



## Tres proyectos de identidad indígena en la provincia de Chiloé, Chile (siglos XXI-XVIII): de la invención étnica al corporativismo monárquico

### Three indigenous identity projects in Chile's Chiloé province (XXI-XVIII centuries): from ethnic invention to monarchic corporatism

Tomás Catepillán Tessi<sup>1</sup>  <https://orcid.org/0000-0002-1387-1484>

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. CHILE.  [tomas.catepillan@gmail.com](mailto:tomas.catepillan@gmail.com)

#### Resumen

En este artículo analizo tres proyectos de identidad indígena articulados en la provincia de Chiloé, Chile, desde una perspectiva que combina trabajo de archivo, material bibliográfico y conversaciones con actores relevantes. Propongo un estudio que se concentra en las diferencias entre tres distintas definiciones del ser indígena o indio en Chiloé: la invención étnica de los *veliches* en el siglo XXI, la mapuchización de izquierda en la primera mitad del siglo XX, y el corporativismo monárquico de la república de indios organizada a fines del siglo XVIII. En estas diferencias o desfases podremos apreciar el carácter interactivo, inestable y situado de toda identidad, así como las conexiones y la globalidad de procesos sociales usualmente interpretados a partir de perspectivas ahistóricas y particularistas. Lejos de querer probar la falsedad de las identidades indígenas, en este artículo propongo que asumir su historicidad es destacar nuestra capacidad (y necesidad) creativa y, por lo mismo, una vía atractiva para liberarnos tanto de la vorágine del nacionalismo étnico como de la ficción conservadora, la autoexotización y la mirada folclórica del multiculturalismo.

**Palabras clave:** identidad indígena, Chile, mapuche, nacionalismo étnico, historia.

#### Abstract

This article analyzes three understandings of indigenous identity in Chile's Chiloé province using an approach that combines archive work, bibliographical material and conversations with relevant stakeholders. It proposes a study focused on the differences between three definitions of 'indigenous' or 'indian' in Chiloé: the ethnic invention of the *veliches* in the XXI century, the leftist Mapuchization in the first half of the XX century, and the monarchic corporatism of the Republic of Indians (*república de indios*) in the late XVIII century. These differences or mismatches reveal the interactive, unstable and circumstantial nature of any identity as well as the connections and global dimensions of social processes that are usually interpreted from a particularistic viewpoint that disregards history. This article does not set out to prove the misrepresentation of indigenous identity. Rather, it proposes that to assume its historicity is to highlight our creativity (both as a capacity and a need). In the same vein, such an assumption is an attractive means of freeing ourselves from the whirlwind of ethnic nationalism and conservative fiction, the self-exoticization and the folkloric view of multiculturalism.

**Keywords:** indigenous identity, Chile, Mapuche, ethnic nationalism, history.

Recibido: 11 mayo 2022 | Aceptado: 17 octubre 2022



## Introducción

En este artículo me interesa analizar tres proyectos de identidad indígena articulados en la provincia de Chiloé, Chile, entre los siglos XXI y XVIII. El ejercicio de contraponer estas tres formas en que las identidades indígenas de Chiloé han sido pensadas y vividas no se agota en la constatación del cambio histórico, aunque ciertamente esta es una conclusión importante. Me interesa, además, proponer un modo de comprender cada uno de estos proyectos de identidad indígena, con lo cual espero contribuir a un debate más amplio: la historia y dinámica de ciertas identidades que fueron centrales en la discusión constitucional chilena durante los años 2021 y 2022, y que probablemente seguirán siendo importantes en la política chilena. En síntesis, siguiendo a Juan Pedro Viqueira, creo que asumir la historicidad de las identidades indígenas es una de las vías más claras para destacar nuestra capacidad (y necesidad) creativa y, por lo mismo, una de las maneras más efectivas para liberarnos tanto de la vorágine del nacionalismo étnico, incluido el recurso de la violencia política, como de la ficción conservadora, la autoexotización y la mirada folclórica del multiculturalismo.

He elaborado este artículo a partir de las siguientes coordenadas. En primer lugar, tomo como punto de partida el método de los desfases propuesto por Juan Pedro Viqueira (2002, pp. 387-413), que podría resumirse como la tarea de registrar las infinitas formas en que cada sujeto estudiado (una región, una identidad colectiva, una persona, un concepto, etc.) se ve imposibilitado de coincidir consigo mismo. Los desfases serían, así, los desajustes de cada sujeto consigo mismo. Por esta vía bien podríamos asomarnos al estudio del carácter incompleto de todo ser humano (de todo lo humano) y de su necesaria realización histórica.

En segundo lugar, en este artículo parto del supuesto de que las identidades colectivas son consecuencia de la interacción social y, por tanto, que varían en el tiempo. En otras palabras, la posible estabilidad de determinado proyecto de identidad no implica que éste deje de ser temporal, y mucho menos que éste deje de remitir a una realidad social que no puede ser reducida a la categoría y la homogeneidad (López Caballero, 2021). Por lo mismo, no debiéramos buscar comprender las identidades indígenas exclusivamente en función de lo que determinadas personas autoidentificadas como tal dicen de sí mismas, sino a partir de las interacciones sociales en que se producen dichas identidades, de las definiciones y prácticas de los no indígenas, y aún de los entramados institucionales. De otro modo no sería comprensible el hecho de que las identidades indígenas, a pesar de las definiciones militantes, pueden funcionar como discursos de resistencia y también como instrumentos legitimadores de determinados Estados o empresas colonizadoras (Canessa, 2018).

En tercer lugar, me interesa atender al carácter interconectado y de escala global en el que constantemente se han estado produciendo las identidades indígenas. Lejos de definirse exclusivamente en relaciones sociales locales, más o menos aisladas, las identidades indígenas también se definen en relación a las organizaciones indígenas, nacionales e internacionales, así como en relación a las instituciones y las políticas pensadas en Nueva York, Ginebra o las capitales de cada uno de los países en los cuales existen ONG's y reparticiones públicas ocupadas de estos asuntos (Crow, 2022; Canessa, 2018; Merlan, 2009; Friedman, 2001).

En cuarto lugar, en este artículo no estudio a los indígenas de Chiloé en general, sino exclusivamente tres proyectos de identidad indígena articulados en aquella provincia por gente específica. Esto es, quizá, lo que me ha llevado a enfatizar en la variable institucional antes que en otras variables, como las relaciones entre indígenas y no indígenas, y a señalar la relación entre estos proyectos y determinadas definiciones legales, prácticas institucionales y organizaciones políticas de diverso signo. De este énfasis, en parte motivado por la actual discusión constitucional chilena, deriva la principal hipótesis de este artículo: que el reconocimiento institucional también puede operar como factor y productor de las identidades indígenas. Aunque ausentes de este artículo, no debemos olvidar que rondan estas planas los españoles de Chiloé del siglo XVIII, los chilotes no indígenas de 1930 y del siglo XXI, el contingente indeterminado de personas que dejaron de ser reconocidas como indígenas en cada uno de estos momentos, y aún todas aquellas personas reconocidas como indígenas en Chiloé, ajenas a los proyectos de identidad indígena que estudiaremos en este artículo.

Por último, he optado por organizar este escrito de un modo que resulta más polémico en la disciplina histórica que en la antropología o la etnohistoria (Abercrombie, 2006; Wachtel, 2001). En lugar de avanzar desde lo más lejano a lo más contemporáneo, que es como usualmente se organizan las narraciones históricas, he optado por ir desde el presente hacia el pasado. Evidentemente existen argumentos para desechar este movimiento retrospectivo. A su favor, me parece que esta modalidad ilumina el desfase entre los distintos proyectos de identidad indígena estudiados, rompe con la usual interpretación orgánica y lineal de la historia, generalmente instrumentalizada en estos términos por los movimientos nacionalistas, y pone en evidencia que, así como no me interesa en este artículo el estudio de los orígenes y la continuidad, tampoco me he enfocado en el estudio etnográfico de las identidades. En suma, esta modalidad permite omitir la usual confusión de concatenación con explicación (Bloch, 2001, p. 62), un vicio común en las narraciones históricas, así como nos permite ahondar en el hecho de que “un fenómeno histórico nunca se explica plenamente fuera del estudio de su momento” (Bloch, 2001, p. 64).

Es a partir de estas coordenadas que propongo comprender los tres proyectos de identidad indígena articulados en la provincia de Chiloé, que he logrado identificar en un

arco de tiempo amplio, a partir de mi propia investigación en archivos y bibliotecas, de las conversaciones que he sostenido con investigadores y actores relevantes, de mis experiencias cotidianas, y del análisis de ciertos materiales que han circulado en redes sociales afines a las identidades indígenas de Chiloé. A mi pesar, este recorrido no fue planificado y por lo mismo no puedo decir que todos los insumos de este artículo fueron buscados y elaborados como parte de una investigación científica. Si bien es cierto que algunos derivan de mis investigaciones de doctorado y posdoctorado (aquellos que proceden de archivos y bibliotecas), otros insumos (particularmente los que remiten al tiempo presente) derivan de mi relación amistosa y profesional con personas interesadas en la historia y el presente indígena de Chiloé. No puedo, por lo mismo, pretender que aquellas conversaciones y experiencias citadas fueron planificadas, ni mucho menos que respondieron a tal o cual método. Más aún, por la gran diversidad de materiales que trabajo, no puedo dar cuenta de ellos en general, sino casuísticamente y en cada una de las secciones en que son utilizados.

Iniciaremos este artículo con una reflexión respecto de las políticas indigenistas chilenas, para luego desplazarnos a la provincia de Chiloé. El primer proyecto de identidad indígena que analizaremos serán los esfuerzos de determinadas organizaciones contemporáneas por promover el reconocimiento de una etnia particular (veliche) y de un idioma propio, lo cual nos servirá para dar cuenta de los actuales conflictos en torno a la definición de la identidad indígena en aquella provincia. El segundo proyecto que estudiaremos, será el proceso de mapuchización y politización de izquierda (comúnmente adjetivada como “comunista”) por parte de cierta población en el sur de la provincia de Chiloé durante la primera mitad del siglo XX. Por último, el tercer proyecto de identidad indígena que analizaremos será el proceso de organización de la república de indios, a fines del siglo XVIII, dentro del cual descuello la dinámica política monárquica, el catolicismo y, por último, los vínculos y la asesoría prestada por el cabildo de naturales de Lima.

## Políticas indigenistas en Chile

En la República de Chile, durante la mayor parte de los siglos XIX y XX, la categoría indio o indígena no existió como un estatuto diferenciado legalmente. Esto, como ha sido abundantemente mostrado para otras latitudes hispanoamericanas, no implica que la categoría indio o indígena no haya sido utilizada a lo largo de la historia republicana de Chile. Esta ausencia tampoco implica, por otra parte, que el Estado de Chile haya dejado de implementar ciertas políticas indigenistas a lo largo de los siglos XIX y XX, articuladas con los indigenismos iberoamericanos (Parraguez, 2020; Vergara y Gunderman, 2016; Giraudo y Martín-Sánchez, 2011; Boccara y Seguel, 1999; Jara, 1956).

