Cementerios chilotes. Revalorización de espacio mortuorios.

NOVELIA DE JESÚS FERRADA ZEPEDA
Arquitecta y Licenciada en Arquitectura. Universidad de Valparaíso.
Filiación institucional: MBS Construcciones
ORCID: 0009-0008-1657-7839
Mail contacto: novelia.ferradajz@gmail.com

Universidad de Valparaíso
Facultad de Arquitectura
Revista Márgenes
Territorio - Paisaje
Chiloé cemeteries: Revaluing mortuary spaces.
2026. Vol 19. Nº 31
Páginas: 43-55
Recepción: abril 2026
Aceptación: agosto 2026

RESUMEN

La creación de espacio no solo corresponde a un mero uso del habitar, sino que responde a toda la complejidad y la emocionalidad que conlleva el ser humano: el dolor, la tristeza y, por sobre todo, el duelo de la única certeza que tenemos, por el hecho de que estamos vivos, que es la muerte. Los cementerios la materialización de la muerte y la despedida, corresponde a la construcción y enfoque que cada sociedad le otorga a la memoria y al recuerdo. Así mismo es que, particularmente en Chiloé, la muerte ligada al rito religioso católico tiene una particular cosmovisión propia del sincretismo cultural entre la cultura mapuche-huilliche y la expedición realizada por los jesuitas.

Palabras clave: cementerios tradicionales, rito religioso católico, archipiélago de Chiloé, historia colonial, jesuitas, pueblo mapuche-huilliche, paisaje cultural, Chile

ABSTRACT

The creation of space is not merely a matter of habitation; it responds to the full complexity and emotional depth of the human experience—encompassing pain, sorrow, and, above all, the mourning of death, the only certainty that accompanies life. Cemeteries—as the material embodiment of death and leave-taking—reflect the construction and perspective that each society assigns to memory and remembrance. In Chiloé specifically, death is linked to Catholic religious rites and shaped by a unique worldview born of the cultural syncretism between the Mapuche-Huilliche people and the Jesuit expeditions.

Keywords: Traditional cemeteries, catholic religious rites/Chiloé Archipelago, colonial history, jesuits, Mapuche-Huilliche people, cultural landscape, Chile

https://doi.org/10.22370/margenes.2026.19.31.6035

LUGARES DE LA MEMORIA

Desde cierto punto de vista antropológico-cultural, se puede afirmar que el ser humano es uno de los pocos animales que dan sepultura el cuerpo inerte de los suyos, y es posible traducir esta necesidad innata de conmemorar y recordar a los ancestros, como parte del trasfondo idiosincrático, gracias al cual, el ejercicio colectivo e individual actúa sobre la memoria, dando lugar a una identidad particular de cada pueblo.

Podemos abordar así, esta relación entre muerte y memoria como *el trabajo concreto, individual o colectivamente formado sobre el pasado,* donde: *La producción de lugares de recuerdo —es decir, el trabajo de la memoria— se revela como una forma de práctica cultural, pues está basada en la comunicación interpersonal.* (Fischer, 2021; 18). En definitiva, la memoria es comprendida como un depósito de la cultura, teniendo un carácter identitario, nombrando, no solo quien, ha muerto, sino que también de quienes viven, determinando que el cómo uno vive es como uno muere, ya que finalmente la identidad colectiva e individual subyace en quienes nos recuerdan.

Por otro lado, el historiador francés Pierre Nora (1998) entiende la memoria no solo como una situación etérea que ocurre de forma intelectual, sino que acuña el concepto de *"lugares de la memoria"*, en un serie de publicaciones de *"Lieux de mémoire"*, donde establece la distinción de historia y memoria señalando que el pasado no termina de desaparecer, sino que es algo que se practica en la vida cotidiana, donde Todo radica en la coherencia del ensamblaje, encaminada a hacer aparecer «la imagen en el cuadro», y en el arte de la ejecución, destinada a poner de relieve un espejo de la identidad, una lente de refracción, *un fragmento simbólico de un conjunto simbólico* (Nora, 2008; 113).

Nora afirma que no solo existen lugares en donde se hace el trabajo colectivo de la memoria, como lo pueden ser museos, bibliotecas y cementerios (Fischer, 2021), sino que también se habla de la ciudad en el conjunto de sus partes. Como afirma Bronislaw Baczko, toda ciudad es, entre otras cosas, una proyección de los imaginarios sociales sobre el espacio. Tanto público como privado *el lugar de memoria articula prácticas cotidianas y resignifica los lugares en pos de una nueva diferenciación territorial que le imprime al sitio una nueva carga simbólica dada por la definición de los sujetos sociales* (Fabri, 2010; 103).

Podríamos identificar que los lugares de la memoria más allá de unos programas establecidos, son parte de la vida diaria de los habitantes, sus experiencias colectivas e individuales, pasando a formar parte, además, de la identidad de las ciudades, pasando a ser parte del acervo de las generaciones futuras que heredan y asimilan.

