra. Según las actas de la comunidad de Chanquín, el 4 de junio de 1995 Raúl Espoz se presenta para hablar del predio experimental, y el 6 de julio de 1995 se anuncia que la compra del predio ha sido aprobada por CONADI. En la siguiente referencia, en julio de 1997, el predio es llamado “El Arrayán”, y en él se realiza una reunión en la que Manuel Muñoz se ve obligado a resolver ciertos problemas con el lonko, sobre todo aclarando que no quiere que se piense que él “quiere dárselas de jefe del predio”. El 19 de julio de 1997 se anuncia que el predio experimental simplemente no funciona, que no se cumplieron los requisitos de la siembra comunitaria, y Muñoz propone que se reorganice el trabajo porque se está perdiendo material. La última referencia a “El Arrayán” es del 11 de agosto del 2003, fecha en la que pasa a ser particular, a ser excluido de la demanda de tierras y a convertirse en un bien particular de la Buta Huapi Chilhué. Este experimento, en realidad, parecía interesarle a nadie más que a los asesores, y los reclamos por parte de los comuneros se limitan a que en “El Arrayán” se perdió tiempo, plata y herramientas. “Si yo no le pido a la autoridad que venga a intervenir no tiene por qué venir. Si nosotros no lo queremos es porque no necesitamos nada. Nos vienen a construir cosas para que uno se beneficie grupalmente, y eso nadie lo quiere. Las cosas que se hacen grupal y en conjunto nunca funcionan. Son platas mal invertidas” (Entrevista a C.A, 20 de julio del 2007). Incluso se podría leer la institución de la minga desde este mismo prisma. Según Weisner, en el Cucao antiguo lo que movía a las personas a relacionarse entre sí era una “urgente necesidad”, y si no hubiera existido la minga muchos de los pobladores no se habrían dirigido la palabra: “En una región aislada geográficamente, de clima tan inestable y tan escasa de adelantos tecnológicos

como es la zona de Cucao, los lugareños dependen unos de otros para las tareas más pesadas” (Weisner, 2003: 430). Creemos que la historia le dio la razón a la antropóloga: ahora que el aislamiento se ha acabado, que existe el camino, que se tiene acceso a mayores cantidades de dinero y a diferentes bienes materiales anteriormente inexistentes, la minga ya no es necesaria. Y efectivamente todo el proceso ha provocado que la gente viva más en sus casas y en menos relación con los otros chanquininos (esto, sin embargo, no implica necesariamente un aislamiento completo: según mis observaciones, los chanquininos están muy pendientes de lo que el resto hace o deja de hacer, incluso sin tener que verse a menudo). Venir a decirles desde afuera, como dice C.A, que porque son indígenas son necesariamente de carácter comunitario en el sentido en que lo comprendería Muñoz, es decir, la tierra comunitaria, la organización comunitaria, la solidaridad, en cierto sentido “el buen salvaje”, y oponiéndose a las nociones individualistas occidentales, no nos parece pertinente. Ni la comunidad indígena ni la minga suponen una creencia en la “comunidad”. Ambas son instrumentos que sirven a ciertas necesidades y, cuando ya no son necesarios, cuando las condiciones han cambiado, son dejadas de lado. El proceso de politización visto como dramático - la apertura del PNCH, la pérdida de las tierras, la aparición de la Federación, el olvido de las costumbres y otros efectos que nos pueden parecer funestos- supone, como veíamos con Viveiros, cierto tipo de relación con una idea de comunidad que trae aparejada una concepción unilineal del cambio social y de la aculturación. Por esto se podría ver el paso del “antes” al “después” como uno de desestructuración, los celulares, las antenas de T.V y el camino como una pérdida del carácter de lo indígena, y la relación conflictiva con el CGC como una falta de autenticidad. Pero este no es el caso: para los propios comuneros la relación entre el antes y el después del Parque, lo perdido y lo ganado, no afectan realmente su condición de indígenas, incluso cuando lo indígena solamente les sirve para algo y en cierto nivel: la pérdida del aislamiento, si bien hizo desaparecer la minga, les devolvió una relación con lo indígena que habían perdido.

La relación actual con el PNCH es evidencia de este mismo fenómeno. Ya sabemos que en algún momento CONAF fue vista con buenos ojos por los comuneros. Lógicamente, después de abierto el parque nacional y prohibida la

explotación y el acceso a los bosques, y con el conflicto de la primera mitad de la década de los noventa, tal opinión cambió: “Fue el Estado el que vino aquí a crear un parque sin consultarle a nadie, nos dimos cuenta que ni siquiera nos decían por donde pasaban los límites del parque, estábamos acorralados, ¿qué era lo que quería CONAF? Era pescarse ese puñado de gente que había y trasladarlos a un villorrio y dejar todo como Parque” (Entrevista a V.L, 19 de enero del 2008); “Después llegó el Parque, nos estaba atropellando. Ni siquiera un palo de leña podíamos sacar.” (Entrevista a G.C, 09 de septiembre del 2008); “En ese tiempo nosotros lo hicimos con una tremenda necesidad, nos usurparon las tierras, el Estado en algún minuto nos hace un Parque a la vista de nosotros” (Entrevista a R.P, 18 de enero del 2008). Pero ahora que han sido obtenidas las tierras las cosas son diferentes. Como veíamos con Viveiros, en la inconstancia del alma salvaje (en la dejación del alma del chanquinino) hay tanta falta de voluntad y volubilidad como fragilidad de memoria. El parque atrae a los turistas, cuya mayoría, sobre todo si son extranjeros, lleva bastante dinero consigo; además, el Parque protege los recursos y entrega trabajo a algunos chanquininos. “El parque es bueno. Nos había quitado las tierras pero ahora no. Gracias a que se metió el parque estamos tranquilos, gracias a eso nos entregaron los títulos. Estaría todo limpio. Si ellos no se meten árboles no habría, y después de donde sacamos leña” (Entrevista con A.P, 11 de septiembre del 2008); “Yo ahora el parque lo encuentro bueno, el parque nos da trabajo,” (Entrevista con G.C 09 de septiembre del 2009) “El parque nacional yo creo que ahora está más de acuerdo con la comunidad. Incluso un tiempo lo pasaron en concesión, los camping, un año trabajaron pero no funcionó bien” (Entrevista a J.P, 09 de septiembre). CONAF y el PNCH, junto con el camino vecinal, pasan a ser elementos útiles para los comuneros, a pesar de que los usos del Parque no sean, según ellos mismos, bien aprovechados: la caseta de turismo no fue implementada, y la cesión de campings a las comunidades no dio buenos resultados. Las ideas con respecto al antes y al después del PNCH, es decir, a los efectos del proceso de politización, no se conservan necesariamente: lo que puede ser malo ahora puede ser perfectamente bueno después, puede ser útil o pura intervención. Poco tiempo después de haberse acabado la “lucha de años”, como ellos mismos la grafican, las relaciones con CONAF pueden ser reactualizadas y puestas de otra manera, incluso inversa.

Ninguno piensa, exceptuando al lonko, que el Parque debería pasar a manos de las comunidades: está bien ahí donde está y ya no molesta a nadie, e incluso trae ciertos beneficios. Pero no creemos correcto pensar que por tener una buena opinión del Parque los chanquininos responden a la noción ambientalista que se tiene de los indígenas y que, junto con la noción comunitarista, forma parte de la imagen del “buen salvaje”. La primera vez que me acerqué a las comunidades de Cucao, sin saber que más adelante escribiría sobre Chanquín, y en una entrevista realizada en Huentemó el año 2005, se nos dijo que lo que se debía hacer con el bosque era talarlo y plantar pinos, pero que en realidad los recursos naturales (incluso si se los talaba) iban a seguir ahí, como siempre. El gran temor de CONAF, durante los años noventa, era que al entregarse las tierras los cucahuanos de Chanquín y de Huentemó talaran indiscriminadamente los bosques; por eso, actualmente, se debe contar con un Plan de Manejo forestal. Según Espoz, “la entrega del territorio tenía un riesgo evidente, que cuando tú a la gente le entregas un espacio territorial cuyo acceso ha sido denegado durante mucho tiempo, sienten que la tierra es de ellos y empiezan a hacer uso de los recursos y a tener la actitud del propietario individual, la cuestión es mía y la uso como quiero. Y si no puedo acceder al plan de manejo, ya poh, entréguenme la tierra para hacer uno (...) la gente empezó a sacar leña de la zona de expansión, y tu veías que el coipo ya no se veía en los lagos, en los ríos. El uso fue súper violento y atentatorio contra la sustentabilidad del ecosistema” (Entrevista a Raúl Espoz, 20 de enero del 2009). Recordemos también que el bosque, a la vez que parte de la “madre tierra”, es un banco y, si el PNCH no puede prohibirlo, su explotación es justificable en todo nivel. Esto ha sido siempre así: la economía en Cucao es altamente estacional, opera según las necesidades de la temporada y la semi proletarización no lo hace diferente. De hecho, la contratación en las pesqueras responde, quizás azarosamente, al mismo patrón. El contrato es siempre temporal^{xlvii}, por lo que la explotación del territorio sigue siendo crucial para sostener al grupo familiar. El turismo ocurre de la misma manera: todos los chanquininos que se ocupan en servicios turísticos son conscientes de su estacionalidad, por lo que todavía se hace necesario guardar para el invierno, trabajar en el campo y vender productos marinos y forestales. La explotación del bosque sigue el mismo principio.

Durante la más reciente crisis económica mundial, y con el repliegue de las salmoneras en Chiloé (muchas de ellas quebraron o estuvieron al borde de la quiebra), ser contratados fuera de Cucao se había vuelto difícil para los chanquininos. Muchos decidieron volver a los campos y sobre todo a la explotación de la madera: ahora que era posible, y que era necesario, la explotación del bosque aparecía como la mejor opción. Porque en Chanquín, si bien todo es muy diferente a antes de la apertura del parque y del camino vecinal, todo sigue siendo tan guiado por la necesidad y por la temporalidad como antes. El drama de la politización, y la potente apertura de las comunidades a nuevas dinámicas económicas, se sostienen y se integran significativamente en la estacionalidad, en la memoria frágil y en la volubilidad, en el rechazo a la intervención, en la disolución de los conflictos, en la dinámica del instrumento y de la necesidad.

Junto con Viveiros, creemos que lo descrito anteriormente no supone ver a los chanquininos como un grupo de instrumentalistas y meros oportunistas (Viveiros, 2002). Existe una noción de “nosotros” que significa una cultura política como esta, la dejación en la que es posible comprender cómo y dónde es que ocurre el “drama de la politización”. Los que dejan que las cosas ocurran y que las usan, las abandonan o las refutan según la necesidad, y que parecen ser incapaces o no tienen interés en pensar en el largo plazo (ni siquiera les interesó la tierra de expansión), que tienen un profundo sentido de la estacionalidad (el bosque, el mar, la tierra, el Parque, el CGC, la Federación, el lonko, las mingas, todo tiene su momento para ser usado) y que frente a los cambios y a los conflictos siguen siendo, a final de cuentas, “los mismos de siempre”, es decir, ese “resto” de la politización en el que los procesos (la etnificación, la etnogénesis, la simulación) se anclan y significan algo para alguien, representan, simbólicamente y según lo vemos, el significado de lo indígena en Chanquín, el cómo es lo indígena en esta comunidad. La cultura política de la dejación, y que es una cultura política porque, desde esta perspectiva, permite ver lo político no en el vacío ni como necesariamente constitutivo de lo indígena sino como parte del significado mismo y por lo tanto simbólicamente, devela que existe un “nosotros los indígenas” detrás y *en* los procesos y fenómenos descritos, y que es una noción que internaliza y diluye las contradicciones y conflictos que se observan en toda la trayectoria histórica,

tanto política como económica. En este sentido el conflicto, el drama de la venganza y de la resistencia, no se busca afuera, como lo harían los mapuche en Boccara, sino que se lo internaliza y se lo suprime en un modo de ser, en una manera de vivir que sostiene a la mentada dejación, que le da forma. El “nosotros” se aparece en la cultura política, se expresa en ella, y la cultura política sólo puede ser sostenida en él.