Al menos entre la década de 1820 y el año 1993, con un breve paréntesis entre 1972 y 1979 (Chiappe, 2016; Boccara y Seguel, 1999), legalmente la categoría indígena no fue

definida de manera explícita, sino residualmente a través del vínculo con determinadas propiedades o zonas del país, y para la aplicación de legislación específica generalmente orientada a terminar con la categoría indígena. Así, el Estado de Chile reconoció indígenas en los antiguos pueblos de indios de la zona central chilena y la provincia de Chiloé en la primera mitad del siglo XIX, en las mercedes de tierras, los títulos de comisario y otras formas de propiedad cedidas por el Estado en la Araucanía histórica y las inmediaciones de Osorno y Valdivia a fines del siglo XIX y durante el siglo XX, en Tierra del Fuego y los canales australes desde fines del siglo XIX y, por último, en la Isla de Pascua o Rapa Nui a partir de 1888. Por otra parte, puede plantearse que el indigenismo chileno se ha caracterizado desde principios del siglo XIX por cierta “araucanización”, particularmente visible en las estadísticas oficiales sobre población indígena, que prácticamente se limitaron a contabilizar habitantes de la Araucanía histórica hasta mediados del siglo XX (Gunderman et al., 2005), y en la cantidad y alcance de las disposiciones legales relativas a los distintos grupos categorizados por el Estado de Chile como indígenas (Jara, 1956).

A partir del año 1993, y en virtud de la ley 19.253 —sobre protección, fomento y desarrollo de la población indígena, creó la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena—, la categoría indígena comenzó a ser reconocida legalmente en Chile, vinculada a un certificado específico, y con un contenido aparentemente claro de lo que significaba ser indígena: ser descendiente de los habitantes precolombinos del territorio nacional y poseer peculiaridades “étnicas y culturales” cuyo fundamento es “la tierra” (artículo 1°). Por ser considerados “parte esencial de las raíces de la Nación chilena”, se dispuso el deber del Estado de “respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades” (artículo 1 °). En concordancia, se establecieron criterios específicos para ser reconocido como indígena (artículo 2°): autoidentificarse y poseer rasgos culturales “de alguna etnia indígena”, ser hijo de padre o madre vinculado a tierras indígenas o poseer al menos un apellido indígena. Las “etnias indígenas” reconocidas en 1993 fueron ocho, y alcanzan actualmente el número de diez por el reconocimiento de las etnias diaguita (en el año 2006) y chango (en el año 2020).

Con la ley 19.253 y con la suscripción por parte del Estado de Chile del Convenio 169 de la OIT (años 2008-2009), comienza a implementarse en Chile, de manera formal, un indigenismo multicultural (Antileo, 2020, p. 244; Aguas y Nahuelpan, 2019; Crow, 2013, pp. 181-212), afín a lo que Hernández y Castillo denominan la utopía de la interculturalidad (2021). A pesar del reconocimiento de la auto identificación en el Convenio 169, predominaría en esta forma de indigenismo la idea de que las identidades indígenas son categorías discretas que se articulan en torno a ciertas supuestas continuidades culturales, definidas como precolombinas, ancestrales y sin historia, que deben ser constantemente representadas para acceder al reconocimiento indígena (Zapata, 2019; Bascopé, 2009). Aunque de distinto signo político, esta manera de pensar la

diferencia es, también, lo que articula el “pachamamismo” del Estado Plurinacional de Bolivia (Macusaya, 2019 y 24 de julio de 2018), que ejerce como un referente importante de ciertos movimientos indígenas en Chile: particularmente de aquellas organizaciones y dirigentes que asumen una ficción conservadora de sus identidades, y que explotan la autoexotización y la mirada folclórica de lo indígena como capitales con los cuales negociar su reconocimiento estatal y el acceso a determinados recursos económicos y políticos.

El foco culturalista de las identidades indígenas en Chile, sin embargo, no es algo que derive exclusivamente de las políticas estatales, ni aun de la gestión chilena del indigenismo (Zapata, 2019, pp. 18-19). Para el caso mapuche en Chile, por ejemplo, es posible identificar un movimiento culturalista en la década de 1980 (Antileo, 2020, pp. 94-100; Martínez y Rodríguez, 2015; Pairican, 2014, pp. 67-92; Crow, 2013), que está a la base de la actual diversidad de organizaciones mapuches: desde la integración desarrollista o “empresarial” de la Corporación de Profesionales Mapuche (ENAMA), hasta el nacionalismo étnico y anticapitalista de la Coordinadora Arauco Malleco.

En torno a esta forma multiculturalista de entender las diferencias, asumida con mayor o menor radicalidad por los distintos actores, la política indigenista chilena de las últimas décadas se ha orientado a la promoción económica y al desarrollo de la educación y la salud intercultural, si bien malamente coordinada entre los distintos organismos estatales y con muy poca efectividad (Aninat y Hernando, 2019). Aunque diversa, contradictoria y poco efectiva, la política indigenista chilena puede relacionarse con la proliferación de organizaciones indígenas de distinta filiación a lo largo de todo el territorio chileno, y con el desarrollo de identidades étnicas como la diaguita y la chango, reconocidas en los últimos años por la República de Chile.

Por último, si bien no es exclusivamente consecuencia suya, puede plantearse que la política indigenista chilena a lo largo de los siglos XX y XXI ha sido uno de los factores del espiral de violencia en la Araucanía histórica que involucra a población identificada como mapuche (no necesariamente militante), población no identificada como mapuche y agentes estatales, varios de los cuales también se identifican como mapuches. La discusión constitucional chilena, el nacionalismo étnico, la actual militarización de la Araucanía histórica (2021-2022) y la larga lista de personas asesinadas por agentes del Estado y por particulares militantes, claramente interpela y apura la reflexión en la academia. Humildemente, espero contribuir a esta reflexión siguiendo las huellas de tres proyectos de identidad indígena articulados en los márgenes de la mapuchidad y de la chilenidad: la provincia de Chiloé. En último término, porque nada nos obliga a caminar lo que parece ser un sendero trazado de antemano por las circunstancias: ora la violencia nacionalista, indígena y no indígena, ora la imaginación de la humanidad como suma de grupos culturalmente discretos, una perspectiva en la cual late la lógica racista (Kuper, 2001).

## La invención étnica veliche en el siglo XXI

Esta sección se concentra en el esfuerzo de un sector de la población indígena de Chiloé por ser reconocidos como un pueblo distinto al mapuche, con una orgánica y recursos propios. En buena medida, el esfuerzo de este sector autodenominado “veliche” puede vincularse a las disputas entre organizaciones y dirigentes indígenas de Chiloé por el control de ciertos recursos locales, nacionales e internacionales y, por otro lado, a la dinámica del multiculturalismo implementado tanto por funcionarios estatales como por miembros de organizaciones indígenas.

En los años 2019 y 2020 fueron presentados dos proyectos de ley en el Congreso Nacional de Chile destinados a reconocer la etnia huilliche como una identidad diferenciada de la mapuche. Ninguna de estas leyes prosperó en el Congreso. Y más aún, al menos dos autores del proyecto de ley del año 2020 auto identificados como indígenas (Yasna Provoste y Francisco Huenchumilla), decidieron retirarse luego de que se suscitara cierta polémica (Radio Juan Gómez Millas, 27 de julio de 2022; Senado de Chile, 2020; Senado de Chile, 2019). Si bien estos proyectos de ley hacían referencia al reconocimiento de la etnia huilliche, originaria de las actuales regiones de Los Ríos y Los Lagos, en la provincia de Chiloé pronto fueron vinculados a un proyecto más específico: el reconocimiento de una identidad propia de Chiloé, denominada veliche, diferenciada tanto de los mapuches de la región de la Araucanía, como de los huilliches de las regiones recién mencionadas.

El proyecto de ley de reconocimiento huilliche y la idea de que existiría un pueblo llamado veliche quedaron vinculados por una coincidencia temporal. Todas las personas relacionadas con la política indígena en Chiloé sabían de la existencia de organizaciones y personas que promovían el reconocimiento de los veliche antes del proyecto de ley citado, sin embargo en agosto del año 2020 comenzó a circular en redes sociales (Whatsapp y Facebook) un documento de la principal organización promotora del reconocimiento veliche, el Consejo Mayor de Caciques y Comunidades Williche de Chiloé (CM), también auto denominado *Consejatu Yumengüey Apol Ghulmen mo Polcavi Williche Chilwé*. Este documento no tenía fecha, aunque sí una especie de membrete del CM. El título del documento no dejaba dudas: “Observaciones, recomendaciones y peticiones del CM, a Universidad de Los Lagos, equipo investigativo sobre el pueblo Williche de Chiloé, Wilich o Veliche, en miras al eventual reconocimiento de esta nación ancestral, como el décimo pueblo originario del país.” (Consejo Mayor, s.f.). El documento consistía en una lista de organizaciones y dirigentes indígenas de Chiloé que el CM consideraba que no debían ser incluidos en el estudio de la Universidad de Los Lagos, junto con una lista de personas que sí debían ser consideradas. La investigación de la Universidad de Los Lagos había sido solicitada por el CM al Ministerio de Desarrollo Social (Gobierno de Chile), y fue este

organismo gubernamental el que encargó el trabajo a la Universidad de Los Lagos durante el año 2017. La primera fase de la investigación ya había sido informada en el año 2018. Como el estudio en cuestión no había sido publicado, y era escasamente conocido, al filtrarse en redes sociales la “lista negra” del CM durante el año 2020, pareció evidente que el reconocimiento veliche y el proyecto de ley del Senado estaban vinculados, y más aún que eran una misma cosa a pesar de que evidentemente no lo fueran.<sup>1</sup>

Nunca antes el proyecto de reconocimiento veliche había sido discutido por gente que no estuviera directamente relacionada con las identidades indígenas de Chiloé, ni mucho menos había sido discutido fuera de aquella provincia. ¿Qué significaba, sin embargo, ser veliche para el CM y personas afines?

Yo escuché de las pretensiones veliche por primera vez en el año 2016. En aquel año colaboré con Hugo Antipani y Edward Lincofil, profesores de idioma mapuche en la comuna de Quellón, en la edición del principal registro de este idioma hablado en la provincia de Chiloé durante el siglo XIX (Antipani y Lincofil, 2019). Según me contó entonces Hugo, existía un dirigente de Queilen apodado *Cufe*, y por nombre Óscar Millalonco, que afirmaba que los verdaderos indígenas de Chiloé eran los veliches, y que este pueblo no tenía nada que ver con los mapuches y huilliches del continente. Más todavía, el *Cufe* decía que estaba aprendiendo el idioma veliche por inspiración natural, aunque a todas luces las palabras que asociaba a dicho idioma parecían invenciones arbitrarias de su autoría. Como yo no tenía ninguna relación con Óscar Millalonco, ni los velichistas habían publicado sus reflexiones, no tuve entonces muchas oportunidades de ahondar en los significados de aquella identidad indígena.