ARCHIPIÉLAGO DE CHILOÉ: PAISAJE INSULAR Y MÍTICO

Chiloé tiene una riqueza cultural fuertemente condicionada por su condición insular, con una identidad territorializada, llamada por León (2007) *cultura bordemar,* haciendo énfasis en el escenario cultural en donde se habita, marcada por lluvias continuas, inesperados cambios de la dirección del viento, viéndose forzados a hacer del mar, su vía de comunicación y de recursos, constituyéndose como una cultura construida por la geografía y el aislamiento. Esto refuerza prácticas comunitarias, como la minga.



>> Figura 1. Paisaje del archipiélago de Chiloé, localidad de Puqueldón. Fuente: elaboración propia.

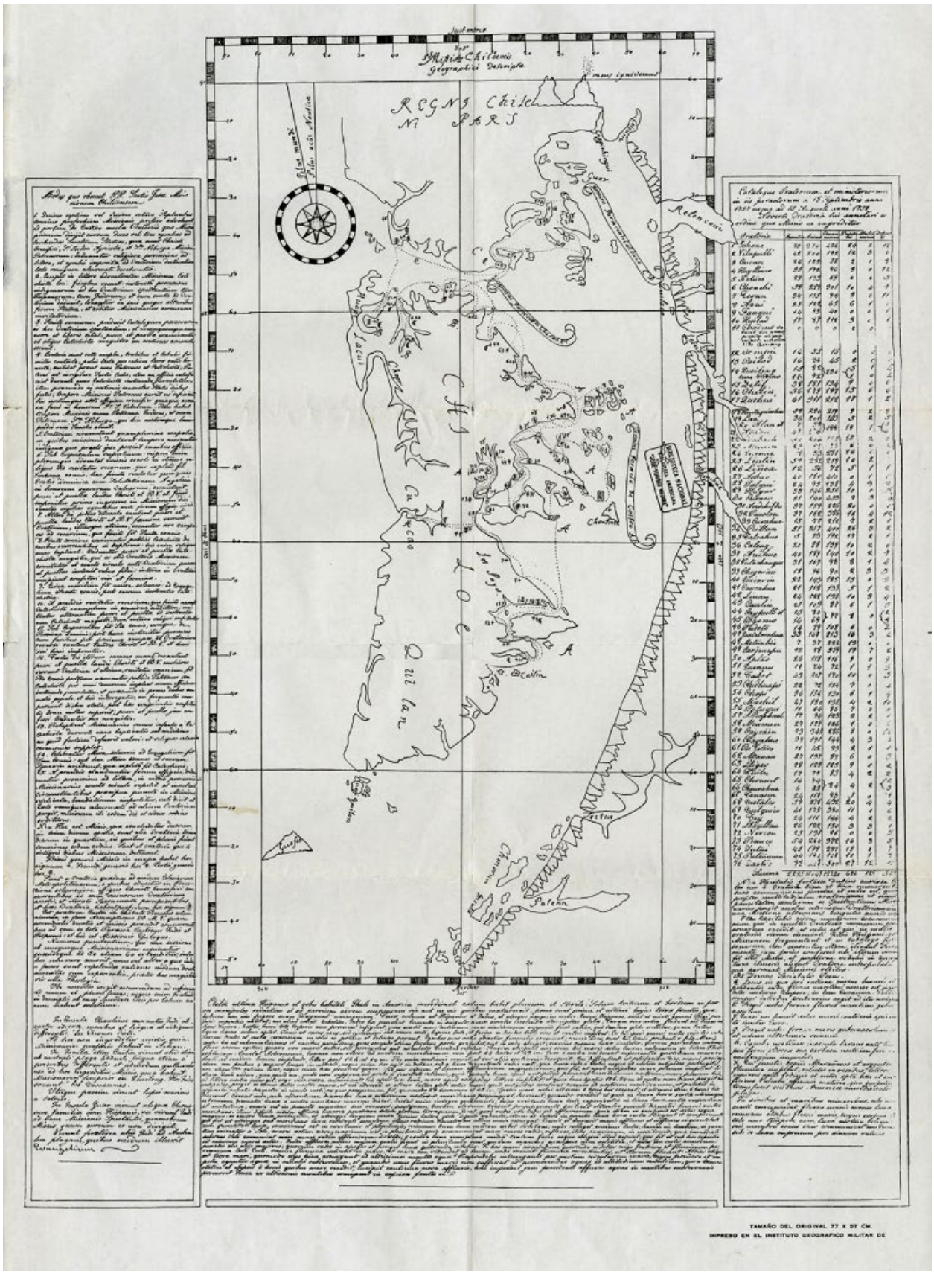
Los habitantes conviven en la inmensidad del paisaje insular, en donde *la caprichosa geografía de la Isla Grande se presenta para estimular la imaginación de los pobladores y visitantes. Bosques, verdes parajes y relieves montañosos son el escenario propicio para seres mitológicos que coexisten mentalmente con los lugareños desde hace siglos* (León, 2007).