“¿Quiénes somos nosotros?”. Esto supone, más que ciertas creencias, costumbres y organizaciones políticas, una cultura política particular, una actitud profundamente localista. Se les quiso hacer creer en la comunidad y en el territorio, e incluso en un desarrollo que ahora leen como puro beneficio posible, pero siempre vuelven a entender de beneficios, de momentos, de necesidades, dejando perplejos a la Federación, al CGC, a los radicados que esperaban una vida de idilio comunitario y, por qué no decirlo, a los antropólogos. Porque la *communitas*, insistimos, no es necesariamente comunitaria, en el sentido de que la *communitas* no supone mingas, organizaciones sociopolíticas territoriales, ambientalismos ni una nostalgia profunda de lo pretérito, sino, más bien, el quiénes somos cuando estamos el uno frente al otro. He ahí el significado de lo indígena en Chanquín, que pretendemos extraer de toda esta enredada maraña a la que hemos llamado la cultura política de la dejación.

4. El significado de lo indígena en Chanquín

Un significado de una palabra es una forma de utilizarla, porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez / Por ello existe una correspondencia entre los conceptos de “significado” y de “regla”.

(Ludwig Wittgenstein, Sobre la Certeza, párrafos 61 y 62)

Hemos cumplido, hasta ahora, con parte de nuestros objetivos específicos: dimos cuenta, brevemente, de la historia indígena chilota, describimos la trayectoria histórica de la comunidad de Chanquín y la comprensión que los chanquininos hacen del proceso de politización y, en parte, hemos profundizado en la comprensión que hacen de su condición de indígenas. Sin embargo, esto no es suficiente para dar cuenta del significado de lo indígena, si bien nos permitió “levantar” una cultura política de la que pretendemos desprender tal significado. Según lo vemos, los hechos y los discursos no bastan para interpretar lo que algo significa (¿por qué tendríamos

que creerle a un comunero cuando nos dice que es indígena?). Y cuando decimos que es a través de la dejación que pretendemos aproximarnos al significado de lo indígena, estamos haciendo una propuesta etnográfica. Es con la descripción del cómo se vive en Chanquín que intentaremos darle sentido a la dejación y, por ende, interpretar el significado de lo indígena *ahí*. Esto de la misma manera en que los objetivos a cumplir en esta investigación se vieron permeados por el contexto etnográfico: era imposible no buscar el “nosotros” de la cultura política en otro lugar que no fuera la etnografía de Chanquín y *en* Chanquín. Más que un objetivo entre otros, la observación que la etnografía permite le da un contenido a tales objetivos, o por lo menos según lo vemos aquí.

La dejación tiene que ver con hablar o, mejor dicho, con no hablar, entre otras cosas. Personas que han ocupado o que ocupan cargos en las comunidades indígenas de Chanquín critican el hecho de que los comuneros no se expresen, o que recién están aprendiendo a expresarse. “Antes aquí se hacía lo que los de afuera decían, la gente es bien sumisa, no sacaban la voz, acá recién se está aprendiendo a defender más sus derechos. ¿Cómo vas a venir a decirme lo que tengo que hacer en mi casa, si es mía? ¿Quién más que nosotros sabemos lo que necesitamos? Tenemos que pedir apoyo, pero tiene que nacer de nosotros. Yo siempre le digo a la gente, tienen que dar su punto de vista” (Entrevista a E.CH del 05 de septiembre del 2008); “Eso es lo que yo le decía en la reunión a la gente, que tiene que despertar, la gente sabe que tiene que pedirle a los organismos públicos, pero de repente tienen miedo de hablar” (Entrevista a C.A, 20 de julio del 2007). El “miedo de hablar” y el dejarse llevar por otros es una de las varias formas que toma el fenómeno de la dejación. Recordemos que ciertos comuneros se quejaban de que la mayoría de la gente sólo asiste a reuniones cuando hay “algún beneficio”, que sólo sale de sus predios y acude a la sede cuando creen que hay algo que puede serles útil. *Hablar* y *salir* parecen tener que ver con lo mismo y, por lo tanto, también *no hablar* y *quedarse*. Salir a buscar lo útil y a defender ciertos derechos cuando se hace necesario (sumarse a la comunidad indígena o a la Federación) es una forma más moderna de esa manera temporaria de actuar que se evidencia sobre todo en la economía chanquinina: cada momento tiene su razón de ser y por lo tanto debe ser esperado (la pesca, la recolección de

mariscos, el trabajo en el campo, la madera, la labor en las pesqueras y el turismo). Existe, así, una referencia “espacial”: hablar es en cierto sentido salir, acudir a las reuniones en la sede o incluso viajar fuera de Cucao. Es interesante que los dirigentes, como el lonko o el presidente, relacionen su condición de representantes de la comunidad con ir, recibir y con hablar. En las actas de la comunidad de Chanquín, R.P da cuenta de sus “viajes”: en 1993, durante agosto y septiembre, realizó reuniones en Chonchi, en Castro y en Osorno, en 1995 hizo un viaje a Temuco, debía acudir a las reuniones que se efectuaban en Compu todos los años y, como vimos en un apartado anterior, tuvo que ir a hablar con el presidente Lagos. Además, el lonko recibía a las autoridades de afuera: “Se va a perder la vinculación que había de las autoridades con la comunidad, porque yo hacía reuniones, invitaba de Osorno, de Castro, intendentes, alcaldes, llegaban todos” (Entrevista a R.P, 18 de enero del 2008). El presidente de la comunidad de Chanquín, según el acta del 5 de agosto de 1997, reclama haber sido el único que fue a una reunión en Ancud para el Acuerdo firmado ese año, y el secretario de la directiva me dijo que su cargo era bastante difícil puesto que tenía que registrarlo todo cuando viajaba con el lonko o con el presidente a las reuniones en Compu, en Chonchi o en Castro, para hablar con las autoridades: “Mi relación con el lonko era buena, nunca tuve problemas con el lonko. Incluso yo andaba en las reuniones, afuera con las autoridades”. (Entrevista a G.M, 13 de septiembre del 2008). Si los dirigentes dicen que la gente tiene que hablar, es porque ellos hablan, y al hablar salen, se relacionan con lo de fuera, reciben y no se dejan manejar por lo externo: C.A piensa que la gente de Chanquín tiene que aprender a plantear lo que piensa para que “no les vendan la pomá los de afuera”. La dejación es espacial, tiene que ver con quedarse: valerse sólo del predio limpio en una situación de crisis es grave, y no hablar, no ir a las reuniones, ser sumisos y dejar que les “vendan la pomá” también es grave, o por lo menos para los dirigentes. Cada cual sabrá, eso sí, si le conviene hablar o no. Ciertamente a muchos chanquininos no les parece necesario y prefieren quedarse trabajando en lo suyo (que en gran medida es su propio predio, su casa) dejando que los dirigentes se hagan cargo del resto.

Si la cultura política de la dejación tiene que ver con estar en alguna parte, entonces el significado de lo indígena se relaciona con el espacio.

Cuando entré en la escuela de Chanquín esto se me hizo particularmente evidente. Observando algunos dibujos de los niños de Chanquín y Huentemó (Anexo 3), todos ellos indígenas, y que estaban puestos en una pared cerca de las salas de clases, pude darme cuenta de que, cuando los niños dibujan una típica escena de paisaje, con personas, cerros y casas (obra típica que se relaciona con sus experiencias directas de espacio y hogar) las personas, los animales, las casas y los árboles representados no son situados al nivel del eje que separa los cerros del resto del entorno (la línea del horizonte, generalmente el pasto) sino que todos estos elementos gráficos aparecen *en los cerros*, encaramados sobre ellos, e incluso ponen al cerro mismo como línea de horizonte. La mayoría de las viviendas en Chanquín y Huentemó, y si excluimos a la “gente del camino” (ocupaciones más recientes que ocurren por la ventaja de estar cerca del camino vecinal), se ubican en las faldas de la cordillera del Piuchén: Huelde, Los Pinos, Tierra Nueva, Palihue, Huentemó, Cole – Cole, Quiutil. Así, empecé a pensar que la ocupación del espacio tenía mucho que ver con el significado de lo indígena.

Profundicemos, entonces, en la comprensión que los chanquininos hacen de su condición de indígenas. Podemos decir, según los datos obtenidos, que existen dos variantes: los apellidos (o la sangre) y *vivir* en el lugar, “nacerse” y “crecerse” en Cucao: “Los que tenemos apellido indígena éramos desde antes, yo nací y me crecí acá” (Entrevista a M.Mi, 11 de septiembre del 2008); “Y después con el pasar de los años la gente fue tomando conciencia, por los apellidos, todo. Soy indígena de verdad, mi apellido es indígena” (Entrevista a G.M, 20 de enero del 2008); “Ser indígena ahora es tener el apellido y creerse indígena” (Entrevista a E.A, 18 de enero del 2008); “Aunque no nos queden costumbres, somos indígenas, venimos de raíces indígenas” (Entrevista a Jo. P, 10 de septiembre del 2008); “Sí, somos indígenas porque tenemos sangre indígena” (Entrevista a M.C y R.C, 12 de septiembre del 2008); “Ser indígena es haber sido nacido y criado en el lugar. Vivimos en el lugar.” (Entrevista a M.M, 15 de septiembre del 2008); “Y los que tienen apellido indígena son indígenas realmente, gente que le trabaja la tierra, y gente que son del sector donde viven” (Entrevista a C.A, 20 de julio del 2007). Ahora bien, creemos que la sangre y el vivir en el lugar, el apellido y “trabajarle la tierra”, no son diferentes. Esto sobre todo porque los apellidos no son

