

01-04

Revista Escrituras Americanas.

{DOSSIER}

ARCHIVOS, ESCRITURA Y POLÍTICA

07-08

Presentación.

09-24

Archivos, diplomacia e historiografía en el siglo XIX. Apuntes sobre el caso chileno.

Andrés Estefane.

25-36

La hoja sanitaria de la IWW: archivos sobre la medicalización de la fuerza de trabajo en Chile.

Nicolás Fuster S. y Pedro Moscoso-Flores.

37-44

O fundo falso do diário: Osman Lins e o mal de arquivo literário.

Cristiano Moreira.

45-54

El archivo, el talismán, el carisma: Manuel Aburto y el archivo mapuche.

André Menard.

53-62

Consideraciones acerca de las fuentes escritas que describen teatralidades coloniales de la zona andina.

María Delia Martínez.

63-80

Disgrafías del poeta: los dibujos de Jaime Saenz.

Marcelo Villena.

81-89

Tal vez. De las guerras — del Pacífico.

Andrés Ajens.

{DOSSIER}

LOS RÉGIMENES DE CAUTIVERIO

93-102

Presentación.

Rodrigo Naranjo.

103-134

Las cargas carismáticas del cautiverio mapuche: la machi alemana-mapuche y su mitohistoria para aniquilar a la historia dominante chilena.

Ana Mariella Bacigalupo

135-160

Crueldad, cautiverio, memoria. Para una escenificación de la experiencia carcelaria.

Álvaro Garreaud

161-208

Rapa Nui: la lepra y sus derivados (estado de excepción, cárcel...).

Rolf Foerster y Sonia Montecino

209-243

Escribiendo la cultura en negro. Gramatología de la sociedad civil y la esclavitud.

Ronald A. T. Judy. {traducción de Rodrigo Naranjo}

{YAPA}

BILBAO EN LA REVISTA DEL PARANÁ

247-254

El desterrado y Estudios filológicos.

Álvaro García Sn. M.

255-259

Estudios filológicos

Francisco Bilbao [1861]

260-264

El desterrado

Francisco Bilbao [1861]

265-267

Francisco Bilbao

José Antonio Torres

01



{ *escrituras americanas* }

PIEA, Programa de Indagaciones en Escrituras Americanas

{ *escrituras americanas* }
PIEA, Programa de Indagaciones en Escrituras Americanas

REVISTA EA

EA es una revista del *Programa de Indagaciones en Escrituras Americanas*, iniciativa del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE). Esta edición ha contado con el apoyo del Fondo Editorial de la UMCE y del proyecto MECESUP UMC1101.

Careciendo de un propósito fundamental, EA apuesta por una interrogación de los fundamentos del discurso americano o americanista, en sus muy diversas variantes (latinoamericanismo, iberoamericanismo, indoamericanismo, angloamericanismo, etc.), en una apertura tan disciplinaria como indisciplinaria. El concepto de escritura en juego no siendo propiamente un concepto, le hace señas al juego de la marca en cualquier experiencia de "soporte", incluyendo por tanto lo que habitualmente se denomina "visualidad", "litografía", "textilería", etc., aparte de los modos más comúnmente considerados como escritura.

La revista abre campo a estudios originales en filosofía, antropología, etnohistoria, sociología y literatura, favoreciendo asimismo el espacio para traducciones que contribuyan a los debates de las humanidades y las ciencias sociales, proveyendo materiales de trabajo, estados de avance y elaboraciones innovadoras para lectores especializados y no especializados. Organizada por dossiers monográficos más que por números misceláneos, ofrece por vía impresa y digital la puesta en común de estados de avance en investigación, ensayo y creación.



COMITÉ EDITORIAL

Claudio Ibarra,
Willy Thayer,
Rodrigo Naranjo,
André Menard,
Andrés Ajens.

CONSEJO EDITORIAL

Diether Flores,
UPEA, El Alto
Julio Ramos,
U. of California, Berkeley / U.
Andina SB, Quito
Diamela Eltit,
UTEM, Santiago
Elizabeth Collinwood-Selby,
UMCE, Santiago
Ronald A. T. Judy,
U. Pittsburgh, Pittsburgh
Marcelo Villena,
UMSA, La Paz