Este paisaje infinito e inhóspito para los colonos, es también, un medio de características desafiantes para quienes viven y/o sobreviven en él, confluyendo así la mítica del nuevo mundo. Este paisaje, como lo denomina Slater (1984) "la selva fría", caracterizado por un tupido bosque de temperaturas bajas, atribuido por la condición de aislamiento, en donde particularmente en el mundo rural condiciona una cierta orientación adaptativa de la marginalidad y sincretismo, configurado parte de sus rasgos autóctonos. Por ser anterior al hombre, la naturaleza aparece como algo ya hecho, inamovible y divino, y su estructura como paradigma del modo-de-ser-en-el-mundo. La naturaleza es, al mismo tiempo, cifra de conocimientos por adquirir y modelo de comportamientos sociales. Todo está en la naturaleza y solo lo que está en la naturaleza es. De ahí que no exista la posibilidad de escaparse de ella, por cuanto vida, familia, clan, ritos, trabajos, memorias, proyectos, misterios y relaciones no son sino lecturas distintas que el huilliche hace de ese *libro sagrado que es la naturaleza* (Blume, 1985).

De esta manera, en el ya mencionado medio atmosférico se instaura el relato mítico. *La raíz fundamental del mito chilote es mapuche, pero fuertemente determinado por la ideología del cristianismo y las culturas occidentales* (Alvarez, 1998; 3), permeando la cotidianidad del chilote.

MEMORIA CHILOTA: INICIOS DE UNA NUEVA CULTURA

Un estilo de vida marcado por la triada hombre-tierra-mar, brinda, otorgó, según autores como Cooper (1988) características idiosincráticas a los primeros habitantes; los pueblos canoeros Veliches o Huilliches (en la zona norte del archipiélago) y los Payos, Chonos y Cuncos (habitando la zona sur). Ambos, siendo parte del mundo cultural mapuche mayor de la región. Estos pueblos, serían quienes establecieron las que serían, las futuras relaciones culturales con los hispanos, quienes, a su llegada en 1567, al mando de Martín Ruiz de Gamboa, bautizaron el archipiélago con el nombre de Provincia de la Nueva Galicia, empezándose a construir una nueva identidad cultural marcada por el sincretismo de estas dos culturas, originariamente, ajenas una a la otra.



>> Figura 2. Cartografia misiones circulares en Chiloé. 1762. Fuente Sala Médina. Biblioteca Nacional: En: Moreno, 2011. Recuperado en: https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22442011000200004&script=sci_arttext#n4

Si bien, la evangelización tuvo un gran éxito en América tomando en cuenta la cantidad de feligreses que existen hasta el día de hoy, particularmente en el archipiélago de Chiloé, fue de responsabilidad de la institución de las iglesias misioneras, en concreto los misioneros jesuitas quienes, en 1602, quienes, a través de las misiones circulares, las que se cumplirían este rol en el archipiélago. Como relata Alonso de Ovalle (1888) *la misión más trabajosa que aquí tiene los padres es la de los chonos, gente más apartada del comercio de los españoles, más cercana al Estrecho e inculta de cuantas hay en estas partes.* Pese a las adversidades geográficas, el sistema de misiones circulares logró aprender la lengua nativa, logrando establecer un sistema comunitario en la gestión misma de los sacramentos, así como la asimilación de la simbología católica y el establecimiento de poblados en conjunto con sus respectivas iglesias, los cuales revisitaban constantemente, siendo las misiones principales las del Colegio de Castro (1609), Quinchao (1743), Chonchi (1746) y Cailín (1764) (León, 2007).

A través de este sistema, los misioneros utilizaron una metodología diferente, logrando ser aceptados por los indígenas, que ya, hacia 1762, en conjunto con el gobernador de la época, establecieron 76 poblados en conjunto con sus iglesias.

> En las islas que tiene en contorno la principal de Chiloé, andan en continua misión los tres padres que asisten en esta residencia. Estos últimos años les ha facilitado mucho su misión el favor y ayuda que el gobernador de esta provincia les ha dado, mandando se levanten iglesias casi en todas las islas, que acudan los indios a oír la palabra de Dios a ellas: instruyese los adultos, baptizante muchos niños, confiesanse y reciben los sacramentos por mano de los de la Compañía, no habiendo otro que acuda a su desamparado espiritual. (Ovalle, 1646, Libro XXII, p. 315)

Las misiones circulares perduraron hasta 1767, cuando los jesuitas fueron expulsados de Chile, dejando a la mano de los franciscanos este rol, las que, lamentablemente no tuvieron mayor legado, ya que, con la independencia de Chile en 1810, fueron también, expulsados, quedando a manos del nuevo gobierno y administración entrante.

IMAGINARIO MORTUORIO HISPANO-MAPUCHE

La autora Ana Luisa Haindl (2013; 2024), interpreta a la muerte como un fenómeno colectivo, inevitable y sin distinción de estamento, edad o riqueza, que, en el desarrollo de occidente, se vincula a ciertas prácticas y cosmovisiones medievales, que a través de la cosmovisión y evolución hispana, llegarán a América, donde el impacto de los españoles por medio de la evangelización no solo se mide por la cantidad de nuevos creyentes y su influjo en las generaciones posteriores, sino también por la permanencia y la adaptabilidad por sobre la cultura que ya existía.