En octubre del año 2021 me contactaron David Núñez y Roberto Bahamonde, estudiosos del idioma mapuche de Chiloé (Antipani y Lincofil, 2019; Bahamonde, 2017), para invitarme a participar de una carta que estaban escribiendo. La carta, dirigida a varias autoridades, mostraba las contradicciones y errores del supuesto idioma veliche tal como lo estaban enseñando en la provincia de Chiloé ciertos educadores interculturales vinculados al CM. Todos estos educadores, a su vez, tenían como principal referente un documento que ya llevaba un tiempo circulando (Núñez, Bahamonde y Catepillán, 2021). El documento se titula “Williche de Chiloé, Wilich o Veliche. Compendio lingüístico-cultural”, sin fecha, firmado Gérald Millalonco con el respaldo del CM. Se trata, sin duda, del principal documento de la militancia velichista, a la que denominaré con este nombre en lo sucesivo para evitar confusiones, a pesar de que se utilicen en aquel documento, como sinónimos, los nombres williches de Chiloé, wilich y veliches (Millalonco, s.f., p. 44).

---

<sup>1</sup>En el informe de la Universidad de Los Lagos no se consideró la lista negra del CM, ni se propuso algo como el reconocimiento estatal del pueblo veliche. El informe en cuestión (Universidad de Los Lagos, 21 de noviembre de 2018) fue liberado por el Ministerio de Desarrollo Social en septiembre del año 2020.

El documento consiste en 433 páginas elaboradas por Gérald Millalonco, junto con un equipo de dieciocho personas, que abarca temas tan diversos como historia (incluida la llegada del Inca a Chiloé), biografías destacadas, espiritualidad y filosofía veliche, deidades, descripción de ceremonias y modo de realizarlas adecuadamente, antología poética, listas de plantas y animales, significados de los principales símbolos veliches, descripción de la vestimenta tradicional, expresiones más comunes del idioma veliche (saludos, despedidas y algunas preguntas básicas), etcétera. A pesar del abundante recurso de entrevistas realizadas a distintas personas que habitan en Chiloé, que afirmaron ser hablantes del idioma veliche, el documento puede leerse como una mala interpretación (llena de errores evidentes, delirios y fantasías adolescentes) de la literatura que funda la identidad y el folclor de Chiloé durante el siglo XX (Catepillán, 2020, pp. 434-435). El documento citado se detiene especialmente en los “Estudios de la lengua veliche” de Alejandro Cañas Pinochet (1910), el *Chiloé y los chilotos* de Francisco Cavada (1914) y en otras obras más recientes, de divulgación, como la de Manuel Romo Sánchez (2001).

En suma, el documento citado pretende ser una herramienta pedagógica para los miembros del pueblo veliche, y un esfuerzo por “reconstruir nuestra historia” y nación (Millalonco, s.f., p. 21), amenazada de desaparecer por el autodesconocimiento de los veliches y por la influencia de los mapuches y los huilliches del continente (Millalonco, s.f., p. 19). Más allá de todo el contenido de mayor o menor calidad que reúne este documento, recopilado de bibliografía y de entrevistas con ciertos sabios veliches, parece que la velichidad según la entiende Gérald Millalonco es un vínculo con la naturaleza, una identidad geográfica y la adscripción a determinada organización política.

En primer lugar, ser veliche significaría “ser un todo armónico”, comprender “cada uno de los movimientos y sentimientos de los hermanos y padres del bosque, tierra, cielo y marina” y estar “en conexión con la luna” (palabras de la sabia Luisa Ruiz, citada por Millalonco, s.f., p. 44). En segundo lugar, ser veliche significaría ser indígena de Chiloé, y por tanto, ser una especie de síntesis de los distintos grupos humanos que poblaron aquella provincia (Millalonco, s.f., pp. 25-41, 44-46). En tercer lugar, ser veliche significaría estar asociado a una organización política concreta, el CM: organización indígena de Chiloé supuestamente mayoritaria, ocupada de la “difusión total de la cultura y lengua Williche de Chiloé o Veliche” y precursora “del reconocimiento de nuestro Pueblo como el décimo Pueblo Originario del País” (Millalonco, s.f., pp. 67-68).

Tal como lo afirma el documento citado, recién con el desarrollo del CM comenzó a articularse la identidad veliche. Millalonco señala que la formación de la CM debe vincularse a la muerte del Cacique Mayor Carlos Orlando Lincomán en el año 2006, a la posterior división del Consejo General de Caciques Williche de Chiloé (CG), producto de las “muchas irregularidades” de su funcionamiento (Millalonco, s.f., p. 67), y al posterior encuentro de varias organizaciones indígenas a partir del año 2015. El CM fue fundado el

11 de enero del año 2016 (Millalonco, s.f., p. 67). El documento no ahonda en el CG, ni mucho menos en la política contingente en torno a la cual tomó forma la identidad veliche. A mi parecer en aquella contingencia podemos identificar algunos indicios interesantes.

Si bien el CG obtuvo su personalidad jurídica el año 2003, mediante decreto canónico del Obispo de Ancud (Registro central de colaboradores del Estado y municipalidades, s.f.), es probable que haya comenzado a operar como tal en la década de 1980, con antecedentes que datan de la década de 1930 (De la Calle, 1986). A pesar de esto, algunos de sus dirigentes pretenden que el CG data al menos del siglo XVII o principios del siglo XVIII y que su historia es la historia de los indígenas de Chiloé (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena [CONADI], 2019; Saavedra, 2011, pp. 51-55). Ampliamente reconocido por el indigenismo chileno, el CG fue convocado a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, creada el año 2001 por el presidente de la República de Chile, y en operación hasta el año 2003. Más aún, el equipo técnico del CG, conformado por Manuel Muñoz Millalonco, Ana María Olivera Fuentes y María del Carmen Espoz Larraín, fue responsable de redactar el estudio sobre la población indígena de Chiloé, titulado “Pueblo Williche de Chiloé” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008, v.3 t.II p. 571, y v.3 t.III pp. 1665-1750). Por otra parte, a principios de la década del 2010 el CG consiguió de la *University of the Prince Edward Island* y el *Global Affairs* del gobierno de Canadá, el apoyo financiero necesario para la construcción y el desarrollo de la Escuela *Wekimün*, fundada el año 2012 en Natri Bajo, comuna de Chonchi (Consejo General, s.f. a; Consejo General, s.f. b).

En paralelo a esta exitosa gestión del CG hacia afuera de Chiloé, aparentemente comenzó a decantarse cierto malestar entre los miembros del mismo CG, en particular por el control de la organización por parte de Manuel Muñoz Millalonco y su círculo cercano, por una gestión opaca de los recursos que llegaban a la organización, y por la exclusión de determinados miembros con distintas filiaciones en la política partidista chilena que, una vez fuera del CG, promovieron la creación de nuevas organizaciones tal como el CM (en el año 2016) y como la Federación de Comunidades Huilliches de Chiloé, formada alrededor del año 2006. Quizá a esto se refería Gérald Millalonco en su documento cuando mencionó las “muchas irregularidades” del CG. Y quizá también se haya referido al CG y a sus dirigentes el primer Cacique Mayor del CM, el día de la presentación de esta organización, al denunciar a ciertos “oportunistas” “que se ponen un poncho y leen un libro y dicen representarnos” (La Estrella de Chiloé, 12 de enero de 2016).

Si uno revisa algunos de los documentos elaborados por el Consejo General, como el ya citado (s.f.), resulta llamativo que la definición de la identidad williche sea para esta organización análoga a la definición dada por Gérald Millalonco (s.f.), aunque lo hagan con un mejor manejo de los idiomas español y mapuche, y no pretendan un reconocimiento

diferenciado. Para el CG los williche serían los indígenas de Chiloé, parte integrante del pueblo mapuche, tendrían un vínculo especial con la naturaleza y estarían asociados al CG (Consejo General, s.f. a; Saavedra, 2011, pp. 51-55).

Lejos de querer decir que el CG o el CM es más o menos verdadero, me parece evidente que detrás del desarrollo del reconocimiento williche promovido por el CM, y aún del discurso indígena del CG, lo que existe es una lógica multicultural conducida pragmáticamente, y una agria disputa por el control de recursos políticos y económicos a nivel local, nacional e internacional. Esta misma disputa por recursos podría ayudarnos a comprender el hecho de que actualmente el CM también se encuentre dividido por disputas internas (Comunidad Histórica Fundo Miraflores, 25 de octubre de 2021; Millalonco, 10 de febrero de 2022), de que existan denuncias contra algunos de sus dirigentes por explotaciones forestales ilegales (Radio Chiloé, 23 de agosto de 2018) y aún por negociar en beneficio individual con representantes del Gobierno de Chile y con empresas particulares (Millalonco, 10 de febrero de 2022), y que al menos dos dirigentes del CM hicieran lobby por estas materias ante la Corporación Nacional Forestal y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Plataforma Ley Lobby, 18 de febrero de 2020; Plataforma Ley Lobby, 28 de febrero de 2020).

Me parece posible asociar la disponibilidad de recursos que se disputan los dirigentes del CG y del CM con la implementación del indigenismo chileno luego del año 1993, que es precisamente cuando comenzaron a aumentar exponencialmente la cantidad de organizaciones indígenas en la provincia de Chiloé (Fuentealba, 2006) y cuando ya es clara la internacionalización de cierto indigenismo desarrollado en los Estados Unidos de Norteamérica, Canadá, Nueva Zelanda, Australia y Escandinavia (Merlan, 2009). Sin embargo, no creo que esto sea algo exclusivo del proyecto de identidad indígena de Chiloé que hemos visto sumariamente en esta sección. Así como Canessa lo muestra para la “emergencia indígena” de la década de 1990 en América Latina (Canessa, 2018, pp. 312-314), me parece que sería de mucho provecho utilizar esta propuesta como hipótesis para el estudio del movimiento culturalista mapuche en la década de 1980, que comentamos en la sección precedente, así como para el estudio del nacionalismo étnico mapuche que comenzó a gestarse en esa misma década.

## **La mapuchización de izquierda en la década de 1930**

Un elemento que podría contribuir a reforzar la hipótesis de la creatividad y conexión internacional en la formación del actual nacionalismo étnico mapuche es el hiato que existe entre las organizaciones e ideologías que han articulado este proceso, y las organizaciones e ideologías que hegemonizaron la política mapuche al menos entre las décadas de 1920 y 1970 (Antileo, 2020, pp. 47-52, 94-100; Martínez y Rodríguez, 2015; Crow, 2013).