Jorge Pavez,
UCN, San Pedro de Atacama

Jean Godefroy Bidima,
U. of Tulane, New Orleans

Bruno Fernández,
LDC, París

Cristiano Moreiras,
UFSC, Navegantes

Julio Vezub,
Cenpat, Pto. Madryn

Nicolás Fuster,
UMCE, Santiago

Rolf Foester,
U. de Chile, Santiago

Jaime Donoso,
U. Arcis, Santiago

Lilith Kraushaar,
UCN, San Pedro de Atacama

Puba Abaroa,
UTFC, Potosí

José Luis Villacañas,
U. Complutense, Madrid

João Pacheco de Oliveira,
UFRJ, Río de Janeiro

REVISIÓN DE TEXTOS

Emma Villazón Richter

DISEÑO / DIAGRAMACIÓN

Vanessa Naranjo

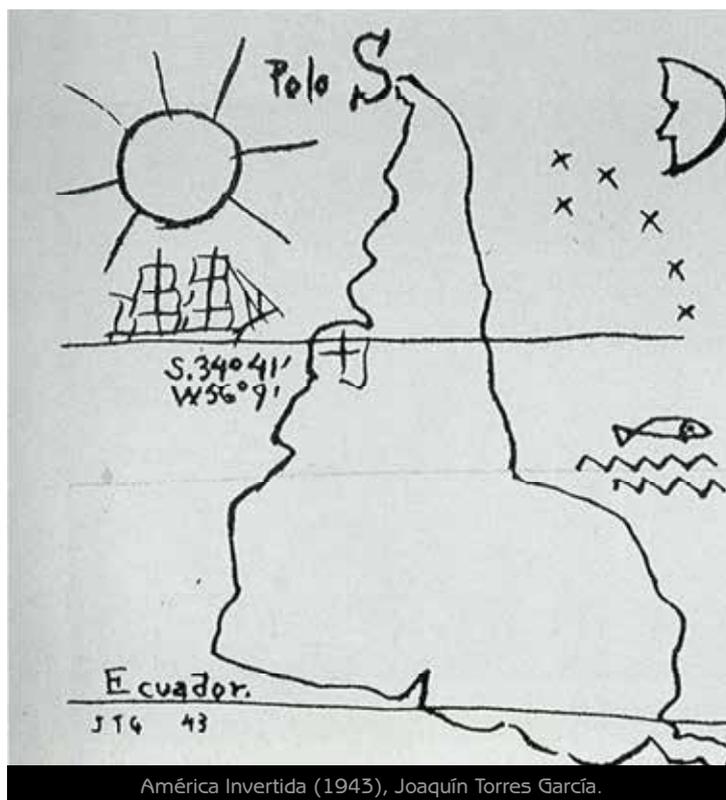
DIRECCIÓN Y CONTACTOS

Departamento de Filosofía,
Universidad Metropolitana de
Ciencias de la Educación, José
Pedro Alessandri 774, Ñuñoa,
Santiago, Chile.

Teléfono:
(562) 2412467.

Correo electrónico:
revistaea@escriturasamericanas.cl





■ ■ NORMAS DE PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS, DOCUMENTOS Y RESEÑAS DE LA REVISTA

NORMAS GENERALES

Los artículos que se envíen deberán reunir las siguientes condiciones:

1. Deberán tener el carácter de inéditos, y no estar en proceso de evaluación o publicación en otra revista.
2. Se publicarán artículos de investigación, ediciones críticas de textos significativos y reseñas de libros.
3. La extensión no debe ser superior a 14.000 palabras, incluyendo anexos, bibliografía y notas.
4. Debe enviarse el original al correo electrónico del Programa de Indagaciones en Escrituras Americanas (mail: escriturasamericanas@gmail.com)

■ ■ ESTRUCTURA DE LOS ARTÍCULOS

1. Encabezamiento, en el que figurará primero el título del artículo, debajo el nombre del autor, profesión o filiación institucional, si se desea, el mail del autor.
2. Resumen de 1.000 caracteres y 5 palabras claves.

3. Traducción al inglés del resumen y de las palabras claves.

4. Cuerpo del artículo:

a. El artículo podrá contener apartados y sub-apartados. Los apartados generales pueden ser numerados. Los subapartados se distinguirán únicamente con subtítulos en negritas. No introducir formas especiales de párrafo, sangrado, márgenes, interrupción de párrafos, etc. Entre párrafo y párrafo no se debe incluir un espacio en blanco, aunque sí entre apartados y subapartados. Cada párrafo debe iniciarse con un tabulador simple.

b. Para destacar palabras o textos, utilizar siempre cursivas y/o entrecomillados. Nunca negritas, mayúsculas, versales, etc.

c. Las notas deben ir a pie de página (nunca al final). Los autores se abstendrán de introducir cualquier código de formato.

d. Las referencias bibliográficas deben ir a pie de página y según el siguiente formato:

Para artículo de revista:

Salomon, Frank, "Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos". *Chungará* n° 12, 1984, p. 81-197.

Para libro:

Lienhard, Maurice. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas, 1990, p. 20.

Para sección o capítulo de libro:

Devés, Eduardo y Salas, Ricardo. "La filosofía en Chile (1973-1990)". Devés, E., Pinedo, J y Sagredo, R. (comp.). *El pensamiento chileno en el siglo XX*. México: FCE, 1999, pp.199-211.

Ossio, Juan Manuel, "El otro en la cosmología andina", en Gutiérrez, León Portilla, Gossen y Klor de Alva (eds.) *De palabra y obra en el nuevo mundo*. México: Siglo XXI, vol. 2, 1992, p. 200.

Para documento electrónico:

Fernández Nadal, Estela. "Memoria, identidad, poder. Francisco Bilbao y las filosofías de la historia de los vencedores".

En: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30531213>. [Noviembre 2009]. (Esta última es la fecha de acceso a la página).

e. Si la referencia corresponde en forma seguida a la misma obra o en forma seguida a la misma cita, se debe colocar el nombre del autor, seguido del título del libro o del artículo (si fuera muy largo, se colocará sólo el inicio del título seguido de tres puntos), seguido del número de página. Por ejemplo:

Lienhard, Maurice. *La voz y su huella...*, p. 20

Salomon, Frank. "Crónica de lo imposible...", p. 81.

5. Referencias bibliográficas

Todas las referencias bibliográficas deben presentarse en una sección especial al final del texto, estar listadas y ordenarse alfabéticamente por autor.



{DOSSIER}
ARCHIVOS, ESCRITURA Y POLÍTICA.



ARCHIVO, POLÍTICA Y ESCRITURAS. A manera de introducción.