En Alemania y Centroeuropa, se desarrolló la llamada Danzas Macabras, que *"presentaban, de un modo teatral, diversas escenas en las que la Muerte personificada invitaba a bailar a los vivos, quienes muchas veces no quieren morir repentinamente"* (Handle, 2024: 121), generando una aproximación grotesca al problema de la muerte en general. De esta práctica cultural, según esta autora (Handle, 2024) se desarrolla ya desde el siglo XI a XIII, toda una estetización observable en la pintura iconográficas de iglesias y conventos, cantos y escritos literarios que, enmarcadas dentro de un estilo de lo grotesco, profundizan sobre esta temática religioso-existencial sobre fugacidad de la vida, la fugacidad de los placeres y vanidades humanas, le inevitabilidad de la muerte, y la lucha entre bien y mal por el alma humana, principalmente.

Esta herencia de una cosmovisión medieval se renueva con posterioridad al Concilio de Constanza (1414-1417), destacando ya un rol evangelizador-sacramental particular que, desde entonces: *No sólo se buscaba fortalecer la misión pastoral de la Iglesia, sino también destacar la importancia de la "Buena Muerte, para la salvación de las almas (90).* Según esta autora, en esa época, empezaron a surgir los llamados "Ars Moriendi", donde:

> Los Ars moriendi, o Manuales de la Buena Muerte, surgieron en el siglo XV como compendios de la tradición cristiana acerca de la muerte, acompañados de imágenes que ilustraban sus enseñanzas. Fomentaban una actitud valiente, pacífica y positiva ante la muerte. Ésta se presentaba como la última batalla del hombre por la salvación de su alma, enfrentando las tentaciones de los demonios, ayudado por las buenas inspiraciones ofrecidas por su ángel de la guarda. (90)

La herencia de la *Buena Muerte* creó la preocupación de no quedar excluido de la salvación; para evitarlo, se requería tener una *buena vida para alcanzar una buena muerte* también es destacada por autores como León (2007) como una influencia cultural decisiva en toda América, como en Chiloé donde se fueron estableciendo una serie de rituales para la salvación de las almas. Es el caso particular, por ejemplo, de los siete sacramentos: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, orden sacerdotal y matrimonio.

Como anteriormente se había mencionado, es por medio de los misioneros que se empezó a incorporar las primeras nociones de la religión católica. Como lo relata Alonso de Ovalle, se incorporó la santa trinidad, los rituales sobre el sacramento y, en definitiva, el desarrollo cotidiano de una vida basada en la religión. Bajo este marco es que lo colonos y posteriormente los chilotes comprenden la muerte.

Sobre las ideas de la muerte, en el mundo religioso cristiano-occidental aparece el término *Buena Muerte* en los *Ars moriendi* o *Manuales de la Buena Muerte* escritos por un dominico del Priorato de Constanza, impreso en 1456, que señala la lucha sobre el bien y el mal que recae sobre el moribundo aludiendo a la muerte con una noción más íntima, en donde la persona puede evitar el miedo y angustia sobre la muerte asumiéndola como la voluntad de Dios, dando un giro sobre lo que ya prevalecía. Esta noción de la Buena muerte, y su difusión en América.



Primera Tentación, dudar de la Fe



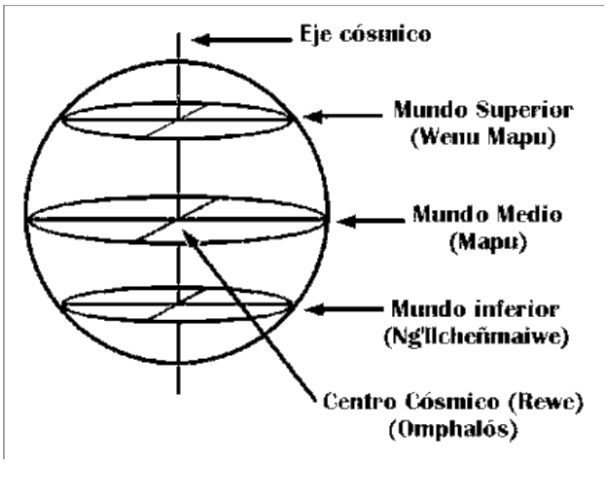
Buena Inspiración- morir en la Fe

>> Imágenes de Arte de Bien Morir y Breve Confesionario, Edición y estudio de Francisco Gago, Medio Maravedí, Barcelona, 1999. Basado en la versión española, publicada en Zaragoza hacia 1489 Fuente: Haindl (2013)

Cabe destacar la importancia de estos Manueles de la Buena muerte, en la labor evangelizadora, que se extiende hasta nuestros días, como señalan estudios recientes como los de Bonilla & Lecouvey (2022):



>> Figura 3. San Camilo de Lelis, grabado en relieve. José Guadalupe Posada. Siglo XIX. Fuente: Bonilla y Lecouvey (2022). En: https://journals.openedition.org/nuevomundo/89098?lang=en



>> Figura 4. Estructura del cosmos mapuche. Fuente: https://mapuche.info/wps_pdf/nawel1939.pdf

De este modo, la existencia de las almas y la preocupación de su preservación no era únicamente de interés europeo, sino que también eran de interés indígena. En nuestro caso particular, pueblos como los huilliches, pertenecientes a la cultura mapuche, se caracterizaban por la complejidad y estructuración de la religiosidad, algo muy particular en relación con otros grupos étnicos de las Américas. Autores cómo Foerster (1993) señalan incluso que los mapuches se relacionan en cuanto a que *su ser se liga hasta confundirse con lo sagrado.*