En esta sección veremos, precisamente, un proyecto de identidad indígena articulado en la provincia de Chiloé en relación con las organizaciones mapuches de la década de 1930, que tuvo como principales características la adopción de la categoría mapuche como marcador de identidad, el esfuerzo por alcanzar la protección de la legislación indigenista chilena y un compromiso militante de izquierda que comúnmente ha sido adjetivado como “comunista”, a pesar de que no remita, necesariamente, al Partido Comunista de Chile. Todos estos elementos, como veremos, nos llevan muy lejos del actual multiculturalismo del CG y el CM.

Antes de este proyecto de identidad indígena ninguna persona en la provincia de Chiloé se había definido como mapuche. Probablemente, porque la población de Chiloé no participó del proceso de etnogénesis mapuche que ha sido identificado en el siglo XVIII (Boccaro, 2009) y sí había comenzado, en el mismo siglo, a definir su identidad indígena en función de su pertenencia a la Monarquía Católica. Poco importa, al respecto, que los mapuches de la Araucanía histórica y los indígenas de Chiloé del siglo XVIII compartieran el idioma, algunos principios religiosos y ciertas dinámicas políticas, sociales y económicas.

La mapuchización iniciada en Chiloé durante la década de 1930 puede vincularse a tres procesos: 1) la invasión y ocupación del territorio mapuche por parte de la República de Chile y la aplicación de una política indigenista que puede caracterizarse por su “araucanización”, 2) el desarrollo de las organizaciones mapuche en la Araucanía histórica, los esfuerzos de aquellas organizaciones por insertarse en la política chilena y la radicalización de la política chilena en la década de 1930, y 3) la creciente disputa por la propiedad de la tierra en la provincia de Chiloé a partir del año 1900, el aumento en la presión fiscal sobre los pequeños propietarios de aquella provincia y, en general, la pauperización de las condiciones de vida de los chilotes.

El territorio mapuche soberano que se extendía entre las inmediaciones del río Biobío (por el norte), los llanos de Osorno (por el sur), el océano Pacífico (por el poniente) y las pampas de Buenos Aires (por el oriente), vivió un proceso de invasión y división por parte de las repúblicas de Chile y Argentina que se consumó definitivamente a principios de la década de 1880. En Chile, el símbolo con que usualmente se señala el término de esta invasión es la refundación de la ciudad de Villarrica en enero del año 1883. Si bien el proceso de incorporación a Chile de la población mapuche va a estar marcado por la minorización, la subordinación, el empobrecimiento y el robo de bienes (muebles e inmuebles), también es cierto que el Estado de Chile a partir de la década de 1880 comenzó a implementar ciertas políticas indigenistas que aplicó exclusivamente a los mapuches que habitaban en la Araucanía histórica. Esto es lo que he señalado varios párrafos atrás como “araucanización”: la concentración en aquella región del indigenismo chileno. Muy sumariamente, esta legislación indigenista durante las décadas de 1880 y 1920 se enfocó en la constitución de ciertas propiedades indígenas conocidas con el nombre de “mercedes” o

“reducciones”, y a la defensa (más teórica que práctica) de las propiedades indígenas que estuvieran reconocidas por el mismo Estado de Chile (Boccaro y Seguel, 1999; Jara, 1956). La inmensa mayoría de las propiedades indígenas reconocidas por el Estado de Chile en las primeras décadas del siglo XX se ubicaron entre Valdivia y el río Biobío, con exclusión de la costa de Arauco (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008, v.1 pp. 361-368, 455-456). Ninguna de estas propiedades se ubicaba en Chiloé, ni aún en la actual región de Los Lagos.

En paralelo a la reducción y el empobrecimiento, consecuencia de la invasión chilena y el saqueo, la población mapuche de la Araucanía histórica comenzó a levantar algunas organizaciones dentro de la República de Chile, y a intentar utilizar la legislación chilena en su favor. Confluyeron en esto tanto las genealogías de jefes mapuches que habían colaborado con la República de Chile antes y durante la invasión, como el acceso de algunos mapuches a las escuelas públicas y religiosas que comenzaron a funcionar en la Araucanía histórica. Para la década de 1920 eran tres las principales organizaciones mapuches: la Unión Araucana, vinculada a la Iglesia Católica, la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, vinculada a Tomás Guevara y Manuel Manquilef, posteriormente dirigida por Venancio Coñuepan, y la Sociedad Mapuche de Protección Mutua, luego Federación Araucana, dirigida por Manuel Aburto Panguilef (Antileo y Alvarado, 2019; Crow y Ramay, 2017; Crow y Ramay, s.f.; Ancan, 2014; Crow, 2013; Foerster y Montecino, 1988). Estas organizaciones, y sus dirigencias, sin embargo, tenían distintas posiciones respecto de cómo promover las condiciones de vida de la población mapuche. Como muestra puede mencionarse el hecho de que el diputado Manuel Manquilef apoyó la división de las reducciones o mercedes de tierra, a partir del año 1926, y que Manuel Aburto Panguilef era el único de los dirigentes mencionados que ponía la defensa de las prácticas culturales mapuche en el centro de su línea política. Por otra parte, es posible aventurar que la radicalización de la política chilena en las décadas de 1920 y 1930 (Gazmuri, 2012) implicó una radicalización de cierto sector de la política mapuche —el liderado por Aburto Panguilef—, al tiempo que facilitó la institucionalización y la inserción de otro —el liderado por Venancio Coñuepan, quien llegó a desempeñarse como diputado y ministro de Estado.

Volvamos la vista a la provincia de Chiloé. Durante la mayor parte del siglo XIX en aquella provincia, aparentemente, la tierra no era un bien limitado. Bastaba alejarse algunos kilómetros de las zonas despejadas y labradas quizá desde el siglo XVIII (el bordemar, las inmediaciones de los antiguos pueblos, las pequeñas islas del interior), para encontrarse con bosques y recursos pesqueros disponibles para todo el que pudiera explotarlos, pero también para cualquiera que quisiera ir a poblarlos (Saavedra, 17 de octubre de 2022; Morales, 2014, pp. 43-44). Esta apertura y disponibilidad de tierra, que todavía espera por ser estudiada en profundidad, aparentemente comenzó a cambiar a fines del siglo XIX. Y

quizá la gran inscripción fiscal de tierra a fines del siglo XIX y las posteriores concesiones a empresas particulares (Saavedra, 17 de octubre de 2022; Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008, v.1 pp. 467-468; Molina y Correa, 1996), puedan ser señaladas como el principal hito de este estrechamiento. A este proceso de creciente disputa por el control de la tierra pueden asociarse ciertos esfuerzos de particulares por defender antiguas propiedades vinculadas a la población indígena de Chiloé (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008, v.3 t.III pp. 1703-1705). Estos esfuerzos tuvieron suertes desiguales. Los caracterizó, al menos entre 1890 y 1930, que no circunscribieron la defensa de sus tierras al marco de la legislación indigenista chilena, que formalmente los excluía, y que no asociaran su causa ni a una identidad, ni a una organización específicamente mapuche o genéricamente indígena.

En paralelo a este proceso de creciente presión sobre la propiedad de la tierra, y al inicio de la defensa de la tierra indígena en la actual comuna de Quellón, la población de Chiloé comenzó a migrar temporal o definitivamente, motivada por la falta de oportunidades locales y atraída por los mercados laborales abiertos en los llanos de Osorno, Magallanes, Patagonia oriental, las salitreras del Norte Grande. En los varios puertos nacionales, el cabotaje y aún en la marinería mercante internacional. Como mucho en la historia de Chiloé, acá también tenemos un gran pendiente, especialmente respecto de los primeros años de este proceso migratorio y a pesar de buenos trabajos recopilatorios como el de Felipe Montiel (2010). En suma: no sabemos qué tanto de aquellas migraciones posibilitaron intercambios de ideas, acercamiento a organizaciones políticas, procesos formativos, vinculación a redes, ni casi nada, aunque sí conocemos algunos indicios.

Aparentemente, a partir de la década de 1930 el Estado de Chile comenzó a hacer efectivo el cobro de impuestos semestrales a ciertos fundos colectivos en el sur de Chiloé (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008, v.3 t.III p. 1690; Urrutia, 1993, p. 130). Sin posibilidades de completar esos pagos, presionados por el Estado y particulares, los propietarios de aquellos fundos comenzaron a organizarse y a reivindicarse como indígenas, con colaboración de al menos tres dirigentes procedentes de las inmediaciones de Osorno, en el continente: Fermín Lemuy Treumún, José del Carmen Loncochino Guenuchipay y Luis Mañan (Urrutia, 1993, p. 130). Al menos Fermín Lemuy estaba vinculado al Partido Socialista (Acevedo, 2019, p. 128) y probablemente a la Federación Araucana, a juzgar por el nombre de su organización de base en 1926: Consejo Federal de Cancha Larga, partícipe del VI Congreso Araucano (Alcaman, 2010, p. 84).

Estos individuos habrían sido quienes recomendaron que los dueños de los fundos afectados, llamados Guaipulli, Huequetrumao, Coldita, Coigüín de Compu e Incopulli de Yaldad (todos en la actual comuna de Quellón) formaran consejos locales, buscaran los títulos originales de las propiedades, que remontaban a los tiempos de la Monarquía, y designaran encargados para tramitar las propiedades y conseguir las exenciones tributarias

que beneficiaban, según afirmaban Lemuy y su gente, a los indígenas de todo Chile. A partir de esta base, según Raúl Molina, los ahora reconocidos como indígenas formaron varios consejos en Huequetrumao, Incopulli y Guaipulli, y posteriormente el Consejo Local Mapuche en el año 1937 (Molina, 1987, p. 41).<sup>2</sup>

Un año antes, en 1936, Manuel Aburto Panguilef había sido relegado en la comuna de Quellón junto con varios compañeros de su organización (Menard, 2013, p. LXV; Foerster y Montecino, 1988, p. 144). Y si bien no he podido encontrar referencias a los contactos entre Aburto Panguilef y los dirigentes indígenas de la comuna de Quellón, pueden suponerse ciertos vínculos, por el hecho de que se fundó en 1936 el Consejo Federal n°1 en la isla de Coldita (adscrito a la Federación Araucana), y de que en los papeles de la misma Federación Araucana figura una planificación del tercer congreso regional en Queilen o Quellón que supuestamente se celebraría en 1937 (Antileo y Alvarado, 2019, p. 63; Menard, 2013, p. LXX). A partir de este vínculo con la Federación Araucana y con otras organizaciones como la Sociedad Araucana Futahuillimapu de Osorno y la Sociedad Araucana Nahuelhuen de Río Negro, las nacientes organizaciones mapuches de Quellón también se vincularon con la izquierda chilena de la década de 1930, y particularmente con la Confederación de Trabajadores de Chile y al Frente Popular, plataforma del futuro presidente Pedro Aguirre Cerda, mediando la fundación del partido político Frente Único Araucano en el año 1938 (Molina, 1987, p. 41).