Entre el 29 y 30 de noviembre de 2011 se efectuó en el Campus Macul de la UMCE y en la Facultad de Ciencias Sociales de la U. de Chile, el coloquio internacional Archivo, política y escritura, que congregó a una veintena de participantes provenientes de distintas instituciones y países.

El coloquio buscó explorar las dimensiones políticas del archivo y de la operación archivante así como las derivas de las escrituras fuera de archivo, si hay tal.



Archive - The lost analog archive of everything. Una instalación de 2000 cajas con rótulos únicos, video y performances (Ward Shelley y Douglas Paulson, 2004).

Los ámbitos temáticos que desorganizaron la coloquial discusión fueron al cabo cuatro: Terrorismo de estado, guerra y archivo; Obra, imagen, archivo; Archivos médico-criminológicos; y Archivos antes y después de la letra.

El presente dossier reúne algunas de las exposiciones de dicho coloquio así como otros aportes sobre la cuestión que nos fueran enviados con posterioridad.



Archivos, diplomacia e historiografía en el siglo XIX. Apuntes sobre el caso chileno

Andrés Estefane¹

RESUMEN

Durante la segunda mitad del siglo XIX el Estado chileno patrocinó reiteradas visitas a archivos europeos con el fin de identificar y transcribir documentos oficiales del período colonial. El objetivo inmediato era configurar un archivo diplomático que permitiera responder a las reclamaciones territoriales presentadas por repúblicas vecinas. Los comisionados forjaron así una colección documental que reflejó con exactitud la coyuntura diplomática enfrentada por la república. Sin embargo, las consecuencias de estas misiones fueron más allá de las disputas territoriales inmediatas. Al recopilar este tipo de material, dichos enviados sentaron las bases de los primeros esfuerzos sistemáticos por estudiar el pasado colonial, toda vez que su trabajo ofreció a los historiadores chilenos del siglo XIX un valioso arsenal de referencias que determinó tanto el contenido como los fundamentos epistemológicos de sus trabajos. En consecuencia, aquellas piezas coloniales originalmente empleadas para defender las “fronteras del estado” operaron también como insumos críticos en el desarrollo de una historiografía nacional que comenzó a interpretar el período colonial como reflejo del presente. Analizando la circulación y los usos republicanos del conocimiento legal y científico del período colonial, este ensayo explora las intersecciones entre archivos, diplomacia e historiografía en la transición desde un orden colonial a uno republicano.

Palabras clave: archivos, diplomacia, historiografía, territorialidad, *uti possidetis juris*

SUMMARY

During the second half of the nineteenth century the Chilean state sponsored several missions to European archives to identify and transcribe official records from the colonial period. The immediate objective was to create a diplomatic archive that enables the authorities to respond to the territorial claims presented by neighboring states. Thus, the commissioners created a documental collection that exactly reflected the diplomatic conjuncture faced by the republic. But the outcomes of these diplomatic missions went beyond the immediate territorial disputes. By collecting this type of references, the envoys also laid the bases for the first systematic efforts to study the colonial past, offering nineteenth-century Chilean historians a valuable arsenal of references that determined both the content and the epistemological foundations of their works. As a result, those colonial pieces initially employed to defend the “frontiers of the state” were also critical inputs for the development of a national historiography that started to interpret the colonial period as a reflection of the present. Analyzing the circulation and republican uses of colonial legal and scientific knowledge, this paper explores the intersections among archives, diplomacy, and historiography in the transition from a colonial order to a national one.

Key words: archives, diplomacy, historiography, territoriality, uti possidetis juris

¹ Centro de Estudios de Historia Política. Universidad Adolfo Ibáñez. Correo: andres.estefane@uai.cl.

■ ■ INTRODUCCIÓN

Cuando los Estados latinoamericanos confirieron estatus legal al orden geopolítico sancionado por el Imperio Español en sus intentos por estabilizar el mapa poscolonial, heredaron una serie de conflictos territoriales que, en el marco de las coordenadas republicanas, adquirirán un valor político distinto. Las inconsistencias e imprecisiones en la división administrativa del Imperio, que determinaron parte importante del dinamismo de su política interna, fueron desde ese momento redefinidas y evaluadas de acuerdo a los protocolos del derecho internacional y sus complejas maquinarias de argumentación. Es por eso que durante la segunda mitad del siglo XIX varios países latinoamericanos organizaron comisiones de investigación con el fin de identificar y transcribir documentos que pudiesen ser útiles en la resolución de sus crecientes controversias diplomáticas. Funcionarios de gobierno, historiadores e intelectuales visitaron decenas de archivos públicos y privados en Europa y Latinoamérica en busca de antecedentes históricos que sostuvieran los reclamos y defensas territoriales de sus respectivas cancillerías. Así, las disputas diplomáticas fueron dando paso a intensos debates historiográficos, y la diplomacia, volcada a la producción y defensa de memorias históricas, se comprometió de manera militante con el establecimiento de representaciones fijas del pasado territorial de cada nación.

Si bien en un inicio estas tareas se acometieron recurriendo a las fuentes conservadas en archivos locales, pronto quedó al descubierto que esas referencias no serían suficientes para construir defensas consistentes o celebrar debates resolutivos. Se hacía necesario visitar los archivos de la antigua metrópolis y sus pares imperiales. Sintomáticamente, los legados del período colonial — particularmente las brechas en la geopolítica de producción y conservación de conocimiento— estaban ahora determinando la capacidad de estas repúblicas para lidiar materialmente con el pasado.