La materialización de lo sagrado decanta principalmente en la figura de la machi, quien, al tener contacto con los dioses, representa el *mundo relacionado con el cosmos y la naturaleza... que involucra tanto a los vivos como a los muertos (Rodriguez & Saavedra, 2011).* Esta manera de comprender el mundo de este pueblo implica abordar la vida y su cotidianidad, entendiendo que *la cosmovisión es el todo. Es la armonía. Es el equilibrio. Es el hombre, naturaleza y lo que ocurre (Mires, 1992).*

En esta comprensión de la muerte, ésta se entiende como un viaje realizado por el alma del difunto hacia la otra vida, desde el deceso de la persona hasta terminado el funeral, en donde el alma deberá traspasar el plano terrenal y ascender hacia el cosmos llegando al estado del bien, determinado así por Rodríguez & Saavedra. Este estado los mantiene en contacto con los antepasados y dioses, pero también el alma puede descender a la plataforma del mal, lo que comúnmente relacionamos con el infierno.

Esta comprensión de una relación vertical del cosmos, hace que el difunto obtenga una nueva vida *postmortem*, venerando a las almas o también llamadas sombras, siendo responsable la ya mencionada machi, quien es a lo único que temen las almas, reflejando el terror que tiene al alma del muerto cuando abandona definitivamente el cuerpo, se siente desuda, tiene frío y no puede tener mujer. Para poder volver a la vida terrestre, procura robar el alma de su pariente, la esconde en el momento y entra en el cuerpo abandonado. Este es el origen de todas las enfermedades y de la muerte.

La preocupación, la identificación del alma y, por, sobre todo, la existencia de una vida posterior a la muerte, es el punto de inflexión de ambas culturas, es donde empieza a ser posible la integración de una cultura con la otra, logrando penetrar en el diario vivir del chilote determinando sus interacciones individuales y colectivas y todo lo que le rodea.

CEMENTERIOS CHILOTES: CONTRUCCIÓN Y EVOLUCIÓN DEL CAMPOSANTO

La construcción de la muerte y, por lo tanto, de los cementerios, es la memoria de la identidad de cada cultura, por lo que podemos hablar de distintas formas de recordar y, a su vez, de conmemorar y venerar la partida de una persona.

Los cementerios en Chiloé se remontan al periodo prehispánico. Los chonos realizaban sepulturas pocos elaboradas, según describe John Byron, y los cuerpos se encontraban en posición fetal. Otra óptica que nos puede acercar es la recreación de las tumbas en el Museo Municipal de Castro, en donde se observa la totalidad del cuerpo, a excepción de la cabeza. El ataúd, de madera nativa, logra interpretar y remembrar las tumbas propias un pueblo canoero (León, 20.)

Además de los chonos, otro pueblo que integra el cementerio chilote, son los Vilches y los Huilliches. En los sitios fúnebres mapuches, denominados *eltún*, es en donde se relacionan la vida y la muerte, generando espacio en donde *más que un pedazo de suelo, son espacios que tiene sus propias fuerzas -Gnen-. En la tierra, ríos, esteros, bosques, animales y personas, se interrelacionan entre sí y permiten alcanzar un equilibrio* (Millahueique, 2021; p. 102). La cosmovisión determina el emplazamiento del cuerpo y del cementerio. Este autor, identifica tres elementos principales: visión y espectacularidad paisajística, cercanía al bosque y presencia del agua, en forma de vertiente, estero o riachuelo.

La reunión de estos elementos en torno al *eltún*, condiciona la relación que se tiene con las fuerzas de la naturaleza. Millahueique (2021) explica que la orientación de los cementerios es, generalmente, hacia la salida del sol, el *puel mapu* (tierra del este). El agua siendo la fuerza viva que contiene el *fin-fin* (rumor de las aguas), indicando hacia donde está el *lafken mapu* (tierra del mar), lugar en donde el espíritu de los difuntos se embarca hacia la otra tierra. Además, la cercanía al bosque *permite alimentar a los espíritus para que estos emprendan el viaje (102).*

Además del emplazamiento y la orientación, existen elementos simbólicos propios de la cultura mapuche, como el objeto escultórico totémico llamado *chemamull*, cuyo significado es "*gente de madera*", aunque suele traducirse igualmente como "hombre de madera" (Saavedra y Salas; 42). La forma de esta escultura se asemeja a la figura humana, puede contar o no con las extremidades inferiores, pero el torso y la cabeza siempre estarán. Talladas principalmente en roble o laurel, estas esculturas establecen un vínculo ancestral con los antepasados, buscando así la expresión del *kupalme y el tuwun*, lo que los mapuches denominan al linaje, el cual se entrelaza con *el territorio que le vio nacer y al cual se adscribe en términos de su identidad territorial* (Saavedra & Salas, 2019). Es la representación *postmortem* de los ancianos *kimches, lonkos* y autoridades tradicionales, como lo pueden ser las machis, *guillatufes* o *weupifes.*



>> Figura 5. Tumba de indígena chono. Museo Municipal de Castro. ***Fuente: León (2007)*** **en:** ***https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=3nJFieYUSz4C&oi=fnd&pg=PA11&dq=cultura+de+la+muerte+en+chiloe&ots=n1DVp2MTDz&sig=EPzxgxuvckBsgRfuMCH0fw1IWPo#v=onepage&q&f=true***



>> Figura: Hombre de Madera. Colección Museo Precolombina. Santiago. Chile Fuente: Elaboración propia.