Fuera de este primer intento de desentrañar el proceso de organización política de las comunidades mapuches de Quellón, existe al menos un testimonio que nos ofrece una interpretación general. Es de Ema Llautureo y su esposo Carlos Lincomán, sobrino y heredero político de uno de los dirigentes de la década de 1930 (José Santos Lincomán). El relato de Ema y Carlos fue grabado por Raúl Molina en la localidad de Compu, cerca del año 1990 (Lincomán y Llautureo, 1990). Para lo que nos interesa en este artículo, es específicamente don Carlos quien habla de la sintonía entre el proceso de organización de las comunidades indígenas de Chiloé en la década de 1930 y el Partido Comunista de Chile. Por otro lado, tanto Carlos como Ema articulan un discurso identitario en el cual los principales denominadores son los términos “mapuche” y “huilliche”, usados de manera indistinta y como equivalentes, aunque también utilizan recurrentemente el término “indio” para autodenominarse y para nombrar a su gente.

---

<sup>2</sup>José Joaquín Saavedra (PhD (c) en Antropología Social, *University of St Andrews*) ha estado realizando un largo trabajo etnográfico en Coldita y me informa en comunicación personal que las afectaciones de los fundos mencionados en los párrafos anteriores fueron distintas, y que al menos Incopulli y Coldita no pagaban contribuciones a principios del siglo XX. El motivo por el cual los habitantes de Coldita terminaron sumándose a la mapuchización no está del todo claro. Existen, por otra parte, recuerdos de que este proceso llegó a aquella isla desde Quellón. No hay memoria contemporánea de Aburto Panguilef ni de la Federación Araucana, pero sí de la Sociedad Araucana Futahuillimapu de Osorno y de las actividades de Fermín Lemuy, en parte reforzado por el hecho de que todavía hoy se conserva el *gijatuwe* “importado” por este dirigente. Ver también Saavedra (17 de octubre de 2022).

En síntesis, aunque no pueda mostrarlo fehacientemente, me parece claro que en la década de 1930 confluyen en la organización de las comunidades indígenas de Chiloé el uso de la categoría mapuche para identificarse, por primera vez en la historia de aquella provincia, y una sensibilidad de izquierda que popularmente ha sido señalada como “comunista.”

Si acaso es posible identificar un acomodo de las identidades indígenas de Chiloé a los discursos mapuches de la Araucanía histórica, me parece que también es cierto que este acomodo fue en cierto sentido promovido por el Estado de Chile, aunque involuntariamente. Si la legislación indigenista chilena sólo reconocía mapuches (en la época denominados también como “araucanos”), y sólo a ellos prodigaba cierta protección de sus propiedades y ciertos beneficios tributarios, era esperable que población que quizá se autopercibía y era percibida por los demás habitantes de Chiloé como indígena, pero que hasta entonces nunca se había definido como mapuche, comenzara a plegarse a una mapuchidad crecientemente organizada y politizada. Este encuentro, como ya lo he dicho, se sostenía además en el antiguo vínculo cultural que unía al grueso de los indígenas de Chiloé con los indígenas de la Araucanía histórica. En algún momento de sus historias todos ellos habían hablado el idioma mapuche, aunque con algunas variaciones dialectales menores, y todos ellos habían compartido principios religiosos y ciertas dinámicas políticas, sociales y económicas.

A pesar de este trasfondo común, entre mapuches de la Araucanía histórica e indígenas de Chiloé corría una frontera sostenida a sangre, fierro y fuego por más de trescientos años (Urbina Carrasco, 2009). En concordancia, mientras los mapuches vivían su proceso de etnogénesis, en el siglo XVIII (Boccaro, 2007), los indígenas de Chiloé pensaban su identidad en función de su pertenencia a la Monarquía Católica.

## **Monarquismo y catolicismo a fines del siglo XVIII**

Esta última sección se refiere a las identidades indígenas de Chiloé en las últimas décadas del Antiguo Régimen y particularmente al proceso de organización de las repúblicas de indios de Chiloé luego de 1768, cuando aquella provincia comenzó a depender directamente del Virreinato del Perú, y cuando los indios tributarios y los indios reyunos comenzaron a recibir asesoría y defensa legal por parte del cabildo de naturales de Lima. Veremos que la identidad indígena para aquellas personas se vinculaba al monarquismo y al catolicismo, y por lo mismo, a cierta noción corporativa de la política y a la formación un espacio de autogobierno que se proyectó durante el siglo XIX, más allá del término de la Monarquía Católica en la provincia de Chiloé. Por último, como veremos, la categoría mapuche, el idioma y las prácticas culturales que han sido asociadas a la mapuchidad no fueron centrales en este proyecto de identidad indígena, en claro contraste con el rol que

estos elementos desempeñaron en los proyectos de identidad indígena estudiados en las secciones precedentes. Así como vimos que la mapuchización de 1930 y el multiculturalismo veliche del siglo XXI pueden ser pensados como respuestas a las políticas indigenistas de la República de Chile, el proyecto de identidad indígena que veremos en esta sección puede ser pensado como una respuesta a las políticas indigenistas de la Monarquía Católica en las décadas finales del siglo XVIII. Por último, en consecuencia del carácter policéntrico de esta macro unidad política (Cardim et al., 2014), veremos cómo el cambio de dependencia de la provincia de Chiloé en 1768 pone en evidencia las diferencias latentes en el modo que las políticas indígenas se desarrollaron en el Virreinato del Perú y en el reino de Chile.

A fines del siglo XVIII en la provincia de Chiloé, la categoría natural o indio denominaba distintas identidades de carácter local, cultural y jurídico-político. Los indígenas de Chiloé, así, se identificaban con sus capillas, que en su mayoría coincidían con las antiguas localidades o *kawiñ* prehispánicos (Saavedra, 2015, p. 102; Urbina Burgos, 2004, p. 33). En segundo lugar, las identidades indígenas de Chiloé podían dividirse en términos culturales en dos grandes grupos identificables por el idioma: hablantes del idioma mapuche, generalmente denominados “sureños” (*wijice*), en una versión corrompida, “veliche” (Febres, 1765, pp. 3-4), que ha sido resignificada últimamente; y hablantes del idioma chono, o la lengua del pueblo canoero más septentrional de Patagonia occidental (Núñez, 2018). Por último, en términos jurídico-políticos, los indígenas de Chiloé del siglo XVIII se dividían en tres grupos: 1) indios neófitos o recientemente convertidos al catolicismo, eximidos de tributo, que coincidían con los chonos o canoeros; 2) indios tributarios, o la gran mayoría de la población indígena de Chiloé, hablante de idioma mapuche; y 3) indios reyunos, así mismo hablantes del idioma mapuche, pero residentes exclusivamente en Calbuco (al norte de la provincia) y eximidos de tributo en virtud de su lealtad con los españoles luego del año 1598, cuando decidieron no sumarse al gran levantamiento mapuche que terminó con la destrucción de todas las ciudades al sur del río Biobío y cuando, en cambio, decidieron migrar con los españoles de la ciudad de Osorno hacia Calbuco (Urbina Carrasco, 2009).

Existe, al presente, un gran tema de investigación pendiente relativo a la relación entre chonos y hablantes de idioma mapuche (Núñez, 2018). Para fines del siglo XVIII la población categorizada como neófita o chona era ya muy escasa, concentrada en los canales de Aysén y algunas islas de Chiloé y Calbuco (Huar, Cailin y Chaulinec) y asimismo, era del todo marginal en la política implementada por los indios reyunos y tributarios, en quienes me concentro a continuación.

A mí parecer, la exitosa política implementada por indios reyunos y tributarios redundó en un debilitamiento de la dimensión local y cultural de la identidad indígena señalada en el párrafo anterior, así como impulsó la identificación con un genérico ser

“indio”, “indígena” e incluso “indígeno”, término que todavía hoy es utilizado en la provincia de Chiloé. En síntesis, esta política exitosa me parece que puede ser señalada como la conformación de un cuerpo o república comprometida con la Monarquía Católica, cuya principal condición de posibilidad fue el cambio de jurisdicción de la provincia de Chiloé en el año 1768 (Catepillán, 2020, pp. 432-433; Urbina Burgos, 2004).

Durante el siglo XVIII, y por influjo del general estado de guerra en el reino de Chile, en la provincia de Chiloé existió una forma de encomienda de servicio personal sin contrapesos. Esta situación, junto con los abusos de los españoles, fueron causa de un gran levantamiento indígena en el año 1712, saldado con abundante sangre (Saavedra, 2015; Urbina Burgos, 2004). Luego de este levantamiento, los caciques o dirigentes indígenas de Chiloé judicializaron su actividad, mediante las autoridades del reino de Chile, y en concreto mediante la Real Audiencia de Santiago de Chile y el obispo de Concepción, que visitó la provincia de Chiloé en la década de 1740. Al menos a partir de 1720, los caciques de Chiloé celebraban juntas o cabildos, se fugaban a la capital chilena y escribían a las autoridades competentes para solicitar el término del servicio personal (algo ya estipulado en la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, de 1681, Tomo segundo, Libro sexto, Título 16) y el término de los abusos que cometían los españoles en contra de ellos. Estos abusos consistían en hacerlos trabajar más de tres meses (en ocasiones de noche), obligar a trabajar a los menores de 18 años, cobrarles el trabajo pendiente a los enfermos, no darles ración ni sueldo, aplicarles penas corporales sin distinción de sus calidades, ocuparles sus tierras, cobrarles los animales perdidos y obligarlos a contribuir con tejidos, entre otros particulares (Cabildo y vecinos de la ciudad de Castro, 1720-1750; de Amat, 1764).

La organización política de los indígenas de Chiloé a mediados del siglo XVIII, a juzgar por la descripción de un gobernador de la provincia, consistía en la existencia de caciques (adscritos a las distintas capillas) junto con algunos gobernadorcillos y sargentillos mayores nombrados por el gobierno (Santa María, 1995, p. 271). Sabemos que al menos en 1746 existían, además, dos “caciques procuradores” nombrados don Juan Melihuechu y don Joseph Nahuelanca (Gobernador de Chiloé, 20 de septiembre de 1746). No parece haber existido mucha más organización política, salvo las juntas o cabildos que celebraban los caciques de Chiloé para tratar sus intereses comunes.