Lo más notorio de este proceso es que al actualizar los vínculos entre diplomacia y discurso historiográfico, estas controversias vinieron a reforzar el papel crítico del archivo en la construcción de discursos territoriales y en la transformación de la economía regional de circulación de conocimiento.

Remitiéndose al caso de Chile, este ensayo explora los puntos de intersección entre archivo, diplomacia e historiografía en el siglo XIX latinoamericano estudiando tres problemas interconectados: a) la relación entre sistemas políticos y definiciones legales de territorialidad; b) los vínculos entre historiografía y diplomacia; y c) las transformaciones en la economía de producción y conservación de conocimiento durante el período republicano. El texto parte con un recorrido por los diversos problemas que coinciden en esta encrucijada: expediciones científicas del siglo XVIII, controversias territoriales decimonónicas y la construcción de archivos republicanos son algunos de los temas a discutir. Tomando en consideración estos cruces, prosigue con el estudio de las misiones diplomáticas organizadas por el Estado de Chile para recopilar documentos coloniales conservados en archivos europeos. Sin perder de vista estas iniciativas, la última sección explora la afinidad política entre diplomacia e historiografía mediante los casos de algunos intelectuales chilenos que, tras haber recorrido Europa recopilando documentos, se abocaron a defender el discurso territorial del Estado chileno y a desarrollar las primeras aproximaciones historiográficas al pasado colonial.

■ HERENCIAS GEOPOLÍTICAS

Durante la segunda mitad del siglo XIX varios Estados latinoamericanos prepararon y financiaron visitas a archivos europeos con el fin de identificar y transcribir documentos oficiales del período colonial. El objetivo inmediato de estas operaciones, acometidas con urgencia, era la configuración de archivos diplomáticos que permitieran impugnar los reclamos territoriales presentados por repúblicas vecinas.² Los respectivos procesos de consolidación nacional, el descubrimiento de nuevos recursos naturales y las transformaciones en los equilibrios de poder al interior del continente habían comenzado a desafiar seriamente la lógica imperial del orden geopolítico sancionado por la doctrina del *uti possidetis juris*. De acuerdo a este antiguo principio de derecho internacional, cuyas raíces se remontan al Imperio Romano, un estado soberano emergente debía mantener la mismas fronteras que poseía antes de obtener su independencia formal. Si bien esta doctrina fue originalmente aplicada en Latinoamérica para impedir la acción de potencias extranjeras interesadas en tomar posesión de aquellos territorios que permanecían en un estatus jurisdiccional indeterminado (algo usual en las fronteras administrativas del Imperio Español), pronto quedó claro que el principal desafío no vendría desde el exterior.³ Las imprecisiones territoriales-administrativas heredadas del período colonial (oportunamente explotadas por elites nacionales interesadas en expandir las fronteras de sus negocios mediante la expansión de las fronteras de sus naciones) vinieron así a marcar el tono de las crecientes tensiones entre repúblicas cada vez más renuentes a postergar sus intereses inmediatos en pos de un imaginario continental culturalmente simbólico, pero políticamente estéril. Ni el recuerdo de la lucha conjunta contra la dominación colonial ni las afinidades culturales derivadas de un mitologizado pasado común fueron suficientes para neutralizar las fuerzas del nacionalismo al interior del continente.⁴ La estricta correspondencia entre el orden espacial del Imperio Español y la integridad territorial republicana confirió al discurso historiográfico un papel político clave. Como el eje de estos conflictos giró en torno a la idea de territorio como propiedad legal fundada en pruebas históricas, el problema del estatus

- 2 La mejor forma de calibrar la dimensión continental de este proceso es revisar los reportes publicados por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia durante la década de 1950. Bajo el título “Misiones Americanas en los Archivos Europeos”, esta colección —planificada durante la cuarta asamblea del instituto— buscaba identificar qué piezas o colecciones documentales europeas habían sido consultadas, transcritas o editadas por investigadores latinoamericanos después de las guerras de independencia. Para una aproximación sumaria al proyecto, ver Molina, Carlos. *Misiones nicaragüenses en archivos europeos*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1957, pp. 9-10.
- 3 Esta doctrina legal ha jugado un significativo papel en los procesos de reorganización geopolítica que han seguido al colapso de las viejas y nuevas formas de imperialismo durante los últimos doscientos años. Aparte de su utilización en el siglo XIX en Latinoamérica, ha sido también aplicada en África poscolonial, el sudeste asiático y las repúblicas que emergieron tras la disolución de la Unión Soviética. Para una aproximación a esta doctrina, ver Hensel, Paul R.; Allison, Michael E. y Khanani, Ahmed. “Territorial Integrity Treaties, Uti Possidetis, and Armed Conflict over Territory”, ponencia presentada en la Conferencia Shambaugh Building Synergies: Institutions and Cooperation in World Politics, Universidad de Iowa, 13 de octubre de 2006. Para un análisis crítico de su papel en los procesos de descolonización de África y el sudeste asiático, ver Alexandrowicz, Charles H. “New and Original States. The Issue of Reversion to Sovereignty”. *International Affairs*, vol. 45, n.º 3, julio 1969, pp. 465-480.
- 4 Para un análisis del proceso de configuración de este imaginario continental decimonónico, ver Granados, Aimer y Marichal, Carlos (comps.). *Construcción de las identidades latinoamericanas: ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX)*, México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2004, en particular pp. 11-37 y 39-69.