El levantamiento de estos espacios mortuorios indígenas fue mutando, adaptándose a los nuevos dogmas impuestos por el dominio español y reemplazando los tótems con cruces, lo que origina el cementerio chilote.



>> Figura 7. Cementerio de Detif. Fuente: Elaboración propia.

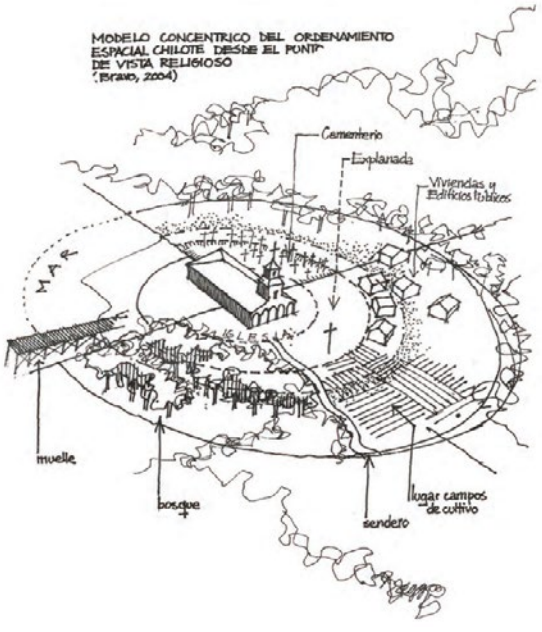
Es importante señalar que el cementerio chilote, en la medida que se fue integrando con la consmovisión católica, fue dando nacimiento a una consmovisión unificada, donde la iglesia, adquiere un centro organizador del espacio y territorio, físico cultural y simbólico, como lo plantean autores como Villanueva, Bravo y Quilidran (2012), para quienes, tras estos años de sincretismo e integración se produce:

> El poderoso maridaje entre la arquitectura y su entorno -el templo con su espacio libre asociado-, (que) resulta tan gravitante como la armonía de las fachadas de la iglesia, la calidad de su espacio interior, el detalle de su ornamentación o el tratamiento de los pavimentos exteriores. La función de la iglesia y su atrio -pasiva o activa, según se manifiesten júbilos o dolores- tiene el extraño poder de afectar el conjunto, suscitando en el feligrés sentimientos de alegría o de tristeza (17)

Por último, en la evolución histórica de esta integración de cosmovisiones, y pese a las restricciones y cambio impuestos por la organización del Estado Chileno, que buscó separar y prohibir, el cementerio dentro de las dependencias de la iglesia. Es importante, señalar, que alrededor de 1836, se iniciaron las construcciones de los cementerios en Chiloé, prohibiendo el entierro intramuros, gatillado por la creciente separación entre Iglesia y el Estado chileno. Se determinó, por ejemplo, como señala León (2007) que:

> los panteones de las iglesias parroquiales como los que hubiere en las capillas o pueblos pequeños de distrito parroquial, tengan suficiente capacidad; y que el cercado que cierra el recinto sea de poste o madrinas bien unidas y de proporcionadas alturas; y que se coloque en medio del panteón una cruz de cuatro o cinco varas, sobre una peña de piedras, y la puerta de él sea segura y se mantenga cerrada, guardando el párroco la llave, y en otros pueblos del territorio parroquial, la persona de confianza a quien hiciere este cargo (León, 2007).

Todo esto, ha influido en la evolución del cementerio chilote, hasta nuestros días, proceso histórico, del cual, sinópticamente, se ha querido abordar en este texto.



>> Figura 8. Modelo concéntrico del ordenamiento espacial chilote desde el punto de vista religioso. Fuente: Villanueva, Bravo & Quilodrán (2012). En: https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/179551

CONCLUSIONES

El análisis desarrollado permite comprender los cementerios chilotes como espacios cuya significación trasciende su función mortuoria, constituyéndose en dispositivos territoriales de memoria e identidad. Su configuración no responde exclusivamente a la necesidad de disponer los cuerpos, sino que materializa una determinada comprensión de la vida, la muerte y la relación del ser humano con su entorno. Desde esta perspectiva, el cementerio se presenta como una construcción cultural en la que convergen temporalidades, creencias y formas de habitar que han configurado, históricamente, la identidad del archipiélago de Chiloé.

La particularidad de estos espacios radica, en gran medida, en la estrecha relación que establecen con el paisaje insular. La condición geográfica de Chiloé no constituye un contexto pasivo para el desarrollo de sus prácticas culturales, sino un componente activo en su construcción. El mar, los bosques, los cursos de agua y la topografía participan tanto de la experiencia cotidiana como de las concepciones asociadas a la muerte y al tránsito de las almas. En este sentido, el emplazamiento de los espacios funerarios evidencia una comprensión del territorio donde naturaleza y cultura no operan como categorías independientes, sino como dimensiones interrelacionadas de una misma cosmovisión.