Todo esto comenzó a cambiar con la incorporación de la provincia de Chiloé al Virreinato del Perú en el año 1768 (Aravena, 2017, p. 36). No tengo información precisa respecto de los viajes que los caciques de Chiloé realizaron al virreinato del Perú en búsqueda de justicia, aunque existen algunos indicios (Intendente de Chiloé, 15 de diciembre 1795). De lo que sí tengo mayor cantidad de información es de la asesoría y protección prestada por el cabildo indígena de Lima y por los procuradores de naturales con sede en la misma ciudad, en concordancia con el servicio que estas instituciones acostumbraban a prestar a los indígenas del virreinato que acudían a la capital peruana para

litigar (Dueñas, 2015; Guarisco, 2004). Pareciera que los indígenas de Chiloé en las últimas décadas del siglo XVIII se plegaron a una república de indios organizada, y se esforzaron por emularla en su propia provincia. Y quizá esta conexión fue una de las vías a través de las cuales la profecía del Inkarrí viajó al sur de Chile (Moulian y Poblete, 2018; Ajens, 2017; Contreras, 2004; Flores, 1986).

En el año 1774 ciertos indígenas de Chiloé afirmaron que la encomienda que padecían era una forma de esclavitud y que querían “seguir la misma ley que gozan los naturales del reino del Perú” (Carta de los caciques principales, 4 de enero de 1774). Solicitaron, además, que los representara Mateo Cosme Martínez, “indio principal” limeño, que fue autorizado a mediados del año 1777 (Delgado de Morales, 9 de enero de 1778). Tanto el apoderado Martínez como el protector de los naturales de Chiloé solicitaron en Lima, a fines de 1777, que fuera extinto el servicio personal que padecían sus representados, y que las encomiendas fueran incorporadas a la corona (Garay y Martínez, 1777-1780). La recomendación que hizo el visitador Antonio de Areche fue en esta misma línea. Por su parte el virrey del Perú ordenó, el 30 de abril de 1778, que se remediaran los abusos contra los indios de Chiloé, que se reformaran los cabildos de aquellos naturales conforme con las ordenanzas del Perú y que se celebrara la elección de los oficios consejiles acostumbrados (Guirior, 30 de abril de 1778). La decisión de suprimir las encomiendas la tomó el rey en 1782 (Olguín, 1971, pp. 121-122).

Los indios reyunos de Calbuco, por su parte, también transitaron este proceso de utilización de la justicia española, acercamiento al cabildo de naturales de Lima y organización de su propia república. En 1787 algunos caciques de Calbuco viajaron a Lima, donde consiguieron que los representara Alberto Chosop, destacado indígena limeño que se desempeñaba como procurador de los naturales del virreinato desde el año 1763 (Dueñas, 2015, p. 72). Los caciques de Calbuco habían acudido al virrey para denunciar las dificultades que el intendente de Chiloé les ponía en sus comunicaciones fuera de la provincia, porque el intendente no ponderaba sus servicios y probada lealtad al rey, y porque, como afirmó Alberto Chosop, aquellos indígenas de Calbuco vivían sin el buen orden ni la organización prevista por las leyes de indias, sin alcaldes ni regidores de su propia reducción y sin escuelas en las cuales pudieran instruirse los jóvenes. Todas cuestiones que los indígenas de Calbuco querían tener en sus islas (Chosop, 20 de enero 1787).

Existen dos documentos que me parecen particularmente interesantes: las comunicaciones que enviaron al obispo de Concepción y al rey, en 1796, los “caciques principales y alcaldes de indios naturales de esta desdichada provincia de Chiloé, unidos y congregados a cabildo público” (Huenchur, Hoychantu y Cheuquell, 4 de febrero de 1796; Huenchur, Ñamcucho et al., 4 de febrero de 1796), y cierta carta que enviaron al conde de Aranda, en 1790, varios caciques y alcaldes de naturales de Chiloé (Quilaguirqui et al.,

13 de abril de 1790). Más allá de las solicitudes puntuales contenidas en estos documentos, que van desde la eliminación del tributo a la elección de corregidores y procuradores indígenas, pasando por el establecimiento de escuelas de idioma español, me parece muy clara la argumentación que utilizaron aquellos caciques y alcaldes de indios para justificarlas: estaban muy lejos de la neofitud, pagaban diezmo y primicias desde 1784, cada pueblo mantenía sus capillas, asistían a los curas misioneros en su transporte, rezaban y celebraban las festividades regularmente, habían abierto caminos y construido castillos a costa propia y, en suma, eran leales vasallos y fieles cristianos (Huenchur, Hoychantu y Cheuquell, 4 de febrero de 1796; Huenchur, Ñamcucho et al., 4 de febrero de 1796). Su historia, afirmaron en 1790, así lo probaba: siempre habían sido indios pacíficos, no los habían conquistado por la fuerza, siempre habían auxiliado a la Iglesia Católica y al rey, estaban separados por mar y tierra de los “indios feroces”, o los mapuches soberanos del continente, y si bien era cierto que se habían levantado en el año 1712, aquel movimiento se había dirigido contra los encomenderos y sus abusos y no contra el rey (Quilaguirqui et al., 13 de abril de 1790).

Tal como lo he adelantado, me parece que es posible apreciar en ambas argumentaciones un modo de pensar la identidad indígena que afincaba en el compromiso y la lealtad para con el rey y la religión católica. En el contexto del Antiguo Régimen, aquellos indígenas de Chiloé sabían que esa era la mejor vía para lograr insertarse en la Monarquía Católica y para configurar un espacio de autogobierno corporativo (Lempérière, 2013). Como puede suponerse, este uso estratégico no excluye, necesariamente, una sincera creencia en el catolicismo y en el rey.

Aunque parece claro que ciertos indígenas de Chiloé reconocidos como dirigentes (caciques) pretendían tener una república propia semejante a los cabildos de naturales del Perú, no tengo muchas certezas documentales del efecto concreto que pudieron tener sus gestiones en San Carlos de Chiloé (hoy Ancud), Lima y Madrid, ni mucho menos de la relación entre estos dirigentes y el grueso de los indígenas de aquella provincia. A pesar de este vacío, sí existen algunos indicios de que estos caciques, entrenados en la política corporativa del Antiguo Régimen, no desaparecieron con el establecimiento de la República de Chile, ni con la extinción legal de los cacicazgos en 1826 (Catepillán, 2022, 2020). Más aún, es posible identificar ciertos principios del corporativismo monárquico (conjugados con principios de la etiología mapuche) funcionando en la organización de brujos conocida como La Mayoría, la Recta Provincia o la República de la raza indígena: una organización decimonónica que fue desarticulada en el año 1880 (Catepillán, 2019).

## Conclusión

Hasta aquí hemos visto tres proyectos de identidad indígena, articulados en tres momentos distintos, ubicados en la provincia de Chiloé. Hemos insistido en los desfases entre estos tres proyectos (Viqueira, 2002), para lo cual, además de la búsqueda temática, hemos invertido el modo usual de organizar los relatos históricos guiados por la premisa de que “los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres” (Bloch, 2001, p. 64). Por último, hemos visto la centralidad de la política y la conectividad en distintas escalas que aparecen en estos tres proyectos (Canessa, 2018), a pesar de que en la actualidad nos pueda parecer que es “la cultura”, si bien en una versión esencialista y de poca complejidad, el principal ámbito en el que se debaten las identidades indígenas.

Me parece que una buena manera de entender estos tres momentos es volviendo a la hipótesis propuesta en la introducción: que el reconocimiento institucional ha operado como uno factor y productor de los diversos proyectos de identidad indígena estudiados, aunque ciertamente no ha sido el único. En otras palabras, que los Estados desempeñan un rol ineludible en la formación de los proyectos indígenas, y que, así como el desfase y la variabilidad es la condición de cualquier identidad (López Caballero, 2021; Viqueira, 2002), se desdibuja en un sinsentido la trascendencia que toda identidad colectiva pueda reclamar para sí.

Al menos en el caso de Chiloé, parece evidente que los dirigentes que han articulado estos proyectos de identidad se han valido del reconocimiento institucional para conseguir mejoras concretas en las condiciones de vida de su gente. Así mismo, parece evidente que, por muy radicales, fundamentales y aún místicos que hayan podido ser los elementos centrales en cada uno de los proyectos de identidad indígena presentados en este artículo, junto a ellos también hemos encontrado el pragmatismo y cierta racionalidad acomodados a los lenguajes habilitados para definir las identidades indígenas. Así, sucesivamente, el catolicismo y el monarquismo, la mapuchidad y la militancia de izquierda y, por último, la ancestralidad y el multiculturalismo han sido utilizados por ciertos indígenas de Chiloé para definirse a sí mismos en tres episodios distintos de su historia.

Estos desfases no implican cierta falsedad de los proyectos de identidad indígena estudiados, ni mucho menos que la experiencia cotidiana de estas identidades no resuelva, de hecho, las diferencias y cambios que hemos visto en un arco de tiempo amplio. Desde otro punto de vista, no creo que podamos evitar reconocer en las identidades indígenas la misma historicidad que reconocemos a otros tipos de identidades colectivas que tienden a ser imaginadas como eternas y primordiales, como las identidades nacionales, sin que al mismo tiempo deshumanicemos aquellas identidades indígenas. Y en esto, me parece que hay que hacer poco caso de ciertas continuidades aparentes. Así, por ejemplo, si bien categorías como “mapuche” o “chileno” ofrecen una estabilidad mayor que las distintas

formas en que han sido denominadas las identidades indígenas en Chiloé, esto no implica que “mapuche” o “chileno” hayan tenido significados más estables en el tiempo, ni mucho menos que determinadas definiciones hegemónicas de ambas categorías, siempre en un momento determinado, sean únicas, eternas o acaso más verdaderas.

La variabilidad y el carácter episódico de los proyectos de identidad indígena estudiados, por otra parte, tampoco deben llevarnos a pensar que éstos se inventan cada vez, como hechos de la nada. Y me parece que al menos dos elementos podrían servir de guía para pensar la continuidad entre los distintos proyectos de identidad indígena estudiados en este artículo.

El primer elemento es el uso del idioma mapuche en la provincia de Chiloé. Puede proponerse que el comienzo de su pérdida está relacionado con el proyecto de identidad indígena monárquica, y recordemos a los caciques de Chiloé que figuraron algunas planas atrás solicitando escuelas de español. La escasa presencia del idioma mapuche en la década de 1930, en cambio, fue interpretado como una dificultad para la mapuchización y, por lo mismo, los dirigentes de entonces intentaron promover su aprendizaje entre los miembros de sus organizaciones. Por último, la inexistencia actual de hablantes del idioma mapuche en la provincia de Chiloé ha sido una de las principales condiciones que ha permitido la invención de cierto idioma por parte de los velichistas contemporáneos, así como la existencia de este idioma ha funcionado como eje de la especificidad veliche. En suma, el uso (y la pérdida) del idioma mapuche en Chiloé ha condicionado y se ha visto influido por los distintos modos en que la identidad indígena ha sido imaginada y, sin embargo, la historia del idioma mapuche en la provincia de Chiloé no puede reducirse a la historia de los proyectos de identidad indígena que hemos estudiado.