de la prueba (su precisión y consistencia) resultó central. Precisamente por eso, el impacto de estas controversias territoriales traspasó las fronteras del campo diplomático actualizando los críticos nexos entre ese campo y la economía regional de producción y conservación de información. Así, de manera acelerada, fue cobrando fuerza la idea de que mantener un archivo completo era tan importante para un “país civilizado” como sostener un ejército regular, establecer vínculos comerciales o desarrollar una política exterior influyente. Tal como sucedió en Europa en el siglo XVII con *la bella diplomática*, las disputas territoriales latinoamericanas del siglo XIX convirtieron a los archivos en sofisticados “instrumentos de agresión”.⁵

Académicos de diversas disciplinas han analizado detenidamente la relación entre archivo y poder. Si bien las preguntas que han tratado de cubrir son variadas, sus preocupaciones confluyen en el cruce entre *conocimiento* (su producción, acumulación, clasificación y uso), *autoridad* (la validación de ‘voces’ que monopolizan el derecho a narrar en función de lo que el archivo determina como decible e indecible) y *temporalidad* (vinculado con la necesidad de reafirmar materialmente la continuidad del pasado). Según el historiador del arte Charles Merewether, es precisamente en esta tríada donde podemos rastrear las transacciones que restituyen la pregunta central, *¿quién construye el archivo?*, como también indagar en “el papel *legal y jurídico* del archivo como arca de evidencias de lo que ha tenido lugar”.⁶ Desde una perspectiva distinta y partiendo desde la idea de “autoridad” como principio articulador de la función ético-política de la institución, Jacques Derrida ha desarrollado una interpretación que sitúa el análisis de Merewether en un escenario más complejo. Traspasando la vocación pública del acto de archivar, Derrida advierte que la dimensión política de esta práctica siempre refiere a la sacralización de ciertos límites, ciertas fronteras ideológicas que parecen irremontables. Dichos límites, comúnmente relacionados con la historia de la institución y la formación misma del concepto de archivo, son los factores que, según Derrida, disimulan y/o blindan la autoridad que tanto el archivo como los discursos que este hace posible legitiman y reproducen.⁷

Pero esa autoridad es por lo general permeable y el crítico literario cubano Roberto González-Echevarría ha explorado los usos creativos que reposan hasta en los repositorios más institucionalizados —y claustrofílicos. En su bien documentada etiología de la novela latinoamericana, González-Echevarría explora la idea de archivo como espacio generativo, como una región que estimula intercambios, préstamos, imitaciones y conflictos, un lugar cuyo permanente dinamismo conspira contra toda frontera literaria posible. Explorando las transformaciones en la economía textual latinoamericana (definida por

5 Starn, Randolph. “Truths in the Archives”. *Common Knowledge* vol. 8, n.º 2, 2002, pp. 389-390.

6 Merewether, Charles. “Introduction/Art and the Archives” en Merewether, C. (ed.). *The Archive. Documents of Contemporary Art*. Londres-Cambridge MA: Whitechapel & MIT Press, 2006, p. 16; la traducción es nuestra, las cursivas también. En esta colección, Merewether ha reunido un interesante grupo de reflexiones filosóficas, artísticas, historiográficas, psicoanalíticas y literarias en torno al archivo, denotando así la riqueza y complejidad de la política de acumulación, conservación y recuperación de conocimiento. Para dos aproximaciones al problema del archivo desde distintos modelos de historia cultural, ver Farge, Arlette. *Le goût de l’archive*. Paris: Editions du Seuil, 1989 y Steedman, Carolyn. *Dust. The Archive and Cultural History*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2002.

7 “No hay poder político sin el control del archivo, cuando no de la memoria. La democratización efectiva siempre puede ser medida a través de este criterio: el acceso a y la participación en el archivo, su constitución y su interpretación”. Derrida, Jacques. *Archive Fever. A Freudian Impression*. Chicago: University of Chicago Press, 1998 [francés, 1995], p. 4; la traducción es nuestra.

las sucesivas sustituciones y superposiciones entre los tres repertorios temáticos que han condicionado la forja de esta tradición, i.e., el discurso legal, la literatura científica de viajes y la antropología), González-Echevarría no solo refresca nuestra comprensión de la interacción entre ficción y realidad, sino también detecta los niveles de porosidad de las barreras conceptuales que tienden a alienar los “textos oficiales” y la institución que los conserva de las cadenas contemporáneas de circulación del conocimiento.⁸

Recientemente, la antropóloga Ann Stoler ha expandido la crítica a esas fronteras mediante una minuciosa etnografía del archivo colonial holandés. Superando la claustrofilia derrideana sintetizada en *mal d’ archive* y cuestionando (sin desestimar) los supuestos operativos de Foucault respecto a la relación entre conocimiento y poder, su análisis invita a repensar el archivo como arena de fricciones y conflictos sociales, como un campo de fuerzas articulado en torno a imaginarios políticos y ansiedades administrativas, como un espacio sujeto al choque permanente de intencionalidades constructivas y corrosivas. Al hacer esto, Stoler no solo rescata el archivo de la galería oficial de monumentos inertes, sino que también pone en cuestión la ecuación conocimiento-poder, binomio que ha definido la existencia del archivo en tanto institución como también nuestras estrategias para “leer” a través de sus depósitos.⁹ Tanto la idea de porosidad de González-Echevarría como la noción de campo de fuerza y el cuestionamiento de la ecuación conocimiento-poder de Stoler, resultan de suma pertinencia para los propósitos de este ensayo. Pues lo que aquí se discute no es la construcción de un archivo único, homogéneo y cerrado, sino la producción simultánea de numerosos archivos menores, concebidos en la lógica del reciclaje, articulados en la necesidad de oposición y forjados con los residuos escritos de una matriz política extinta.