Esta condición permite cuestionar aquellas aproximaciones al patrimonio que tienden a reducir su valor a la conservación de objetos, edificaciones o elementos materiales aislados. En el caso chilote, el valor patrimonial se encuentra, precisamente, en la relación entre espacio, paisaje, memoria y prácticas culturales. El cementerio adquiere significado en tanto forma parte de un sistema territorial más amplio, construido por generaciones mediante experiencias colectivas, rituales y vínculos con el entorno. Por ello, su dimensión patrimonial no puede ser comprendida únicamente desde sus características formales, sino desde las relaciones culturales que le otorgan sentido.

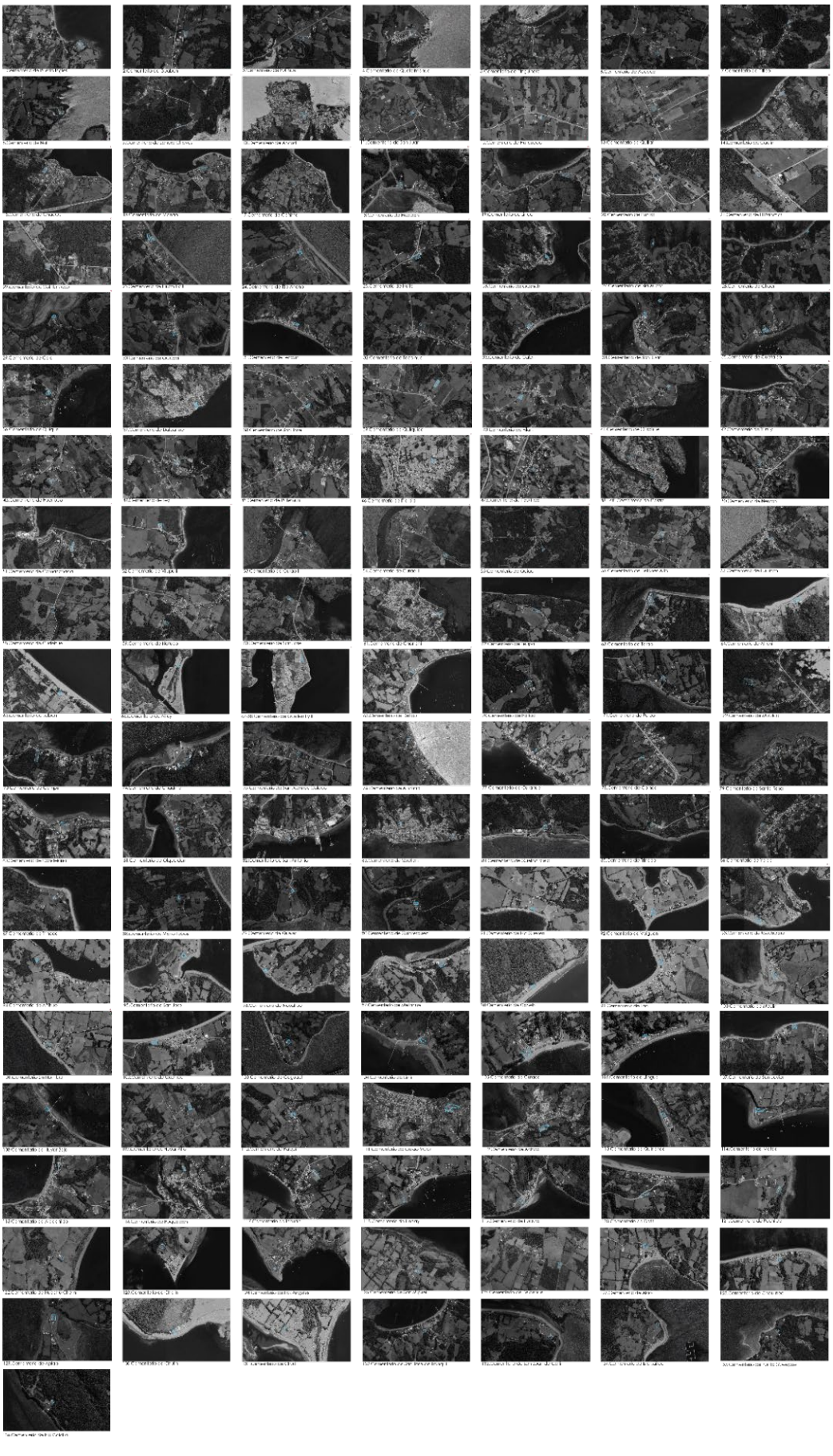
Del mismo modo, la conformación histórica de estos espacios evidencia que la identidad chilota no corresponde a una construcción homogénea ni estática. El encuentro entre las culturas indígenas y la tradición cristiana introducida durante el proceso de evangelización produjo un proceso de sincretismo, mediante el cual distintas concepciones sobre la vida, la muerte y lo sagrado fueron incorporándose y resignificándose. La transformación de las prácticas funerarias y de los elementos simbólicos asociados a ellas da cuenta de este proceso, configurando una expresión cultural propia que no puede ser comprendida desde una única tradición.