El segundo elemento, ya anunciado en la introducción de este artículo como gran ausente, es la mirada de los no indígenas, los modos en que aquellos definen a los indígenas, y por lo mismo, las relaciones sociales locales y las posibilidades de que un individuo en determinado contexto deje de ser considerado como indígena. Aunque esta dimensión se ubica, en cierto sentido, en un plano distinto al de los proyectos de identidad indígena estudiados, es indudable que la historia de esta mirada de los no indígenas, más o menos anclada en la apariencia, los lugares de residencia, los apellidos, los oficios desempeñados, etcétera, también ha operado como un factor de las identidades indígenas. Quizá sea el factor que más ha contribuido a la relativa estabilidad de éstas a lo largo del tiempo, aún en contextos políticos tan cambiantes como el colapso de la Monarquía Católica y la construcción de la República de Chile (Catepillán, 2022).

Reconocido así el carácter histórico de las identidades indígenas y habiendo puesto en evidencia la actividad creativa de los indígenas de Chiloé, también espero haber contribuido a lo largo de este artículo a la ponderación del nacionalismo étnico y de la ficción

conservadora multicultural, presentes en instancias tan disímiles como la Convención Constitucional chilena (2021-2022) y la militancia mapuche radical.

### Agradecimientos

La escritura de este artículo se enmarca en la investigación posdoctoral que desarrollé en la Universidad de Bristol con financiamiento ANID, del Gobierno de Chile: proyecto folio 74200108, Becas de Postdoctorado en el Extranjero, Becas Chile, Convocatoria 2019. Agradezco a la doctora Jo Crow por su apoyo en el desarrollo de esta investigación y por la lectura y comentarios sobre este artículo. Agradezco asimismo, la lectura y comentarios de Alejandra Cariman, Jannette González, Rodolfo Reyes, Christian Martínez, José Joaquín Saavedra y Juan Pedro Viqueira. Le agradezco a Daniel González las referencias antropológicas y etnohistóricas. Por último, agradezco la lectura y comentarios de las o los evaluadores anónimos, y las sugerencias de Carina Saldivia-Rivera, que ciertamente han enriquecido este texto. No está de más aclarar que todos los errores corren por mi cuenta y tozudez.

### Referencias citadas

- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Bolivianos-IEB, Cooperación ASDI-SAREC. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5247>
- Acevedo, N. (2019). ¿Un racismo en la izquierda? El Partido Socialista, las organizaciones mapuche y la colonización agrícola (1932-1941). *Divergencia (Valparaíso)*, 8(13), 115-134. <https://bit.ly/3DoivXZ>
- Aguas, J. y Nahuelpan, H. (2019). Los límites del reconocimiento indígena en Chile neoliberal. La implementación del Convenio 169 de la OIT desde la perspectiva de dirigentes mapuche willliche. *CUHSO (Temuco)*, 29(1), 108-130. <https://doi.org/gpvq8q>
- Ajens, A. (2017). Conexiones huilliche-altoperuanas en el ciclo de Atahualpa. *Meridional*, (8), 153-188. <https://bit.ly/3DqT8oI>
- Alcaman, E. (2010). *Memoriales mapuche-williches, territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936)*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.
- de Amat, M. (1764). Expediente sobre el servicio personal de los indios de Chiloé. Sección Gobierno, subsección Chile (legajo 237, expediente 16), Archivo General de Indias.
- Ancan, J. (2014). De *küme mollfüñche* a “civilizados a medias”: liderazgos étnicos e intelectuales mapuche en la Araucanía fronteriza (1883-1930). *Polis (Santiago)*, 13(38), 1-21. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682014000200002>
- Aninat, I. y Hernando, A. (2019). Mapeando el laberinto de la política indígena chilena. *Estudios públicos*, (153), 7-56. <https://doi.org/10.38178/cep.vi153.32>

- Antileo, E. (2020). *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*. Pehuén.
- Antileo, E. y Alvarado, C. (2019). *Diarios Mapuche. 1935-1966. Escrituras y pensamientos bajo el colonialismo chileno del siglo XX*. Comunidad de Historia Mapuche.
- Antipani, H. y Lincofil, E. (2019). *Poemario de Juan Elías Carrera o Necul*. Comunidad de Historia Mapuche.
- Aravena, G. (2017). *Chiloé 1826. El proceso de incorporación de Chiloé a la República de Chile, 1813-1831*. Ediciones 1826.
- Bahamonde, R. (2017). Pillañ peuma rruain: el mapudungún en Chiloé a fines del siglo XIX según los collag. *Literatura y Lingüística*, (36), 283-297. <https://doi.org/kkqg>
- Bascope, J. (2009). *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*. CoLibris e ICAPIS.
- Bloch, M. (2001 [1949]). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Fondo de Cultura Económica.
- Boccará, G. (2009). *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Instituto de investigaciones arqueológicas y museo San Pedro de Atacama de la Universidad Católica del Norte, Universidad de Chile, Ocho Libros.
- Boccará, G. y Seguel, I. (1999). Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche). *Revista de Indias*, 59(217), 742-774. <https://doi.org/10.3989/revindias.1999.i217.834>
- Cabildo y vecinos de la ciudad de Castro. (1720-1750). [Autos seguidos por el cabildo, justicia y regimiento de la ciudad de Castro en la provincia de Chiloé y por los vecinos de dicha ciudad con los caciques y demás indios de dicha provincia sobre sus malos tratamientos y servicio personal]. Sección Gobierno, subsección Chile (legajo 102), Archivo General de Indias
- Canessa, A. (2018). Indigenous Conflict in Bolivia Explored through an African Lens: Towards a Comparative Analysis of Indigeneity. *Comparative Studies in Society and History*, 60(2), 308-337. <https://doi.org/10.1017/S0010417518000063>
- Cañas Pinochet, A. (1910). Estudios de la lengua veliche. *Trabajos del Cuarto Congreso Científico (1o. Pan-Americano) celebrado en Santiago de Chile del 25 de diciembre de 1908 al 5 de enero de 1909* (pp.143-330). Imprenta, litográfica y encuadernación Barcelona.
- Cardim, P., Herzog, T., Ruiz, J.J. y Sabatini, G. (Eds.). (2014). *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*. Sussex Academic Press.
- Carta de los caciques principales. (4 de enero de 1774). [Carta de “los caciques principales, gobernadores, capitanes y demás número de naturales de esta parcialidad” a Mateo Cosme Martínez, San Carlos de Chiloé]. Copia en Manuscritos Medina (vol.196, doc.4706), Biblioteca Nacional de Chile.
- Catepillán, T. (2019). La República de la Raza: política indígena y brujería en el Chile del siglo XIX. *Trashumante*, (13), 84-107. <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n13a04>
- Catepillán, T. (2020). La chilenización de Chiloé: una panorámica decimonónica. En A. Cartes Montory (Ed.), *Región y nación. La construcción provincial de Chile, siglo XIX* (pp. 407-440). Universitaria.

Tres proyectos de identidad indígena en la provincia de Chiloé, Chile (siglos XXI-XVIII): de la invención...

- Catepillán, T. (2022). De indios a ciudadanos: políticas indígenas, negociación y acomodo en Chile (1818-c.1860). *Anuario de Estudios Americanos*, 79(1), 239-272. <https://doi.org/kkqh>
- Chiappe, C.M. (2016). La ley n° 17.729. Desarrollo e integración del sujeto indígena en una época de polarización política (Chile, 1972). *Revista historia y justicia*, (79), 39-66. <https://doi.org/10.4000/rhj.755>
- Chosop, A. (20 de enero de 1787). [Instancia de Alberto Chosop en Lima por los indios reyunos de Calbuco, provincia de Chiloé]. Sección Gobierno, subsección Chile (legajo 218), Archivo General de Indias.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas. <https://bit.ly/3pYnA6e>
- Comunidad Histórica Fundo Miraflores (25 de octubre de 2021). [Declaración de varias organizaciones e individuos fundadores del CM, incluido Gérald Millalongo, que renuncian a esta organización. Circuló en Whatsapp el día 25 de octubre de 2021]. <https://bit.ly/3gRrFkC>
- Consejo General (s.f. a). Wekimün: una escuela con y para jóvenes indígenas. <https://bit.ly/3OpsJhf>
- Consejo General (s.f. b). “Wekimün. La Escuela.” <https://wekimun.cl/la-escuela/>
- Consejo Mayor (s.f.). Observaciones, recomendaciones y peticiones del CM, a Universidad de Los Lagos, equipo investigativo sobre el pueblo Williche de Chiloé, Wilich o Veliche, en miras al eventual reconocimiento de esta nación ancestral, como el décimo pueblo originario del país. [Circuló en Whatsapp y Facebook a partir de agosto del 2020]. <https://bit.ly/34RUUky>
- Contreras, C. (2004). El mito del Rey-Inca en los huilliches. *Cultura de y desde Chiloé*, (18), 39-52.
- Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (4 de diciembre de 2019). En Chonchi Director Nacional de CONADI se reunió con el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé. <https://bit.ly/3YiV38t>
- Crow, J. (2010). Negotiating inclusion in the Nation: Mapuche intellectuals and the Chilean state. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 5(2), 131-152. <https://doi.org/cd79g6>
- Crow, J. (2013). *The Mapuche in the Modern Chile. A Cultural History*. University Press of Florida. <https://doi.org/10.5744/florida/9780813044286.001.0001>
- Crow, J. (2022). *Itinerant Ideas. Race, Indigeneity and Cross-Border Intellectual Encounters in Latin America (1900-1950)*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-01952-4>
- Crow, J. y Ramay, A. (2017). *Mapping Intercultural Conversations*. <https://bit.ly/3K9ijQ8>
- Crow, J., y Ramay, A. (s.f.). *Historias Interconectadas: Delineando las Redes Sociales de Intelectuales Mapuches de Principios del Siglo XX en Chile*. <https://bit.ly/3KblQ0i>
- De la Calle, J. (1986). *Los huilliches de Chiloé. La defensa de la tierra de unos indios chilenos*. [Memoria de Licenciatura no publicada]. Universidad Complutense de Madrid.
- Delgado de Morales, M. (9 de enero de 1778). [Certificación de Mateo Cosme Martínez como apoderado de los indios tributarios de la provincia Chiloé]. Sección Gobierno, subsección Chile (legajo 217), Archivo General de Indias.