solamente apellidos, están directamente ligados al espacio, al “vivir en el lugar”. Según mis propias observaciones, los sectores de Huelde, Los Pinos, Palihue y Tierra Nueva no son sólo sectores, sino que albergan a familias particulares y, en este sentido, apellidos, la sangre de la que hablan los chanquininos. Y esto responde al patrón de ocupación espacial definido por la machulla chilota, es decir, grupos familiares que viven muy cerca los unos de los otros y que suelen cooperar entre sí. Según Espoz “si tú miras las comunidades indígenas tienen una ocupación territorial por clanes^{xlviii}, yo voy a Chanquín y tengo sectores como Tierra Nueva que son los Panichine, laguna Huelde donde están los Chodiles, después más al norte me encuentro con los Naínes, con los Huenumanes, y esto tiene que ver con lo que los antropólogos llaman la machulla originaria, la familia que va ocupando el territorio. Cuando uno iba a las comunidades te hablaban de la tierra de los Panichine, la tierra de los Chodiles” (Entrevista a Raúl Espoz, 20 de enero del 2009). Y, a su vez, los propios comuneros dan cuenta de este fenómeno: “Acá las familias viven por sector, los apellidos viven en un lugar. Por las tierras, por ejemplo acá los Panichine son de allá pa’ adentro, allá pa’ adentro están los Chodiles, los Millacura, y eso ha sido así siempre, las generaciones quedan donde viven sus padres, sus abuelos” (Entrevista a J.P, 09 de septiembre del 2008); “Más o menos por los apellidos las familias tienen determinados lugares. Por ejemplo los Millacura están en el sector de Huelde, los Naínes en el sector de Huentemó, en Palihue los Naínes y algunos Chodiles, Naínes que llegaron desde Huentemó, familias muy antiguas. Las familias están siempre localizadas en ciertos lugares” (Entrevista a E.A, 18 de julio del 2009). Según los datos de los que disponemos, los Millacura residen en el sector de Huelde, los Panichine en Los Pinos y Tierra Nueva, y en Palihue los Chodiles y un grupo de Naínes que provienen de familias antiguas de Huentemó. Existe, también, otro grupo familiar, el Cuyul, del que existe un grupo también en Huelde, pero más alejado. En Huelde, además, existe otro grupo de Chodiles, los Chodil Millacura, presumiblemente más reciente. Weisner evidenció que este sistema viene ocurriendo desde hace muchas generaciones, sobre todo porque la mayoría de las familias que ella estudió llevaban por lo menos varias décadas en su predio (Weisner, 2003). Así, la población de Chanquín, y de Cucao en general, sigue respondiendo al principio del caví chilote: alrededor de capilla

Cucao existen varios sectores (que podrían ser llamados quiñelobs: Chanquín, Huentemó, Rahue) repartidos en “machullas”, familias extensas separadas en casas individuales que ocupan un mismo espacio. Ahora bien, tal lógica de machullas ocupando los cerros de Chanquín en una toponimia patronímica se sustenta en la noción de “somos todos los mismos”. Es en este punto donde se localiza una noción particular de “nosotros”: “La gente se siente parte de Chanquín y de Huentemó, porque resulta que una chica de Chanquín se casó con un cabro de Huentemó, y como está su suegra acá arriba se sentía de Chanquín, y hasta las fechas las chicas de Chanquín se casan con muchachos de Huentemó, y hay una fuerza sanguínea de racismo que la gente se siente ser partícipe que pisar en Huentemó o en Chanquín da lo mismo, porque se conoce la gente, hay una fuerza familiar, sanguínea, y eso todavía existe” (Entrevista a R.P, 18 de enero del 2008); “Somos todos parientes, casi la mayoría. Todos vecinos que se conocen, gente que ha llegado también de otras comunidades y se casa con gente de esta comunidad, y ahí se van juntando” (Entrevista C.A, 18 de julio del 2007); “Al final acá la gente somos los mismos, todos estamos en distintas instituciones pero somos los mismos de siempre, todos los días nos estamos viendo y somos nacidos y criados acá en este sector de Chanquín” (Entrevista a G.C, 09 de septiembre del 2008); “Claro, se ha vivido acá por vidas, por generaciones, yo toda mi vida la he vivido aquí y todos se conocen” (Entrevista a G.M, 20 de enero del 2008). Este “racismo”, de sangre, de familias, de conocerse a la distancia, supone que entre las machullas hay un flujo de relaciones que subyace al sistema de ocupar el espacio y que, a su vez, lo permite. Cuando le pregunté a E.A si existían relaciones, por ejemplo, entre los Naínes y los Panichine, me dijo que “en la comunidad de Palihue está la señora de don Celestino que es Panichine, y los cabros que son Naínes Panichine. Una cantidad de jóvenes son Naínes Panichine. Naínes del lado del papá. Igual que la señora E.CH, su abuela que es de Huentemó, los Naínes” (Entrevista a E.A, 18 de julio del 2009). Esta combinación entre el sistema de machulla para la ocupación del espacio y la consideración general de que todos son parientes de todos en algún nivel o, por lo menos, todos conocidos y ligados entre sí por el lugar, ocurre por dos razones: primero, porque no existe, hasta donde sabemos, una preferencia estratégica definible para los matrimonios y, segundo, porque si bien el tipo de

herencia de terrenos es libre, se considera la patrilinealidad. Según Weisner, las nuevas parejas pueden vivir en el predio de los padres del esposo o de la esposa, pero preferentemente del esposo, según las necesidades particulares y el espacio disponible (Weisner, 2003), y, según Ysern, la residencia en Cucao es principalmente patrilocal, con terrenos heredados patrilinealmente (Ysern, 1993). Además, el sistema de entrega de la tierra a los jefes de hogar y de herencia dentro del mismo predio (las 15 há. adicionales por cada hijo) supone una conservación de este principio. Según los apartados anteriores, nos atrevemos a decir que en este “mismos de siempre” y en el sistema de machullas se encuentra el “nosotros” de la cultura política de la dejación, un “nosotros espacializado”. Ciertamente esta división es analítica y con fines interpretativos, pero no nos parece muy alejado decir que, cuando veíamos que existe una internalización y disolución del conflicto, este fenómeno refiere efectivamente al flujo de conocidos y de parientes: los conflictos no parecen ser tan graves en la medida en que no vulneran estos lazos o, inversamente, los conflictos que ocurren a nivel de la politización misma no son tan graves porque dichos lazos son siempre considerados. Por otro lado, la machulla también cumplió, a nivel del proceso de politización, una función crucial. Si uno profundiza en la separación entre Chanquín y Chanquín Palihue a nivel de organización, se hace evidente que los que quedan en una y otra comunidad indígena pertenecen a machullas diferentes, separadas geográficamente por el río Chanquín. Todas las familias de Huelde (los Millacura, los Chodil y los Cuyul) y las familias de los Pinos y Tierra Nueva (los Panichines, principalmente) se quedaron del lado del lonko (que, si bien es un Panichine que no vive ni en Los Pinos ni en Tierra Nueva, posee terrenos en esta última), mientras que los Naínes y Chodiles de Palihue, entre el río Chanquín y el Deñal, prefirieron independizarse. Esta separación tiene que ver, a su vez, con el espacio. Los Chodiles y los Millacuras son más cercanos espacialmente y entre ellos no cruza ningún río, y los ríos son particularmente importantes a la hora de diferenciar sectores en Cucao. Según Isla, para los pewenche de Cauñicu lo espacialmente cercano es también socialmente cercano (Isla, artículo sin publicar), y esto es ciertamente pertinente en Chanquín. Pero los comuneros nunca dicen, realmente, que existan conflictos entre las machullas debido a las distancias, sobre todo porque piensan que siempre han sido los

mismos los que viven aquí en este o en estos espacios: la dejación se espacializa en Chanquín, y no es pensable sin el sistema de machullas y de las relaciones de intimidad que las sostienen. El “nosotros” y la cultura política no pueden dejar de coexistir el uno con el otro, puesto que son parte de lo mismo.

Pero no debemos equivocarnos: cuando los chanquininos hablan acerca de la sangre y de los apellidos no se están refiriendo necesariamente a la pura consanguineidad, y no es por nada que a su vez profundizan en el vivir en el lugar, en haber sido nacidos y criados en él. Tampoco es azar que, cuando se les pregunta qué criterio de la Ley Indígena creen ellos que se condice más con su condición de indígenas, los chanquininos respondan “tierras indígenas en común”, en vez de “misma etnia” o “mismo tronco familiar”, además de que reconocerse definitivamente como indígenas tuvo ciertamente que ver con el proceso de obtención de la propiedad de la tierra. Según Isla, para los pewenche el grupo residencial *lov* no supone necesariamente lazos sanguíneos entre sus residentes, sino que lo que identifica al *lov* como espacio es la circulación de nombres propios e identidades masculinas internas, es decir, que el grupo residencial se encuentra cruzado por relaciones de homonimia entre generaciones alternadas (particularmente la relación de *laku*, que es el nombre que *ego* le da al padre de su padre y a los hermanos reales o clasificatorios del padre de su padre) (Isla, artículo sin publicar). En este sentido importan más el espacio y los nombres que el espacio contiene que los lazos sanguíneos reales. Guardando las distancias, puesto que en Chanquín no son observables las relaciones de *laku* y porque no existen nombres circulando en las machullas, sino patronímicos^{xlix}, creemos que en Chanquín también prepondera el grupo residencial antes que la sangre. Según Weisner, era común en el Cucao antiguo que las jóvenes tuvieran hijos sin estar casadas: “las dificultades económicas, la falta de presencia de un cura en el pueblo (...) y la lejanía del Registro Civil, se confabulan para que el matrimonio no llegue a concretarse. Así, en muchas uniones legales encontramos hijos naturales de la mujer, los que son aceptados con toda naturalidad por el marido de la joven cuando ésta se casa” (Weisner, 2003: 267). Por otro lado, resultaba difícil precisar, en Cucao, la maternidad o paternidad real de algunos pobladores, porque los hijos ilegítimos aportados al matrimonio luego toman el apellido del padre de familia, o de los abuelos. Existe también la figura “hijo de

crianza”, relación frecuente en el sector, que generalmente se trata de hijos de madres solteras o de algún pariente en una situación difícil y que no necesariamente es consanguíneo de quienes lo reciben. Podemos, además, describir un par de casos recogidos en terreno: “De generaciones viven la familia Millacura acá, en Huelde. Yo heredé tierras por el lado de mi abuelita, que vivió aquí y que era Millacura, la mamá de mi mamá. Cuando para el terremoto del sesenta se le cayó la casita mi abuelita con mi mami se fueron a vivir donde el abuelo Peto, que era Millacura, un *tío político, por respeto*. Mi mamá no es Millacura, era de otra familia, Chodil. Pero quedó como Millacura por parte de mi abuela, que era Millacura Yodomán, y mi mamá era Chodil Millacura y quedó como Millacura Millacura. El señor Chodil, que era mi abuelo, se murió. Y mi papá no sé qué apellido era, no lo conozco hasta el momento. Mi mamá quedó como Millacura porque en esos tiempos se reconoció ya de adulta, y se reconoció sola. Mi mamá siempre vivió en Huelde, o sea todavía.” (Entrevista a G.M, 18 de julio del 2009). Con respecto a los Chodiles de Huelde, “antes se usaba mucho que las mujeres tenían hijos naturales que no llevaba el apellido del papá, entonces la mamá era Chodil y el hijo también. Estos Chodiles de Huelde en realidad son Andrade, que venían de fuera. Las mujeres salían a trabajar y quedaban embarazadas y el papá no les daba el apellido. La mamá de C.A era Millacura, y en ese lado en Huelde vivían los Millacura, y su papá era Chodil, por parte de su madre, pero su papá era Andrade, ese Chodil era el apellido de la madre.” (Entrevista a E.CH, 18 de julio del 2009). En el caso de G.M, tanto su abuela como su madre conservaron su apellido Millacura como el preponderante debido a la falta de afinidad con sus cónyuges o parejas, y su descendencia, como terminan quedándose en el *lugar* de los Millacura, fue igualmente Millacura. Además al abuelo Peto, conocido en todo el sector de Cucao e incluso por los turistas chilenos gracias al camping que lleva su nombre, y que para mi última visita había partido a vivir con una hija natural a Puerto Varas (dejando a los Millacura bastante conmovidos), G.M lo trata de abuelo, abuelo “por respeto”, porque acogió a su madre y a su abuela. Por otro lado, G.M se siente profundamente Millacura y profundamente indígena, ligadísimo al abuelo Peto, sin interesarle conocer el apellido de su padre. Con respecto a los Chodiles, su apellido provendría de una relación lejana con los Chodiles de Palihue. En algún momento una mujer Chodil tuvo