■ ■ TRÁFICO Y ASIMILACIÓN

Los comisionados latinoamericanos enviados a Europa para llevar adelante estos programas de investigación enfrentaron el desafío de la “precisión histórica” hurgando en dos momentos fundacionales en la historia del Imperio Español: el siglo XVI, el de los procesos de colonización, y el XVIII, el de las Reformas Borbónicas. Aunque los documentos generados en ambos períodos jugaron un papel similar en la construcción del discurso diplomático de cada nación, las piezas del siglo

8 González-Echevarría, Roberto. *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative*. Durham-London: Duke University Press, 1998 [1990].

9 Stoler, Ann Laura. *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2009, pp. 19-53. En un registro similar podríamos situar a Thomas Richards y su estudio sobre las fantasías victorianas del archivo imperial. Interesado en explorar el archivo desde el problema de la visualización del poder, su investigación da cuenta de las obsesiones de algunos escritores británicos de fines del siglo XIX con el control sobre el conocimiento y la imagen de un archivo imperial capaz de comprender la variedad y vastedad de sus dominios. En su lectura, el conocimiento es la vanguardia, no la retaguardia en la búsqueda del poder; más que un mero suplemento, es la verdadera condición de posibilidad para visualizar, imaginar y pensar el imperio. Su interpretación entiende el acto de conocer como un acto de posesión y precisamente por ello el archivo opera aquí como la síntesis de ese embargo, como el repositorio de una autoridad que no solo subordina pueblos, territorios y recursos, sino también los indicios del pasado y futuro de esos mismos pueblos, territorios y recursos. Richards, Thomas. *The Imperial Archive. Knowledge and the Fantasy of Empire*. London-New York: Verso, 1993, p. 6.

XVIII fueron consideradas con especial atención debido a las afinidades instituidas por la Ilustración. Además, en lo que puede considerarse una coincidencia favorable, la dimensión transoceánica y multiregional de los debates burocráticos asociados a la implementación de las reformas se expresó en altísimas tasas de producción de documentos y oficios. Los investigadores republicanos sacarán enormes ventajas de este hecho.

Fue durante el siglo XVIII, en el marco de esos debates burocráticos, que numerosas expediciones científicas arribaron a las costas latinoamericanas. Cientos de observaciones etnográficas, apuntes sobre botánica y zoología, ensayos mineralógicos, borradores y grabados, relaciones geográficas y una nueva cartografía imperial fueron parte del impresionante caudal de información generado por estas empresas ilustradas.¹⁰ Tras el colapso del imperio y la organización de las nuevas repúblicas, lo que la estructura colonial de producción de conocimiento había generado comenzó a ser sistemáticamente recuperado. La falta de información actualizada respecto a las condiciones geopolíticas y el potencial económico de las nuevas naciones persuadió a intelectuales, burócratas y autoridades republicanas de que era necesario volver al pasado inmediato en busca de referencias confiables que permitieran sentar las bases de nuevos programas económicos. Así, lo que había sido originalmente concebido para reformar el orden imperial se convertía ahora en insumo para la planificación del futuro de las entidades políticas que emergieron tras su disolución. Este fue el comienzo de un sostenido proceso de tráfico de información que proyectó el pasado colonial —y la mente imperial— en el horizonte republicano.

Varios ejemplos ilustran esta temprana disposición intelectual. Uno de ellos es la experiencia del círculo de intelectuales latinoamericanos que vivieron en Londres durante la década de 1820. Como parte de una ofensiva diplomática y cultural orientada a acelerar el proceso de reconocimiento internacional de las nuevas repúblicas, figuras como el guatemalteco Antonio José de Irisarri, el venezolano Andrés Bello y los colombianos Juan García del Río y José Fernández Madrid comenzaron a publicar artículos y revistas centrados en promover la visibilidad de los nuevos estados e insistir en su potencial económico. Revistas como *El Censor Americano*, *Biblioteca Americana* y *El Repertorio Americano* configuraron el frente impreso de esta agenda diplomática; para nada sorprendente, los reportes científicos generados por las expediciones ilustradas fueron una provechosa fuente de argumentos para los editores.¹¹ Andrés Bello, figura que posteriormente tendrá enorme protagonismo en la construcción del Estado chileno, sintetizó con claridad la lógica de estos préstamos en su reseña a *Las noticias secretas de América* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, un análisis crítico de las tensiones al interior del sistema imperial español presentado en 1747 y cuya primera edición apareció en Londres en 1826.

10 Ver Lafuente, Antonio y López-Ocón, Leoncio. "Scientific Traditions and Enlightenment Expeditions in Eighteenth-century Hispanic America" en Saldaña, Juan José (ed.). *Science in Latin America*. Texas: University of Texas Press, 2006, pp. 123-150 y Estefane, Andrés. "La proyección nacional de una empresa imperial: la Expedición Malaspina (1789-1794) en Chile republicano". *Historia* vol. 38, n.º 2, 2005, pp. 287-326.