- Dueñas, A. (2015). The Lima Indian Letrados: Remaking the República de indios in the Bourbon Andes. *The Americas*, 72(S.I.1), 55-75. <https://doi.org/10.1017/tam.2014.5>
- Febres, A. (1765). *Arte de la lengua general del reyno de Chile*. Calle de la Encarnación.
- Flores Galindo, A. (1986). *Buscando un inca: identidad y utopía en Los Andes*. Casa de las Américas.
- Foerster, R. y Montecino, S. (1988). *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: 1900-1970*. CEM-PEMCI.
- Friedman, J. (2001). *Identidad cultural y proceso global*. Amorrortu.
- Fuentealba, M. (2006). Identidad étnica en Chiloé. El caso de tres organizaciones huilliche. *Proposiciones*, (35), 316-335.
- Garay, J.S. y Martínez, M.C. (1777-1780). [Autos seguidos por el protector de naturales de la provincia de Chiloé y el apoderado de los caciques de ~ para la incorporación de las encomiendas de aquella provincia]. Sección Gobierno, subsección Chile (legajo 217), Archivo General de Indias.
- Gazmuri, C. (2012). *Historia de Chile. 1891-1994*. Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Ril editores.
- Giraud, L. y Martín-Sánchez, J. (Eds.). (2011). *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Gobernador de Chiloé. (20 de septiembre de 1746). [Comunicación del gobernador de Chiloé al presidente de la Real Audiencia de Santiago de Chile]. Sección Gobierno, subsección Chile (legajo 102, ff. 223-226), Archivo General de Indias.
- Plataforma Ley Lobby. (18 de febrero de 2020). [Reunión de Américo Lincomán y Gérald Millalongo con el Jefe de la Corporación Nacional Forestal, en Santiago de Chile]. <https://bit.ly/3O7pBVM>
- Plataforma Ley Lobby. (28 de febrero de 2020). [Reunión de Américo Lincomán y Gérald Millalongo con el Encargado de la Unidad Convenio 169 de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, en Temuco]. <https://bit.ly/43D22tP>
- Guarisco, C. (2004). ¿Reyes o indios? Cabildos, repúblicas y autonomía en el Perú y México coloniales. 1770-1812. *Revista Andina*, (39), 203-226.
- Guirior, M. de (30 de abril de 1778). [Decreto del virrey del Perú sobre los indios de Chiloé]. Sección Gobierno, subsección Chile (legajo 217), Archivo General de Indias.
- Gunderman, H., Vergara, J. y Foerster, R. (2005). Contar a los indígenas en Chile. Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002. *Estudios atacameños*, (30), 91-115. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432005000200006>
- Hernández, M. y Castillo, J.A. (2021). “Ser o no ser indígena”: Oscilaciones identitarias dentro de la interculturalidad de Estado en México. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 26(1), 147-171. <https://doi.org/10.1111/jlca.12532>
- Huenchur, B., Hoychantu, J., y Cheuquell, M. (4 de febrero de 1796). [Memorial enviado al obispo de Concepción, firmado a nombre del común por ~ en la provincia de Chiloé]. Sección Gobierno, subsección Chile (legajo 301), Archivo General de Indias.

Tres proyectos de identidad indígena en la provincia de Chiloé, Chile (siglos XXI-XVIII): de la invención...

- Huenchur, B., Ñamcuqueo, P., Gamin, N, y Cheuquell, M. (4 de febrero de 1796). [Representación enviada al rey, firmada a nombre del común por ~ en la provincia de Chiloé]. Sección Gobierno, subsección Chile (legajo 301), Archivo General de Indias.
- Intendente de Chiloé (15 de diciembre de 1795). [Informe del ~]. Fondo Ministerio del Interior (vol.657), Archivo Nacional Histórico de Chile.
- Jara, Á. (1956). *Legislación indigenista de Chile*. Instituto Indigenista Interamericano.
- Kuper, A. (2001 [1999]). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós.
- La Estrella de Chiloé (12 de enero de 2016). Congreso Mayor de Caciques une a huilliches. *La Estrella de Chiloé*.
- Lempérière, A. (2013). *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. Fondo de Cultura Económica.
- Lincomán, C., y Llautureo, E. (1990). [Entrevista de Raúl Molina con ~, en Compu]. Archivo de Literatura Oral (casetes LO0008085 a LO0008097), Biblioteca Nacional de Chile.
- López Caballero, P. (2021). Inhabiting Identities: On the Elusive Quality of Indigenous Identity in Mexico. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 26(1), 124-146. <https://doi.org/10.1111/jlca.12535>
- Macusaya, C. (2019). *Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea*. Daniel Coronel editor. <https://bit.ly/3O2nzpZ>
- Macusaya, C. (24 de julio de 2018). Pachamamadas: apariencia y denominación. *Blogspot de Carlos Macusaya*. <https://bit.ly/44T44qE>
- Martínez, C. y Rodríguez, P. (2015). Partisan Participation and Ethnic Autonomy: The Case of the Mapuche Organisation Admapu, in Chile. *Journal of Latin American Studies*, 48(3), 591-618. <https://doi.org/10.1017/S0022216X15001182>
- Menard, A. (2013). Manuel Aburto Panguilef y los archivos de la Federación Araucana. En M. Aburto Panguilef, *Libro diario del presidente de la Federación Araucana, 1940, 1942, 1948-1951* (pp. XI-CXXVIII). CoLibris.
- Merlan, F. (2009). Indigeneity: Global and Local. *Current Anthropology*, 50(3), 303-3033. <https://doi.org/10.1086/597667>
- Millalonco, G. (10 de febrero de 2022). [Declaración de Gérald Millalonco. Circuló en Whatsapp el 10 de febrero de 2022]. <https://bit.ly/3GUuBaN>
- Millalonco, G. (s.f.). Williche de Chiloé, Wilich o Veliche. Compendio lingüístico-cultural. <https://bit.ly/3gPg0D0>
- Molina, R. (1987). *Historia del pueblo huilliche de Chiloé*. Oficina Promotora del Desarrollo Chilote.
- Molina, R. y Correa, M. (1996). *Territorio huilliche de Chiloé*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.
- Montiel, F. (2010). *Chiloé. Historias de viajeros*. Imprenta Master Print Ltda.
- Morales, D. (2014). El negocio de la madera: comerciantes y 'hacheros' de Chiloé, 1850-1875. *Magallania*, 42(2), 41-60. <https://doi.org/10.4067/S0718-22442014000200003>

- Moulian, R. y Poblete, M.P. (2018). Katulongkon: contextualización y antecedentes transculturales del simbolismo de la cabeza entre los reche-mapuche. *Estudios Atacameños*, (60), 213-239. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432018005001603>
- Núñez, D. (2018). Chonos, Payos y Williche del sur de Chiloé: pasado y presente de la negación de un pueblo. En E. Mondaca, E. Uribe, S. Henríquez, y V. Torres (Eds.), *Archipiélago de Chiloé: nuevas lecturas de un territorio en movimiento* (pp.39-56). Centro de Estudios Sociales de Chiloé.
- Núñez, D., Bahamonde, R., y Catepillán, T. (2021). [Carta enviada a la Dirección del Departamento Provincial de Educación y varias municipalidades de Chiloé con motivo del supuesto idioma veliche]. <https://bit.ly/3sKyG7k>
- Olgún, C. (1971). *Instituciones políticas y administrativas de Chiloé en el siglo XVIII*. Jurídica de Chile.
- Parraguez, I. (2020). Un indigenismo indígena y extra estatal a mediados del siglo XX: el caso de Chile. *Cahiers des Amériques Latines*, (95), 143-165. <https://doi.org/10.4000/cal.12050>
- Quilaguirqui, T., Huerque, D., Marilicán, T., Catín, F., Caucuman, V., Caguineura, S., Laone, J., Llancalíen, T., Heiñanca, S., Hulqui, I. y Maichn, N. (13 de abril de 1790). [Carta al conde de Aranda, firmada a nombre del común por los caciques y alcaldes - en San Carlos de Chiloé]. Sección Gobierno, subsección Chile (legajo 217), Archivo General de Indias.
- Radio Chiloé (23 de agosto de 2018). Castro: comunidad indígena denuncia irregularidades en explotación de recursos forestales. *Radio Chiloé*. <https://bit.ly/3Q8BCNA>
- Radio Juan Gómez Millas (27 de julio de 2022). Polémica y conflicto en Chiloé por proyecto de ley sobre 'Pueblo huilliche'. *Radio Juan Gómez Millas*. <https://bit.ly/3KagfaR>
- Registro central de colaboradores del Estado y municipalidades* (s.f.). [Ficha de la Corporación Consejo General Caciques Williche de Chiloé]. <https://bit.ly/3O2TJSi>
- Romo Sánchez, M. (2001). *Folcklore médico de Chiloé*. Del Orfebre.
- Saavedra, J.J. (17 de octubre de 2022). What is left: coastal extractivism, the Colditan viviente and local notions of space and time (Coldita Island, Quellón, Chiloé). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.88920>
- Saavedra, J.J. (2011). *Mirar, escuchar, callar. El significado de lo indígena en Chanquín (Cucao/Chiloé)*. Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Saavedra, J.J. (2015). *1712. El sentido de lo indio en el Chiloé colonial*. [Tesis de magíster, Universidad de Chile]. Repositorio Académico. <https://bit.ly/43z4OQF>
- de Santa María, A. N. (1995). Isla de Chiloé. En F. Solano (Ed.), *Relaciones geográficas del Reino de Chile. 1756* (pp. 261-275). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad Sek.
- Senado de Chile (2019). Modifica la ley N° 19.253, que Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, para reconocer a los huilliches como etnia indígena. <https://bit.ly/3Q7BgXa>
- Senado de Chile (2020). Proyecto de ley, iniciado en moción de los Honorables Senadores señoras Órdenes y Provoste, y señores Araya, Huenchumilla y Moreira, que otorga al Pueblo Huilliche reconocimiento como etnia indígena de Chile. <https://bit.ly/43BUvN>

Tres proyectos de identidad indígena en la provincia de Chiloé, Chile (siglos XXI-XVIII): de la invención...

- Universidad de Los Lagos (21 de noviembre de 2018). Contribución a la elaboración del estudio antropológico de las comunidades huilliches de Chiloé. <https://bit.ly/3D649LP>
- Urbina Burgos, R. (2004). *Población indígena, encomienda y tributo en Chiloé 1567-1813: política estatal y criterios locales sobre el servicio personal de "veliches" y payos*. Universitarias de Valparaíso.
- Urbina Carrasco, X. (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*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Urrutia, F. (1993). *La continuidad de la propiedad raíz en una comunidad Huilliche de Chiloé: el Fundo Coihuín*. [Memoria de Licenciatura no publicada]. Universidad de Chile.
- Vergara, J. y Gunderman, H. (2016). Chile y el Instituto Indigenista Interamericano, 1940-1993. Una visión de conjunto. *Chungara (Arica)*, 48(1), 127-144. <https://doi.org/kkqn>
- Viqueira, J.P. (2002). *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. Tusquets,
- Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados: los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI: ensayo de historia regresiva*. El Colegio de México, Fideicomiso de las Américas, Fondo de Cultura Económica.
- Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina*. CALAS.

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

Catepillán Tessi, T. (2023). Tres proyectos de identidad indígena en la provincia de Chiloé, Chile (siglos XXI-XVIII): de la invención étnica al corporativismo monárquico. *Estudios Atacameños (En línea)*, 69: e5463. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2023-0011>