hijos con un señor Andrade, que era de fuera del sector, quedando los hijos con el apellido de la madre. De esta relación nació el padre de los Chodiles de Huelde, que son Chodiles Millacura. El grupo residencial de los Chodiles Millacura es más bien reciente: el señor Chodil se casó con una mujer de apellido Millacura, de Huelde (pariente de la abuela de G.M), generándose una nueva machulla, la de los Chodiles Millacura (y aquí el patronímico sí tuvo que ver en el nombramiento del lugar, pero no necesariamente la “sangre” de ese patronímico: en algún momento se perdió la patrilinealidad, en el sentido de que el apellido que nombra a la machulla es siempre el primero). Es probable, también, que el abuelo Chodil de G.M, con el que no tuvo mayor relación, haya sido pariente de la ascendencia de los Chodiles de Huelde. Así, G.M llama a tales Chodiles “primos por respeto” (así como llama al abuelo Peto abuelo por respeto), pero a la vez los llama primos por el lado Millacura. Lo que queremos decir es que si bien las relaciones de consanguineidad, de patrilinealidad y de localidad a nivel de las machullas y de sus relaciones son ciertamente ambiguas y prestas a transformarse o a decidirse, tanto el lugar en donde la machulla ocurre como las relaciones de “respeto” y de parentela lejana son las que predominan sobre la referencia a una consanguineidad real. La machulla no es necesariamente sanguínea, es espacial, y nombra a los que pertenecen a ella. Dicho de manera más precisa, “la residencia recubre a la filiación” (Isla, artículo sin publicar: 46). Efectivamente los apellidos ocurren en lugares y, de preferencia, definen dónde se van a instalar las nuevas familias, que es el lugar de origen del jefe de hogar. No por nada la lógica de nombrar lugares para referirse a machullas, y viceversa, se repite para la gente de Chanquín que está intentando formar una nueva comunidad, y que no son consanguíneos entre sí: “los del camino”.

La dejación espacializada en las machullas y sostenida en las relaciones que suponen un sustrato para dicho sistema (que todos se conocen o que todos son en algún grado parientes) supone una *intimidad suficiente*, es decir, un cierto nivel de intimidad sostenido y, por decirlo de alguna manera, soportable. Según Weisner, los cucahuano son hospitalarios por naturaleza y se caracterizan por ser acogedores con el afuerino, mientras que, entre sí, mantienen mínimas relaciones, movidas sólo por la necesidad de ayudarse mutuamente. Los mayores niveles de intimidad son reservados para el hogar,

específicamente para las reuniones en el fogón – cocina, espacio privilegiado para la reproducción de las relaciones sociales (Weisner, 2003). Esto en gran medida sigue siendo así. Las relaciones entre los chanquininos efectivamente son mínimas en un aspecto (sobre todo en el aspecto físico, aunque la conciencia que se tiene de la existencia de los otros es muy alta), si descontamos las pocas fiestas que existen durante el año y las “visitas” que se hacen, no muy regularmente, de una casa a otra, a matear, a tomar “once” o simplemente a conversar. A esto hay que sumarle que ya no existen mingas regulares y que muchas personas no pasan todo el año en Cucao. Además, según mis propias impresiones, los chanquininos no son muy efusivos entre sí: hombres y mujeres se dan la mano (pocas veces saludé a las mujeres con un beso en la mejilla), los hombres no suelen abrazarse cuando se encuentran y sus conversaciones son muy apacibles si no hay alcohol de por medio. Entre marido y mujer la relación es igual de parca, y no se demuestran afecto físico en público: las camaraderías físicas son muy difíciles de ver en Chanquín. Lo que sí es necesario hacer, eso sí, es saludar: una vez tuve la mala suerte de no ver la mano extendida de uno de mis comensales y se me criticó por no saludar “de la mano”, como si ese gesto fuera suficiente para actualizar un nivel de intimidad particular. Como era de esperarse, la relación dentro de las machullas (básicamente un grupo de casas de un sólo hogar ubicadas en un mismo lugar) son más intensas, aunque la intimidad afectiva entre ellos tampoco sea visible. Trabajan generalmente juntos o cerca (en el bosque, en las cosechas, en la faena de un animal para venderlo en septiembre o en navidad) y se ven regularmente, pero esto no supone una efusividad notoriamente más acentuada. Las únicas expresiones de afectividad física pueden verse entre una madre y sus hijos (besos en la mejilla al saludarse y despedirse) y entre abuelos y nietos. Con respecto a los “afuerinos”, sin embargo, actualmente son un poco más reticentes de lo que Weisner pudo ver: aunque no son hostiles, en general son muy críticos con los mochileros, si bien no le cierran las puertas de su casa a nadie y son acogedores en la mayoría de los casos, sobre todo con los europeos, considerados respetuosos del paisaje y justos en lo que pagan.

Creemos que esta intimidad suficiente tiene que ver con la dejación: la manera en que se ocupa el espacio, a través del sistema de machullas, y que supone un saber constante acerca de quién vive dónde y a qué familia

pertenece, trae aparejada una intimidad tal que permite ese aparente estado de quietud que es tan evidente cuando uno se acerca a la comunidad, a pesar incluso de los procesos de politización. Espacialmente esto también es observable, puesto que nunca se mueven demasiado por Cucao: la gente no va a las reuniones porque prefiere quedarse en sus casas (ha no ser de que sea necesario), la mayoría de las personas apenas sí se pasa de un sector al otro y, más que un saludo si se encuentran en el camino o quizás en el bus hacia Castro, las relaciones entre los dos lados del río distan de ser intensas. La minga era una instancia en donde establecer relaciones más profundas, de trabajo y sobrevivencia, era necesaria, tal y como fue necesario agruparse en comunidades para poder resolver el problema con el PNCH. El chanquinino es exacerbadamente localista, sobre todo porque al interior, en el espacio ocupado a través del sistema de machullas, no es necesaria una mayor intimidad: son dejados entre ellos mismos, y así como están las cosas parece suficiente como para vivir. Dicho de otra manera, conocer el espacio es conocer a la gente: los chanquininos, en general, no entran ni han entrado jamás al PNCH si no es para trabajar y apenas tienen referencias de cómo es, sobre todo porque no hay nadie ahí. En este sentido, es interesante la experiencia, ya revisada, de M. A Allende como residente entre integrado y excluido de Chanquín: “No me invitan a nada, es que uno no es parte, es como que la familia de al lado no te invite a una fiesta, yo no soy familia con ellos. (...)Yo pensé que iba a ser re lindo acá, solidario, pero cada uno se mete con su cuento. *Si eres parte del paisaje, cambia. Puse hasta plata de mis bolsillos, nadie te das las gracias y más encima te pelan*” (Entrevista a M.A Allende, 10 de septiembre del 2008). En ese estado “liminal” que posee Allende dentro de Chanquín parece obvio que por un lado se lo utilice y, por otro, no se le agradezca lo que hace. En realidad, “agradecerle” a alguien es dejarlo fuera, puesto que se rompe la intimidad suficiente que supone la dejación, pasándose al formato de la camaradería con el afuerino. Miguel Ángel Allende no es lugar, no tiene espacio para los chanquininos.

En la práctica de matear alrededor de la cocina a leña esto se hace evidente: si se toma mate con los chanquininos, que es casi siempre, no se puede hacer de cualquier manera. Primero, una persona de la casa sirve el mate, y lo entrega hacia su derecha. Quien recibe el mate debe tomárselo por

completo y devolverlo a quien lo había servido para que lo rellene con agua caliente. El anfitrión, quien generalmente sirve el mate, procederá a entregarlo al que esté sentado a la derecha del primero que lo recibió, repitiéndose entonces la operación, siempre hacia la derecha. Lo interesante es que aquel que niega el mate diciendo “gracias” no volverá a recibirlo: ha quedado fuera del círculo. Decir gracias y al comienzo del ritual del mate (porque cuando ya no se quiere más mate – o si la ronda ha sido muy larga – se dice, también, gracias, acabándose el ritual: de otra manera se obligaría al anfitrión, que efectivamente no puede parar de servir mate hasta que todos estén satisfechos) es quebrar la intimidad suficiente y necesaria, es estar afuera de la lógica del mate y de la lógica particular de la ocupación del espacio, de la red de conocidos, afines y parientes que lo sustenta, así como llegar a pelearse físicamente o mostrar afecto en público también subvierte la intimidad de la dejación. Ser dejado supone saber que los otros (y uno mismo) *está ahí*, sin agradecer y sin contradecir en público, conservando la intimidad que liga a las machullas entre sí, la intimidad del mate a la que es necesario entrar y de la que es necesario salir para que ella misma se haga evidente, desobligando al anfitrión para mostrar una obligación que no desaparece. Otro punto destacable es que se matea con los cercanos espacialmente (difícilmente los Naínes matearán con los de Huelde o, por lo menos, sería un hecho ciertamente aislado) y con los afuerinos (que simplemente no pertenecen a Cucao, por lo que el hecho de que se matee con ellos es circunstancial). Así, el mate reproduce la cercanía espacial tácita (de todas formas, *ya son* cercanos) antes que acercar más a, por ejemplo, los del otro lado del río: la intimidad suficiente se conserva. Y tal intimidad es la que permite que la separación entre Chanquín y Chanquín Palihue sea descrita como una mera cuestión de política, de intervenciones y de uso de instrumentos; que el hecho de que el lonko haya renunciado a su cargo sea visto como quien deja un trabajo, sin reales implicancias para lo indígena en sí mismo; en fin, que se puedan comprar televisores y celulares y recluirse cada vez más en sus predios a la vez que estando cada vez más conectados con el exterior y sin que lo indígena sea desintegrado completamente. Decir gracias es una obviedad y un exceso, así como pelearse o abrazarse en público también lo es: las cosas *ya son así*, y no se necesitan mingas para que lo sigan siendo.

Entonces diremos que *el significado de lo indígena en Chanquín es el lugar*, comprendiendo el lugar en unidad con el sistema de machullas, y todo lo que implica ese tipo de ocupación del espacio. Es tal y como en los dibujos de los niños: la gente viviendo en los cerros, en sus faldas, haciendo su vida ahí, siendo indígenas ahí. En el lugar está la “sangre”, comprendida como apellido y como ligada, al fin de cuentas, al lugar mismo, quedando definida por él. El lugar, en este sentido, es aquel espacio en el que las distancias no son pertinentes (Isla, artículo sin publicar) y, según lo vemos nosotros, el punto de inicio (y de llegada) para la significación de lo que es lo indígena en Chanquín. La dejación sostenida en la intimidad suficiente es una y lo mismo con el espacio constituido de lugares: el significado de lo indígena significa a la cultura política, pero si tuviéramos que preguntar cómo es el significado de lo indígena en Chanquín, uno tendría que decir que su manera de ser, la actitud que supone y en la que se expresa, es la misma que la de la dejación espacializada, situada, puesta. Vivir en Chanquín como indígena es estar en Chanquín. De hecho, distinguir entre la cultura política de la dejación, la intimidad suficiente y el significado de lo indígena es un ejercicio analítico que se hace sobre y en el espacio de lugares, pasándose de la una a la otra con mucha facilidad en la descripción y en lo que los propios comuneros expresan. No es una exageración decir que pareciera que el espacio y lo indígena son lo mismo, que son parte de un mismo movimiento, que constituyen una relación.