11 Jaksic, Iván. *Andrés Bello: la pasión por el orden*. Santiago: Editorial Universitaria, 2001, p. 95. Para conocer los detalles del papel jugado por estos intelectuales en Londres, ver el capítulo "La diplomacia de la Independencia," pp. 93-104. Ver asimismo Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997, pp. 301-328. La secuela nacional de esta campaña puede ser estudiada revisando las notas científicas publicadas por Andrés Bello en el periódico oficial *El Araucano* tras su arribo a Chile en 1829. Una lista detallada de estos textos aparece en Bello, Andrés. *Obras completas de Andrés Bello*. *Cosmografía y otros artículos de divulgación científica*. Caracas: La Casa de Bello, 1981, vol. XXIV, pp. xxii-xxxiv.

Bello dice: “La obra que aquí enunciamos, merece un artículo más extenso que el que ahora podemos destinarle. Se divide en dos partes: la primera describe el estado militar y político de las costas del mar Pacífico; la segunda trata del gobierno, administración de justicia, estado del clero, y costumbres de los indios del interior. De una y otra puede sacarse grandísima utilidad, no solo para la historia, sino también para el gobierno ulterior de las vasta regiones que, libres de la dominación española, son llamadas a desplegar los inmensos recursos de prosperidad que abrigan en su seno. Bajo este respecto, ninguno de los viajes y descripciones que hasta ahora se han dado a luz puede igualarse a estas *Noticias Secretas*, recogidas con la más sana intención, con el celo más ilustrado, con los medios más eficaces y dispuestas con la honradez más noble y desinteresada”.¹²

Sería un despropósito sugerir que este proceso de asimilación, resignificación y montaje fue simple o aporoblemático. Por ejemplo, la reseña de Andrés Bello y la publicación de *Las noticias secretas* en Londres ofrecen interesantes pistas respecto a la política de reconocimiento internacional y de cómo esa dinámica determinó los primeros conflictos de interpretaciones respecto al pasado colonial. Podríamos decir algo similar en relación a los intrincados códigos de traducción habilitados para facilitar la naturalización del conocimiento en tránsito. Incluso podríamos reflexionar sobre cómo tal naturalización terminó reproduciendo prejuicios que circularon durante gran parte del siglo XIX sin ser cuestionados. El historiador argentino Pedro Navarro siguió la pista a uno de ellos mostrando cómo las descripciones científicas de la Patagonia generadas a fines del siglo XVIII condicionaron la relación entre el Estado argentino y los habitantes de esa región durante el período republicado. Tanto los reportes de la expedición comandada por Antonio de Córdoba (1785-1789) como los de Alejandro Malaspina (1789-1794) definieron a la Patagonia como tierra inhóspita, impropia para la vida civilizada. La descripción de los habitantes nativos, por supuesto, calzó a la perfección con esa imagen del territorio: solo una población salvaje, bárbara, primitiva podía hacer su vida bajo tales condiciones. Las autoridades republicanas heredaron y refinaron este diagnóstico con gran sofisticación. Según Navarro, los intereses políticos y económicos que operaron en la Argentina del siglo XIX manipularon la fórmula redimiendo la tierra y condenando a su población.¹³ El general Julio Argentino Roca, responsable visible de la masiva aniquilación de la población indígena durante la “Conquista del Desierto”, resumió esta operación con la nitidez del lenguaje político decimonónico: “Nuestra dignidad de pueblo viril nos obliga a reprimir lo antes posible, por la razón o la fuerza, a este puñado de salvajes que destruye nuestra riqueza e impide que ocupemos, en nombre de la ley, el progreso y nuestra propia seguridad, las tierras más ricas y fértiles de la república”.¹⁴ Tal como demuestran este

12 La cita proviene de Bello, Andrés, “Noticias secretas de América sobre el estado naval, militar, y político de los reynos del Perú y provincias de Quito, costas de Nueva Granada y Chile, gobierno y regimen particular de los pueblos de Indios, cruel opresión y extorsiones de sus corregidores y curas, abusos escandalosos introducidos entre estos habitantes por los misioneros, causas de su origen y motivos de su continuación por el espacio de tres siglos [...] por don Jorge Juan y don Antonio de Ulloa. Sacadas a la luz para el verdadero conocimiento del gobierno de los españoles en la América meridional por D. David Barry [...]”. El Repertorio Americano, no. 2, 1827. Reproducido en Bello, Andrés. Obras completas de Andrés Bello. Temas de Historia y Geografía. Caracas: La Casa de Bello, 1981, vol. XXIII, pp. 443-444.

13 Navarro, Pedro. “Córdoba y Malaspina: antropología y política ilustrada en Patagonia y Tierra del Fuego”. Revista Española de Antropología Americana n.º 33, 2003, pp. 231-251.

14 Citado en Maybury-Lewis, David. “Genocide against Indigenous People” en Hinton, Alexander L. (ed.). Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide. Berkeley: University of California Press, 2002, p. 45.

y otros prejuicios, los principales representantes de la tradición expedicionaria dieciochesca —James Cook, Louis-Antoine de Bougainville, Jorge Juan y Antonio de Ulloa, el conde de La Pérouse, José de Moraleda, George Vancouver, Alessandro Malaspina— fueron referencias imprescindibles para los hombres de Estado que advirtieron en los reportes científicos y en la cartografía generada por estas comisiones ilustradas las bases para la construcción territorial de la nación.