En este marco, los cementerios chilotes pueden ser interpretados como paisajes culturales, entendiendo que su valor emerge de la interacción prolongada entre una comunidad y el territorio que habita. Su existencia conserva no solo la memoria de quienes han fallecido, sino también las formas mediante las cuales las comunidades han construido y transmitido sus propios sistemas de significación. Así, el espacio funerario se transforma en un registro territorial de la cultura: una expresión donde las creencias, la historia, la naturaleza y las prácticas sociales permanecen inscritas simultáneamente.

Desde una perspectiva patrimonial, además, esta condición plantea un desafío relevante: conservar no significa únicamente mantener la materialidad del cementerio, sino resguardar las relaciones culturales que permiten que dicho espacio continúe siendo significativo para la comunidad. La pérdida o transformación de estas relaciones supondría una disminución de su valor patrimonial, incluso cuando sus componentes físicos permanecieran aparentemente intactos. Por esta razón, cualquier aproximación orientada a su valoración y preservación debiera considerar sus dimensiones materiales, simbólicas, sociales y paisajísticas.

En definitiva, los cementerios chilotes constituyen una expresión particularmente significativa del patrimonio cultural del archipiélago, precisamente porque permiten reconocer la manera en que una comunidad ha construido su identidad a partir de la interacción entre memoria, territorio y paisaje. Su valor reside en la capacidad de revelar una forma particular de comprender la existencia, donde la muerte no representa una ruptura absoluta con la vida ni con el territorio, sino parte de un sistema de relaciones que vincula a los vivos, los antepasados y la naturaleza.

En este sentido, los cementerios no deben ser entendidos como espacios aislados dentro del paisaje chilote, sino como parte de un patrimonio territorial más amplio, cuya conservación resulta fundamental para mantener la continuidad de una identidad cultural construida históricamente entre el mar, la tierra y la memoria.



>> Figura 2. Registro aéreo de los 136 cementerios tradicinales existentes en el archipielago.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, R. C. (1998). *El libro de las mitologías: historias, leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral.* Punta Arenas: Atelí.

Villanueva, Antonio Sahady; Bravo Sánchez, José & Quilodrán Rubio, Carolina (2012). El espacio religioso Chilote: Síntesis patrimonial de tiempo, territorio y festividad. En: [AS] Arquitecturas del Sur, 2012, Nº 41, p. 16-29 En: https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/179551

Blume, J. (1985). Cultura mítica de Chiloé. *Departamento de Estetica de la U. Catolica de Chile.*

Bonilla, Helia & Marie Lecouvey (2022). *La pervivencia del ars moriendi* y los *exempla* medievales en el grabador decimonónico José Guadalupe Posada. En revista New World, New Worlds https://doi.org/10.4000/nuevomundo.89098

Fabri, S. (2010). Reflexionar sobre los lugares de la memoria: Los emplazamientos de la memoria como marcas territoriales. 101-118. En: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4745/pr.4745.pdfGMH2011

Fischer, N. (2021). Los cementerios en Europa como lugares de recuerdo y paisajes de la memoria. En: REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA 28 . 2021 . PP. 17-30 Doi: https://dx.doi.org/10.6018/rmu.465251

Foerster, R. (1993). *Introduccion a la religiosidad mapuche.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Haindl, A. (2013). Ars bene moriendi: el Arte de la Buena Muerte. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, págs. 89-108. En: https://revistas.ugm.cl/index.php/rcem/article/view/192

Latcham, R. (1915). *Costumbres mortuorias de los indios en Chile y otras partes de América.* Santiago - Valparaíso: Soc. Imprenta-Litografía «Barcelona».

León, M. A. (2007). *La cultura de la muerte en Chiloé.* Santiago: RIL editores.

Millahueique, C. (2021). Comentarios sobre patrimonio cultural: Una aproximación al patrimonio indígena. *Revista LIDER*, págs. 98-103.

Mires, F. (1992). *El discurso de la indianidad*. Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Moreno, Rodrigo (2011) El Archipiélago de Chiloé y los Jesuitas:el espacio geográfico para una misión en los siglos XVII y XVIII. En: Magallania vol.39 no.2 (pp. 47 - 55). Recuperado en: http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442011000200004

Nora, P. (2008). *Lieux de Mémoire*. Montevideo: Editorial Trilce.

Ovalle, A. d. (1888). *Colección de Historiadores de Chile y de Documentos Relativos a la Historia Nacional. Tomo XIII.* Santiago: Imprenta Ercilla. En: https://books.google.cl/books?id=O1tbAAAAcAAJ&pg=PA315&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false

Rodríguez, C., & Saavedra, A. (volumen XI, N°2 de 2011). Cosmovision mapuche y manifestaciones funerarias. *Si Somos Americanos: Revista Estudios Transfronterizos*, págs. 13-38.

Slater, Fernando (1984). Cultura y creencia en Chiloé. Aisthesis: Revista chilena de investigaciones estéticas; Nº.17, 1984, págs. 21-34

Saavedra, J., & Salas, E. (Febrero de 2019). El Chemamull: Tradicion sagrada, perviviencia y simbolo de resistencia cultural mapuche. *Cuaderno de Historia del Arte,* págs. 33-103. En: https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cuadernoshistoarte/article/download/2367/1739/6012