Pero Chanquín como espacio de lugares se extiende más allá de sus límites, más allá de las comunidades indígenas constituidas. Machullas hay en todo Cucao, con capilla Cucao como centro. El significado de lo indígena en su modo de estar se encuentra contenido no en las comunidades indígenas formadas en y debido al proceso de politización, sino que en Cucao como enorme paraje, en Cucao como caví. Esto se me hizo evidente en una conversación que sostuve con un comunero en el pueblo de Cucao; dicho sea de paso, el personaje andaba notoriamente ebrio. Una de las cosas en las que insistía una y otra vez mientras conversábamos es en que él era de Huelde, orgulloso de ser de Huelde pero que, al mismo tiempo, todos eran los mismos de “aquí hasta Huentemó”. La relación entre las machullas ocurre en el marco de un espacio mayor que las contiene y por el que fluye el complejo de conocidos y parientes lejanos y cercanos, si bien la relación entre Chanquín y

Huentemó es notoriamente más intensa tanto por la cercanía geográfica de los sectores como por las consecuencias del PNCH: al nivel de las comunidades indígenas jamás se ha reunido Chanquín con Cucao, con Rahue o con Quilque. La descripción que hace Isla de una situación similar es muy ilustrativa: “Las comunidades reduccionales pewenche se constituyen a la manera de un “nexus” endógamo que integra en un mismo horizonte territorial compartido a un conjunto de grupos residenciales exógamos entrelazados por vínculos de alianza y lazos políticos” (Isla, artículo sin publicar: 13).

Este nivel superior, el horizonte territorial compartido, se me apareció también en el lanzamiento de campaña de la candidatura a concejal de J.C, en el fogón ubicado cerca del río Chanquín. La reunión se desplegó desde varios discursos de diferentes personalidades locales, hilados por los comentarios del dirigente de campaña. A este lanzamiento asistieron, además de invitados de otras partes de Chiloé (Castro, Huillinco, Nalhuitad), la presidenta de la comunidad indígena de La Montaña, el presidente de la comunidad de Rahue, la presidenta de la comunidad indígena de Quilque y vecinos de Chanquín y del pueblo de Cucao (los comuneros de Huentemó, según el jefe de campaña, no habían podido asistir). La campaña en general no deja de tener que ver con todo lo que hemos venido diciendo. En primer término suponía una estrategia política de “levante” de la gente del territorio de Cucao para que apoyara a J.C, a partir de un slogan repleto de usos institucionales: “Desde nuestra humildad, aportando al desarrollo con identidad” (y aquí recordamos todo lo que ya hemos dicho acerca de apropiarse de un instrumento). Las referencias a la gente humilde, gente de sacrificio y gente trabajadora fueron múltiples, refiriéndose además y constantemente a un nosotros que, a final de cuentas, no podía dejar de relacionarse con Cucao como territorio y, en nuestros términos, a Cucao como caví: “No sólo tenemos que ser del sector, Rahue, Cucao, La Montaña, Quilque, Huentemó, Chanquín, sino que también pueden ser de *otros lados*, como Nalhuitad” (Lanzamiento de Campaña de J.C, 14 de septiembre del 2008). A su vez se hacen referencias a un “nosotros” mucho mayor, el nosotros indígena en general: sacar a un concejal que sea “de los nuestros”, “nosotros los que somos más humildes y sacrificados”, “nosotros que siempre elegimos a otros y no a nosotros”, la gente que es menospreciada e, incluso, “nuestra etnia indígena”. Pero existe un nosotros más particular, uno

que no incluye ni a Quiao, ni a Petanes, ni a Castro ni a Chonchi (localidades representadas por sus dirigentes en el lanzamiento de campaña), un nosotros que refiere el caví como tal y que homologa “otros sectores” a “otros lados”, esos espacios que no son *éstos*. Los presidentes de las comunidades vecinas, cuando hacen su discurso de rigor, hablan de “familiares” y “amigos”, y refieren inmediatamente a cómo conocen a J.C desde hace tiempo. Sin ir más lejos, la presidenta de Quilque dijo, entre otras cosas, que estaba “muy contenta de participar en esto, de estar apoyando a J.C, es una persona que la conocemos desde siempre acá, hemos vivido siempre acá” (Campaña de lanzamiento de J.C, 14 de septiembre del 2008). Vivir acá es vivir en Cucao y esto es inseparable de vivir en Huelde, por ejemplo, y vivir en Huelde es a su vez inseparable de vivir en Chanquín.

El significado de lo indígena en Chanquín como idéntico al lugar debe ser comprendido no a partir de las comunidades indígenas que se configuran después de la aparición del PNCH y, en gran medida, gracias a la Ley Indígena, si bien tal proceso es crucial para entender el significado de lo indígena en Chanquín. Existe una relación real entre las machullas, un espacio que las engloba y las completa, vale decir, Cucao como pueblo capilla, Cucao como caví, puesto que todos los lugares que significan lo indígena en Chanquín refieren a él como horizonte. Y, como propusimos en nuestros antecedentes, el caví es esencial para comprender lo indígena en Chiloé: para hablar del significado de lo indígena según los chanquininos tal realidad no puede ser pasada por alto. Volvemos, entonces, al principio de nuestra investigación.

Mirar hacia Chiloé (Conclusiones)

“Cuando se significa algo, se significa uno mismo; por tanto, uno mismo se mueve. Nos abalanzamos y por ello no podemos observar el abalanzarse. Claro que no. / Sí; significar es como dirigirse hacia alguien”
(Ludwig Wittgenstein, “Investigaciones Filosóficas”, párrafos 456 y 457)

No es que creamos completamente impertinentes las perspectivas de Boccara (la resistencia etnogenética y la productividad de la etnificación en campos de poder), la de Mascareño (la política de la cultura como una posibilidad de fijar a las personas en constelaciones de significado iterables), la de Bascope (la performatividad de lo étnico, la simulación y la contaminación de la prótesis), o incluso la de Muñoz (el comunitarismo, la relación con la tierra y la legitimidad única del Consejo General de Caciques de la Buta Huapi Chilhué). El problema, según lo vemos aquí, es que tales perspectivas etnifican lo indígena en una totalización política que intenta dar cuenta de qué es lo indígena realmente. Este texto pretendió alejarse de concepciones tales. No ha sido nuestra intención decir que el significado de lo indígena en Chanquín sea más real que otro, sino que quisimos quedarnos y mirar desde los lugares en los que estuvimos.

Hablar del significado en Chanquín, siguiendo a Geertz, supone relacionar entre sí varios elementos locales que vehiculizan ciertas concepciones (símbolos) y tratar de dibujar una interpretación acerca de ellos: en este caso la politización (como conjunto de hechos históricos), los discursos de los chanquininos (lo que tienen que decir acerca del proceso y sobre sí mismos), ciertas instituciones particulares (la machulla y la ocupación del espacio), algunas prácticas recurrentes (sobre todo económicas) y, asunto esencial, lo recogido con las observaciones propias de la práctica etnográfica: siguiendo a Holbraad, esto nos permitió llevar a cabo un pequeño ejercicio de “infinition”. Todas estas cosas están en el mundo, ocurren, y por lo tanto se las significa: ir a buscar el significado de lo indígena en Chanquín fue una empresa integrativa. A nivel de la politización como proceso que contiene el paso de lo indígena, en Chanquín, a un nuevo punto de conciencia (que aquí podríamos llamar étnico), la etnogénesis, la etnificación, la utilización de lo cultural y la simulación fueron cosas que ocurrieron. No creemos válido, sin embargo, tratar de totalizar el fenómeno indígena a través de una de ellas, o por lo menos no lo creemos pertinente aquí. Hubo momentos, sobre todo a partir de las relaciones

construidas con el CGC, en los que todo el proceso parecía pura etnogénesis, o en los que los planteamientos de Muñoz podían ser aplicados a cabalidad; momentos en los que la etnificación se tomaba la escena, especialmente con la aparición de Chanquín Palihue que, a simple vista, parecía servir sólo para lograr proyectos de fogones y caminos a los predios; y hubo momentos (y los sigue habiendo) en los que parecía que lo indígena en Chanquín era inasible, así como si los chanquininos fueran parte de la gangrena de la simulación que condena cualquier posibilidad de fijar un significado. Lo que estos autores no parecen tomar en cuenta, y sobre todo Bascopé, es que el comportamiento de, por ejemplo, los chanquininos, es más una relación con los elementos étnicos (en este caso, una actitud dejada que se expresa simbólicamente) que un modo de ser constante en la contaminación o la resistencia. Lo que Bascopé cree que es simulación (“¡cómo los indígenas van a comportarse así!”) es en realidad parte de lo que él quiere negar: lo que lo indígena significa más allá de lo étnico.

Creemos que esta lucha por lo verdadero, la lucha por la representación a la manera en que lo pensarían Boccara o Muñoz, debía ser cruzada para llegar realmente a Chanquín, ahí donde estos asuntos han ocurrido y están ocurriendo. Y viceversa: desde Chanquín, había que tratar de observar tales procesos, fijarlos, localizarlos, porque era innegable que ya habían ocurrido. La cultura política de la dejación es *el* paso por este camino, nos hace evidente el cómo es que los procesos que la politización supone se integran en un “nosotros”, muestra cómo se los significa en una relación particular. En la cultura política, en el cómo nos situamos en el mundo y ordenamos los símbolos comunes y nos ordenamos, así, a nosotros mismos, está expresado el significado de eso que somos. Ahí nos encontramos con la actitud inconstante, la dejación, ese estado de espera que toma instrumentos para dejarlos de manera profundamente desinteresada si suponen demasiado compromiso o si dejan de ser útiles, y que se esfuerza en reducir y diluir los conflictos; un “alma”, como diría Viveiros, que se queda o que sale sin ansias, una actitud profundamente localista. Pero una actitud como ésta, que integra los elementos de los procesos de la politización (o sino todo pasaría en el vacío), ocurre en y para ciertas personas. Así, la dejación desoculta la noción de un “nosotros” que vive de una manera particular y etnográficamente

reconocible. Los chanquininos tejen entre ellos aquello que hemos llamado relaciones de intimidad suficiente y permitiéndose así que conflictos que son evidentes para el observador a nivel de politización y de apertura económica (la comunidad tradicional y la Federación, la partida del lonko, la aparición de una nueva comunidad, la afluencia masiva de personas durante el verano, etcétera) sean reducidos, significados. Y al decir significados localizamos la cultura política: los chanquininos dependen, para ser indígenas, del sistema de grupos residenciales en el modo de la machulla y del flujo de parentescos, amistades y conocidos que ellos piensan que los relaciona entre sí. La dejación está espacializada, y la ocupación del espacio permite la intimidad suficiente que sostiene a la cultura política. Por lo tanto el significado de lo indígena es el lugar. Este camino, sin embargo, puede ser recorrido inversamente: el significado de lo indígena es el lugar, la machulla, pero el lugar no es estático, y tampoco lo es el significado. Lo expuesto aquí debe ser pensado de una manera dinámica, en un movimiento continuo, porque el significado de lo indígena en Chanquín no existiría sin una cultura política como la que hemos descrito, no podría expresarse y no se vería mezclado con el proceso de politización: las preguntas por cuál y cómo es el significado de lo indígena en Chanquín se ven respondidas al mismo tiempo, son parte de la misma figura, de la misma relación.

Dijimos que el significado de lo indígena en Chanquín depende de la noción de caví, el espacio de traducción y constitución de lo indígena por excelencia en Chiloé. Cuafo, ya lo hemos dicho, se relaciona de manera inhabitual con el archipiélago, tanto en su aislamiento geográfico como en su relación con la historia clásica de lo indígena en Chiloé. Pero desde esta posición extraña creemos que podemos ligar, para el archipiélago, lo indígena colonial con lo indígena contemporáneo. En vez de dibujar la continuidad en movimiento de lo indígena en Chiloé a través de la resistencia, de la legitimidad del Consejo General de Caciques, proponemos intentar dibujarla a través del significado. Por eso es que el caví, antes y ahora, es crucial para entender lo indígena en Chiloé: esa dispersión no tan dispersa, el pueblo sin urbe donde encomiendas, misiones e indígenas se tradujeron entre sí en y alrededor de la capilla. Permítasenos arrojar un último dato: en Chanquín lo indígena y lo chilote parecen ser lo mismo: “Yo diría que soy chilote, originario, indígena. Yo

no lo encuentro nada diferente” (Entrevista a G.M, del 20 de enero del 2008); “Me siento chilote, si soy chilote. Los que estamos dentro de Chiloé somos todos indígenas” (Entrevista a A.P, 11 de septiembre del 2008); “Yo me siento chilote. Me siento lo mismo las dos cosas. Somos todos chilotes e indígenas también. Diferencias tienen muy pocas” (Entrevista a J.P, 09 de septiembre del 2008); “M: Ser indígena y ser chilote es parecido. Todos estamos vinculados a ser chilotes y ser indígenas” (Entrevista a M.C y a R.C, 12 de septiembre del 2008); “Ser indígena es haber sido nacido y criado en el lugar. Vivimos en el lugar. No tiene que ver con la comunidad, ni con el Consejo ni con la Federación. Siendo chilote, sea indígena, indígena y chilote es igual” (Entrevista a M.M, 15 de septiembre del 2008). Si lo indígena y lo chilote son parte de lo mismo, entonces debemos observar nuevamente la historia de Chiloé y pensar en cómo se ha significado lo indígena en el archipiélago. Aquí la noción de caví se vuelve crucial.

Chanquín y Huentemó (y Rahue, Quilque y la Montaña) podrían ser leídos como quiñelobs, el nivel de integración que opera entre el lebo de los reche araucanos, homologable al caví, y la machulla, todo esto bajo el lente de Boccara y si excluimos el problema de que ni Chanquín ni Huentemó son endogámicos en sí mismos. El quiñelob, que no tiene referencias para la historia chilota, parece ser una organización siempre posible, y que efectivamente apareció instrumentalizada para la configuración de las comunidades indígenas de Cucao. Es el nivel que permite la conexión entre referentes internos, entre la machulla y el caví. La noción quiñelob, aunque ciertamente sin las implicancias guerreras vistas por Boccara, podría explicar la división entre Chanquín y Huentemó: cada uno con sus propios lonkos, elegidos a partir de lógicas locales y desechados a partir de las mismas lógicas. El quiñelob, más (o menos) que con una referencia espacial, tiene que ver con el problema del instrumento. Termina por referir a las machullas mismas, que son las que deciden si apoyar o no apoyar, por ejemplo, al lonko o a la Federación. En este sentido parece ser que la machulla tiene, hoy por hoy, más peso que Chanquín o que el caví como tal, dibujándose una relación inversa a la de los reche boccarianos que se definían desde el lebo. Chanquín, así, aparece como un espacio de traducción entre el referente mínimo (y que sostiene el aparato) y el referente mayor de la integración en una lógica de

espacios concéntricos (Isla, artículo sin publicar), pero tendiendo a ser más fluctuante que los otros dos niveles: es a través de Chanquín como referente que se organizan las comunidades, con las causas y efectos que ya hemos analizado. Como referente espacial, el quiñelob se ve sostenido por las machullas y por el horizonte territorial que es el caví, y sólo cobra sentido en ese punto de traducción. Creemos que el quiñelob, en Cucao, es muy maleable: se esgrime con la misma facilidad con la que se lo deja de lado, puesto que es el “ducto” por el que se deja entrar aquello que potencialmente podría ser una intervención. Tal y como los conflictos entre los comuneros, este nivel tiende a diluirse (y quizás por eso es tan simple crear un nuevo quiñelob, como ocurrió con Chanquín Palihue). El quiñelob parece ser una suerte de mingako.

Quizás, el hecho de que el significado de lo indígena en Chanquín se relacione directamente con la noción de caví como horizonte territorial y de integración, tan cara para la antropología de Chiloé, y que el caví sea constitutivo tanto de la historia como del paisaje del archipiélago, nos permita finalmente repensar aquello que propone Muñoz acerca de la distinción tajante entre una cultura chilota republicana y otra indígena. Desde Cucao damos una mirada, por breve que esta sea, hacia Chiloé. Porque si aceptamos que lo indígena en Chanquín no puede ser significado sin referirnos a Chiloé, entonces también es cierto que Chiloé no puede ser significado sin pensar en lugares como los que existen en Chanquín. Por eso proponemos que las próximas lecturas sobre lo indígena en el archipiélago no sean tan recalitrantes en su localismo referido a los potreros realengos. Más que sumar a Chiloé a los procesos continentales de la resistencia y la simulación, asegurémonos de que estamos sacando toda la particularidad posible del archipiélago mismo; asegurémonos de que el archipiélago nos haya transformado primero.

Bibliografía

- Actas constitución legal comunida Chanquín. (octubre de 2002).
- Alcances jurídicos de la comunidad indígena "Buta Huapi Chilhué"; traspaso de tierras por parte de CONADI y su organización tradicional. (2001).
- Ascencio, Gabriel. Conferencia de Prensa, Castro (2000).
- Bascopé, J. (2009). *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*. Guatemala. ICAPI.
- Boccará, G. B. (2007b). Etnogubernamentalidad: La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungará*, 2 (39), 185-207.
- Boccará, G. B. (2007). *Los Vencedores, Historia Del Pueblo Mapuche En La Época Colonial*. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte : Fondo de Publicaciones Americanistas Universidad de Chile.
- Cárdenas, R., Montiel, D., & Hall, C. G. (1991). *Los Chono y los Veliche de Chiloé*. Ediciones Olimpo.
- Consejo General de Caciques de Chiloé. (15 de junio de 1993). Autodiagnóstico de las comunidades huilliches de Chanquín y Huentemó.
- Cousiño, C., & Valenzuela, E. (1994). *Politización y Monetización en America Latina*. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Geertz, C. (octubre de 2000). "I don't do systems": An interview with Clifford Geertz. Recuperado el 2009, de http://www.iwp.uni-linz.ac.at/lxe/sektktf/gg/GeertzTexts/Interview_Micheelsen.htm#1
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento Local*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- Geertz, C. (2001). *La interpretación de las Culturas*. Barcelona. Editorial Gedisa.
- Given, Lisa.M.(editor) (2008), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. California. Sage Publications.
- Holbraad, Martin. (2008) Definitive Evidence, From Cuban Gods. *Journal of The Royal Anthropological Institute vol 14 n°1*: 93 – 109
- Holbraad, Martin. (2004) *Defining Anthropological Truth*. Paper for Truth conference, Cambridge, 24th September 2004
- Isla, J. (documento aun no publicado). Un Lugar en el Mundo: Notas pewenche para una sociología de la distancia.
- Jackson, D., & Oltremari, J. (s.f.). Influencia Social y Económica del Parque Nacional Chiloé en la Comunidad Local.

- Lagos, O. (2006). *Chiloe. Un mundo separado*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Lynch, J. (1991). Los orígenes de la Independencia americana. *Historia de América Latina Vol. 5*
- Mascareño, A. (2007). Sociología de la cultura. La deconstrucción de lo Mapuche. *Centro de Estudios Públicos* (105).
- Molina, R. (1987). *El pueblo Huilliche de Chiloé; elementos para su historia*. Chonchi, Chiloé: Oficina Promotora del Desarrollo Chilote .
- Molina, R., & Correa, M. (1996). *Territorios Huilliches de Chiloé*. Santiago: CONADI.
- Muñoz Millalongo, M. *Identidad Williche y no Williche en Chiloé (o Expresiones de la Ideología Williche en Chiloé)*. Universidad Arcis-Sede Patagónica, Castro-Chiloé.
- Muñoz Millalongo, M. (1996). Las transformaciones del sistema de tenencia de la tierra y su impacto en la identidad étnica del pueblo huilliche de Chiloé. Valdivia.
- Programa de Apoyo Predial P.A.P. (2002). Plan de ocupación de tierra a traspasar a las comunidades Williche Chankin y Wentemó.
- Taylor, S.J, Bogdan, R. (1992) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. España. Paidós.
- Troncoso, A. (1999). *Análisis del uso tradicional del patrimonio de las comunidades de Chanquín y Huentemó en la isla de Chiloé. Bases para el desarrollo de un plan de ordenación del patrimonio forestal y natural*. Proyecto de título presentado como parte de los requisitos para optar al título de Ingeniero Forestal. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.
- Turner, V. (1969). *Proceso Ritual: Estructura y Antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Urbina, R. (1998). *Gobierno y Sociedad en Chile Colonial*. Valparaíso: Universidad de Playa Ancha.
- Urbina, R. (1983). *La periferia meridional indiana, Chiloe en el siglo XVIII*. Valparaiso: Ediciones Universitarias.
- Urbina, R. (2004). *Población indígena, encomienda y tributo en Chiloé: 1567-1813. Política estatal y criterios locales sobre el servicio personal de "veliches" y payos*. Valparaiso: Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Viveiros de Castro, E. (2002). O mármore e a murta : sobre a inconstância da alma selvagem". En *Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*, (págs. 183-264). Sao Paulo: Cosac Naify.
- Weisner, L. (2003). *Cucao, Tierra de Soledades*. Santiago: RIL editores.
- Wittgenstein, Ludwig. (1993). *Ocasiones Filosóficas (1912 – 1951)*. España. Editorial Cátedra.

Ysern, J. L. (1993). *Informe y propuesta sobre las tierras de Chanquín y Huentemó (Chiloé) de Monseñor Juan Luis Ysern*. Ancud: Comisión asesora del obispo de Ancud: Carlos Cabello, Jorge Negrón, Rubén Cárdenas, Francisco Urrutia, Manuel Ulloa y Javier de la Calle.

Notas

ⁱ Advertimos que se decidió no utilizar pautas de observación, puesto que no podíamos saber de antemano qué elementos serían, posteriormente, relacionados con los resultados de las entrevistas y conversaciones. Lo que sí podemos decir es que, en terreno, la observación directa se centró especialmente en las actitudes tomadas por los chanquininos para las relaciones entre ellos mismos.

ⁱⁱ Orígenes (o Programa Integral de Desarrollo de Comunidades Indígenas) es un programa que surge el año 2001 a partir de un acuerdo entre el Estado chileno y el Banco Internacional de Desarrollo (BID), y que supone un alto aumento en la inversión en temáticas indígenas. No depende de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) ni en organización ni en presupuesto, y pretende integrar a los indígenas al desarrollo pero con "identidad", descentrando y tercerizando su actividad y utilizando la lógica de la autogestión. (Bascopé, 2009)

ⁱⁱⁱ El CEP realizó un Estudio Nacional de Opinión Pública en mayo del año 2006, concentrándose en los Mapuche rurales y urbanos. Uno de los puntos interesantes de dicha encuesta, más que la insistencia de Mascareño en que demuestra que lo mapuche no es una cultura, es la emergencia de una identidad mapuche relacionada con los no indígenas (Foerster y Montecinos, 2007)

^{iv} Bascopé toma el concepto bourdiesano de habitus, es decir, el producto y la productora de disposiciones estructurales en un doble movimiento de interiorización de la exterioridad y de exteriorización de la interioridad que, al cruzarse, hacen aparecer el habitus como motor de las prácticas mismas, adaptando una posición social a una situación particular.

^v Para Turner, y desde la perspectiva británica, una ordenación de status y persistencia de grupos y de relaciones.

^{vi} Que sólo puede ser entendida en relación a la estructura, y que refiere a una relación de la inmediatez entre personas pertenecientes a un mismo grupo social.

^{vii} (Geertz, "I don't do systems": An interview with Clifford Geertz, 2000)

^{viii} Aunque es interesante notar que esto, en Boccara, empieza a ocurrir cuando existe una oposición radical que los reche no pueden traducir como traducirían las oposiciones generadas por una política interna propia y compartida. (Boccara, 2007)

^{ix} Utilizaremos sólo el apellido de Cárdenas de ahora en adelante.

^x No discutiremos aquí el uso que los autores hacen de los conceptos.

^{xi} Utilizamos aquí la conceptualización que hace Gillaume Boccara en "Los Vencedores". Reche refiere a un concepto sin implicancias étnicas utilizado por los mapuche anteriores al siglo XVIII para referirse a sí mismos (Boccara, 2007)

^{xii} Cada cierto tiempo, los españoles llamaban a los jefes de los *lebo*, los úlmenes más prestigiosos, a reuniones en espacios delimitados, en los que se discutían puntos esenciales para el desarrollo de la Colonia. (Boccara, 2007)

^{xiii} Los reche controlaban el comercio en la frontera del Bío – Bío y tenían una extendida relación política y comercial con las pampas al otro lado de los Andes, lo que provocó un aceleramiento económico que no iba necesariamente a la par con el proceso de transformación política de los indígenas incitado por las misiones y, sobre todo, por el Parlamento. (Boccara, 2007)

^{xiv} Durante los inviernos, muy prolongados, la población de Chiloé apenas se relacionaba entre sí. Vivían, tanto españoles como indios, muy dispersos y aislados por la geografía y por el clima; no existían caminos que cruzaran la isla de norte a sur, y los viajes debían hacerse por la costa. (Urbina, 1998)

^{xv} Sobre todo la de 1602 (Urbina, 1983)

^{xvi} En la época en que los misioneros llegan a Chiloé, los indígenas acababan de rebelarse contra los encomenderos en 1602, y la población había descendido considerablemente, de 50.000 indios a 10.000, sobre todo por el envío indiscriminado de mano de obra a Chile Central, asunto que los jesuitas también rechazan desde un principio, entrando en contradicción con los encomenderos. (Urbina, 1983)

-
- ^{xvii} Embarcaciones hechas de tablones que usaban tanto españoles como veliches y chonos.
- ^{xviii} Esto debe ser entendido en el contexto de las reformas borbónicas del siglo XVIII con las que España buscó modernizar la administración colonial y apropiarse de manera directa de los recursos del Nuevo Mundo. Desbaratar los sistemas locales de poder (que, en Chiloé, constituían una red que relacionaba al Cabildo y a los encomenderos) suponía liberar a los indios y permitir que tributaran directamente al Rey y ya no por medio de los criollos o los españoles mismos. (Lynch, 1991)
- ^{xix} “El mandatario agrega que los indios de Chiloé son los únicos que pueden llamarse verdaderamente cristianos, sin haber en ellos resabio de gentilidad, ser más laboriosos que los españoles, fieles a estos y enemigos de los indios del continente; razones todas que los hacen acreedores a “redimirse de la hostilidad que padecen con el nombre de servicio personal” (Urbina, 1983)
- ^{xx} (Representación que hacen los caciques de Chiloé. San Carlos. 4 de Enero 1774. MM t. 19)
- ^{xxi} Chiloé es la segunda colonia del Nuevo Mundo en abolir la encomienda, después de Paraguay.
- ^{xxii} El primer avistamiento de Chiloé fue en 1540, luego en 1553 por Francisco de Ulloa. Las primeras referencias de los indios de Chiloé datan de 1557, a partir de las observaciones del cronista Cortés Ojea y Hurtado de Mendoza en 1558 (Urbina, 1995)
- ^{xxiii} Esto ocurre tan así que Chiloé se convirtió en una provincia bilingüe, pero con preponderancia del idioma veliche antes que del español, entre *todos* sus habitantes y hasta finales del siglo XVIII (Cárdenas, Montiel & Hall, 1991)
- ^{xxiv} Se supuso que había más indios de los que efectivamente vivían en Chiloé. Urbina calcula que no había más de 55.000 indios.
- ^{xxv} Los encomenderos llegaron a impedir que los indios acudieran a las capillas, forzando el servicio personal. (Urbina, 1995)
- ^{xxvi} No queremos decir que el carácter cultural de los veliche no sea el de la apropiación de la diferencia, como evidencia Boccara para los reche a partir de las reflexiones de Viveiros de Castro. Lo que queremos decir es que la manera en que esto se da es de otra manera, referida más bien a un espacio en el que operan las particularidades indígenas en relación a las instituciones – dispositivos que Boccara supone constitutivas de la etnogénesis.
- ^{xxvii} De aquí en adelante preferiremos usar el término huilliche antes que el de veliche, sobre todo porque tras la Pacificación de la Araucanía (entre 1861 y 1893) el territorio chileno se ve unificado, además de haberse dado la anexión de Chiloé al territorio chileno en 1826. Por otro lado, las relaciones entre los indígenas de Chiloé y los huilliche continentales será esencial en lo que a la organización político - étnica del archipiélago se refiere.
- ^{xxviii} Compu, Guaipulli, Guequetrumao, Coldita, Yaldad, Guildad – Coinco, todas localidades cercanas a Quellón. (Ver Anexos 1)
- ^{xxix} Terrenos entregados por los españoles a los indios del sur, y que eran de carácter comunitario.
- ^{xxx} El tema de la Ley de Propiedad Austral de 1931 es innegablemente muy amplio, y a suscitado múltiples discusiones. Según el propio decreto, la Ley pretende resolver un doble problema; el deslindamiento de la propiedad particular respecto a la fiscal y la determinación del derecho de dominio de los poseedores de las tierras con respecto a los posibles derechos de terrenos (inseguridad de los títulos de propiedad por la forma anómala en que habían sido entregados; esto impedía que los propietarios se atrevieran a realizar mejoras en sus predios con fines productivos, y además los Bancos no otorgaban préstamos debido al estado precario de la propiedad). Los poseedores de los terrenos australes serán aquellos que tienen título inscrito, o que hayan ocupado el lugar por más de dos años sin haber habido conflicto judicial con otro que se adjudicara, también, la propiedad. En general, se podría decir que la Ley de Propiedad Austral de 1931 busca regularizar y asegurar tanto los terrenos legítimamente fiscales como la propiedad particular.
- ^{xxxi} Según Cárdenas, este fenómeno se llama “mapucheo”, y habría surgido desde las organizaciones indígenas de Osorno. (Cárdenas, Montiel & Hall, 1991)
- ^{xxxii} Según Weisner, este sistema lacustre era navegado por indios y por españoles probablemente encomenderos. Es importante notar que también se contaba, durante el siglo XX, con canchas de aterrizaje. (Weisner, 2003)
- ^{xxxiii} Hay que notar que la antropóloga Lotte Weisner llama Huentemó a todo el sector entre el pueblo y Punta Huentemó, llamando Chanquín a un pequeño sector al sur del Lago Huelde. En la lista etimológica del sector de Cucao que Weisner adjunta, Huentemó significa “Lugar

situado en lo alto”, y esto se condice con el hecho de que Huentemó termina en una punta, la punta Huentemó. Probablemente el uso que hace Weisner de los toponímicos refiere a un uso institucional pretérito. Además, según la misma Weisner “antiguamente el nombre oficial de Huentemó señalaba toda la zona comprendida desde Deñal hasta Quiutil”. (Weisner, 2003:76).

^{xxxiv} El sistema de cabeceras era diferente al de la misión circular, pero funcionaba de la misma forma, es decir, los padres asistían espiritualmente a un sector en particular acudiendo una vez al año a los lugares más alejados. (Urbina, 2004)

^{xxxv} Por ejemplo: “Mi objetivo era alcanzar el extremo occidental del lago Cucao, donde este se junta, a través de su emisario, con la costa pacífica; en este lugar se ubica *el caserío de capilla Cucao*” (Weisner, 2003:19)

^{xxxvi} Para el período de estudio de Lotte Weisner (1965 – 1968), estaba entrando en Cucao un sistema económico mixto que combinaba el autoabastecimiento con la adquisición de algunos insumos básicos en los mercados de las ciudades de Chiloé (redes de pesca, vestidos, calzados y abonos)

^{xxxvii} En Cucao existe más de una veintena de especies de árboles: arrayán, avellano, canelo, ciprés de las Guaitecas, ciruelillo, coigüe, luma, mañío, melí, olivillo, roble, tepú y muchas otras.

^{xxxviii} Es interesante notar que a la zona de Huentemó todavía no llega ningún camino para vehículos, si bien la luz eléctrica, hace un año, llegó hasta Cole – Cole.

^{xxxix} Se ha optado en esta investigación por entregar solamente las siglas de los nombres de las personas entrevistadas.

^{xl} Entrevista con G.M, 20 de enero 2008. Es probable que la elección de la que aquí se habla haya sido la de presidente, esperándose a la coronación oficial para poder llamarle lonko.

^{xli} Entrevista con E. C, 5 de septiembre 2008. El antropólogo al que E.C se refiere es el asesor del CGC, el mismísimo Manuel Muñoz Millalongo.

^{xlii} Autodiagnóstico de las comunidades huilliche de Chanquín y Huentemó (Consejo General de Caciques de Chiloé), pp20

^{xliiii} [ibidem], pp20

^{xliiv} Existían, en los territorios del sur, otras comunidades listas para la transferencia de tierras, como Coldita.

^{xli v} En Cucao, para el año 2002, el número de evangélicos era bastante reducido: 17 personas se declararon evangélicas, sumando menos del 6% de la población total. Por otro lado, el número de católicos ascendía a 258 casos, un 87,46% de la población.

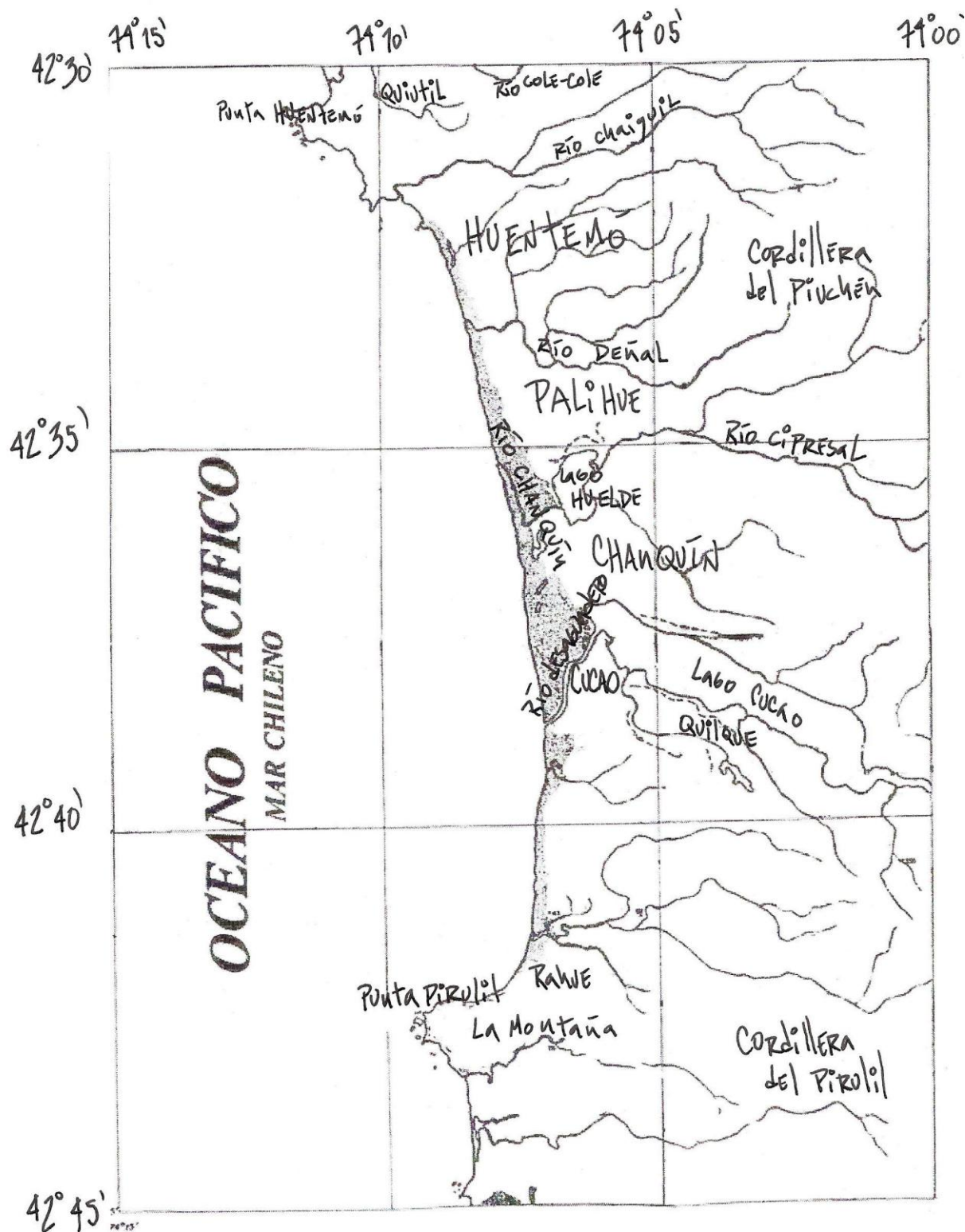
^{xli vi} Weisner cita un estudio acerca de la actitud de los chilotes frente al cambio, del año 1965, hecho por la CORFO en el contexto de la transformación de Chiloé en una Zona libre de Comercio. El estudio da cuenta de la “actitud tradicional” de los chilotes. Entre uno de los elementos de tal actitud se encontraba la tendencia al individualismo, la apatía, y *la falta de manifestación de conflictos*. (Weisner, 2003)

^{xli vii} A este respecto son interesantes los datos del censo del año 2002. En Cucao, el 27,68% respondió que se dedicaba a la agricultura, la ganadería y la caza, y un 24,11% que se dedicaba a la pesca. Pero, al mismo tiempo, y al preguntárseles por su situación laboral durante la última semana (es de notar que el censo del 2002 se realizó en invierno), el 29,15% responde que se encuentra trabajando por ingresos y el 6,78% que se encuentra en busca de trabajo habiendo trabajado antes, con un 43,39% dedicándose a los quehaceres de su hogar. Estos datos evidencian la concentración de las actividades cucahuanas en la agricultura y en la pesca y la existencia de un porcentaje significativo de personas que se emplean en trabajos remunerados temporales.

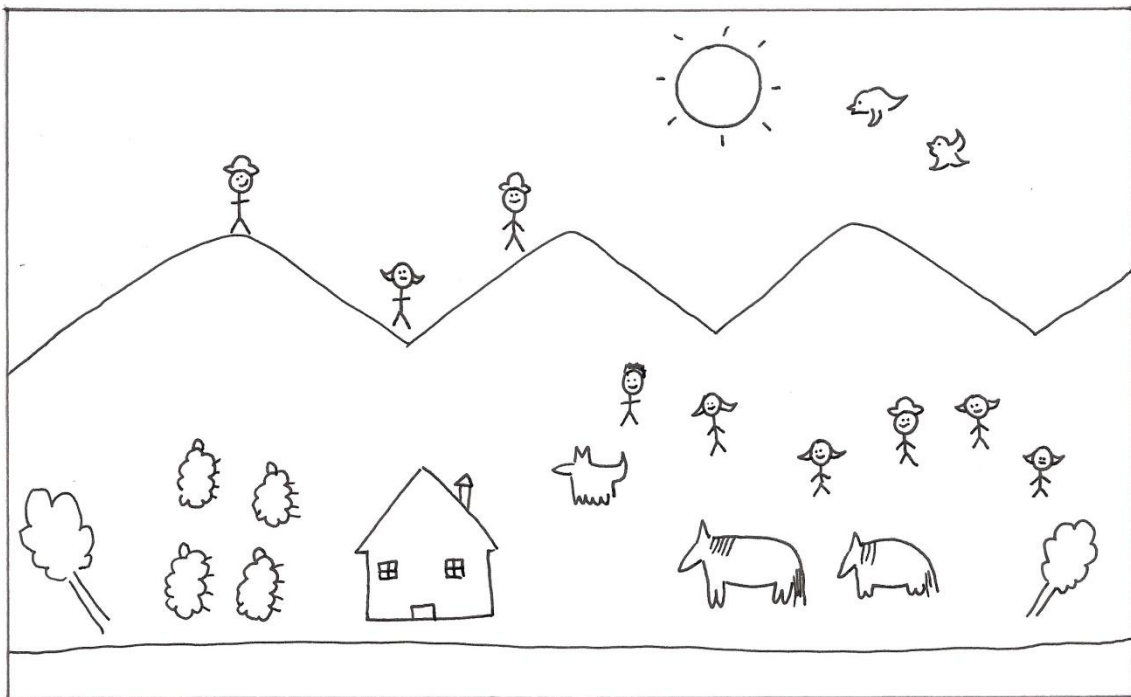
^{xli viii} Es necesario decir que nosotros no utilizamos el concepto de “clan”, por las implicancias antropológicas que tiene. Preferimos hablar de un sistema de machulla patrilocal y preferentemente patrilineal.

^{xli ix} Según Isla, la aparición de patronímicos en Alto Bío – Bío, y del sistema de herencias que el patronímico supone, se debe al sistema de reducciones impuesto a los indígenas después de la Pacificación de la Araucanía, a principios del siglo XX, y a la necesidad de someterlos al sistema institucional chileno. Tenemos razones para pensar que los patronímicos, en Chiloé, son anteriores. Sin ir más lejos, en Chanquín existía el apellido “Millacuelo” (y que, probablemente, su forma actual es Millacura) para mediados del siglo XIX, atestiguado por el pintor alemán Alexander Simon (Weisner, 2003) Por otro lado, y como ya vimos, los indios chilotes no fueron reducidos.

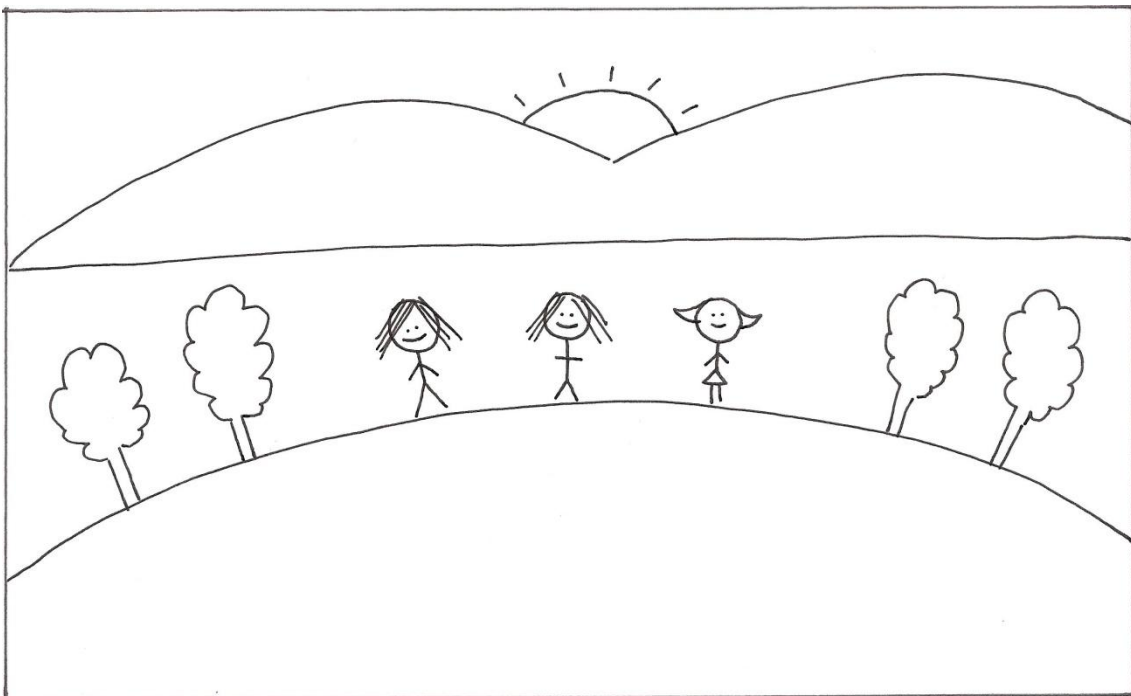
Anexo 2: Mapa de la zona de Cucao (Weisner, 2003) (hemos conservado la base, los nombres son nuestros)



Anexo 3: Dibujos de niños de Chanquín (reproducidos por el autor)



Dibujo 1: Gente, animales y casa en los cerros.



Dibujo 2: Un cerro como línea de horizonte para otros cerros.