En el caso de Chile, el tráfico de conocimiento geográfico se volvió sistemático desde la década de 1840 en adelante, cuando los primeros intentos informales de expansión territorial del país generaron intensas protestas diplomáticas por parte de naciones vecinas. En 1842, por ejemplo, el presidente de Chile Manuel Bulnes envió una comisión a las costas del norte del país para determinar si existían depósitos de guano en territorio nacional. Aunque la expedición no arribó a conclusiones convincentes, el gobierno decidió iniciar de todas formas la explotación de guano declarando “propiedad nacional” territorios que Bolivia consideraba bajo su histórica jurisdicción. Casi inmediatamente el gobierno boliviano solicitó a su Ministro Plenipotenciario en Chile, Casimiro Olañeta, presentar una protesta formal señalando que Chile no podía declarar soberanía sobre territorios en los cuales nunca había ejercido autoridad. El reporte de Olañeta estuvo basado en un convincente espectro de argumentos histórico-geográficos que respaldaban la posición boliviana. Trajo a colación un impresionante número de extractos de relaciones geográficas dieciochescas y también de los principales atlas que circulaban a la fecha en Europa. El canciller chileno, Ramón Luis Irarrázaval, fue tomado por sorpresa. En sus numerosas respuestas al ministro boliviano no pudo más que reconocer que el archivo ministerial no poseía documentos para contestar las imputaciones contenidas en los memorandos bolivianos.¹⁵

En efecto, hacia la década de 1840 Chile carecía de archivos organizados. Los documentos disponibles estaban desperdigados en diversas dependencias y no existía certeza respecto a sus características y contenidos. El primer proyecto para crear un archivo fue presentado en 1843, coincidiendo con este incidente diplomático. El promotor fue el científico francés Claudio Gay, quien había sido contratado por el gobierno para crear el primer retrato científico del país. La propuesta de Gay consistía en la organización de una oficina de estadística que funcionaría simultáneamente como archivo, centralizando la información existente y la generada desde ese punto en adelante¹⁶. Si bien la Oficina de Estadística y el archivo fueron creados el mismo año, la iniciativa no pudo revertir la inercia; las respuestas diplomáticas enviadas por la diplomacia chilena palidecían frente a la consistencia de las comunicaciones bolivianas.¹⁷ Cuatro años después y a propósito de violentos incidentes entre trabajadores chilenos y tropas bolivianas en la región de Mejillones, Bolivia retomó su campaña diplomática presentando un memorandum revisado y expandido. Nuevos extractos y referencias tanto del siglo XVIII como del XIX confirmaban la superioridad de sus investigaciones.¹⁸ La disputa fue retomada décadas más tarde, en 1863, debido a un conflicto entre capitales chilenos y bolivianos interesados en controlar la industria de guano.¹⁹

15 El Ferrocarril, Santiago, 20 de mayo de 1863. Esta edición reproduce los memorandos que circularon entre ambas oficinas entre enero y mayo de 1843.

16 Mizón, Luis. Claudio Gay y la formación de la identidad cultural chilena. Santiago: Editorial Universitaria, 2001, pp. 55-60.

17 Ver, por ejemplo, Montt, Manuel. “Memoria que el Ministro de Estado en el Departamento de Relaciones Exteriores presenta al Congreso Nacional. Año de 1845”. Memorias del Ministerio de Relaciones Exteriores 1834-1861, Santiago, Imprenta Nacional, 1861.

18 El Ferrocarril, Santiago, 21 a 25 de mayo de 1863.

19 Ver El Mercurio, Valparaíso, 29 y 31 julio y 1, 5, y 10 de agosto de 1863.

Durante la década de 1840 Chile se vio envuelto en otro conflicto territorial. En 1847 el gobierno argentino presentó una queja formal respecto al establecimiento de una colonia chilena en el Estrecho de Magallanes. Tras años de discusión, en 1856 ambos países acordaron firmar un acuerdo para definir una salida pacífica. Por medio de este pacto los firmantes renovaban su disposición a respetar el principio de *uti possidetis* y alcanzar un acuerdo privado.²⁰ Rápidamente, ambas naciones comenzaron a patrocinar investigaciones históricas orientadas a compilar evidencia documental que iluminara los problemas de definición de soberanía en las tierras meridionales del continente. De este modo, entre 1850 y 1860 los círculos intelectuales chilenos y argentinos se entregarán a la publicación de sendos reportes en defensa de aquellos intereses. Por el lado trasandino intervendrán Pedro de Angelis, Dalmacio Vélez Sarsfield, Manuel Ricardo Trelles, Juan Martín Leguizamon y Vicente Quezada. Por el lado chileno, Diego Barros Arana, Miguel Luis Amunátegui, José Victorino Lastarria, Ramón Sotomayor Valdés, Benjamín Vicuña Mackenna, entre otros.

Pero el tráfico de fuentes históricas no estuvo circunscrito a las urgencias diplomáticas. Existieron también proyectos paralelos que, a largo plazo, contribuyeron a generar otras redes y patrones de circulación. Así, por ejemplo, en 1851 el Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública ordenó la transcripción del manuscrito “Conquista y población del Perú” conservado en Boston en el archivo personal del historiador William Prescott. Hacia esa fecha, la Facultad de Humanidades de la Universidad de Chile se encontraba recopilando documentos relativos a la conquista de América y gracias a las gestiones de I. Henríque Fallon, cónsul chileno en dicha ciudad, la institución logró sumar la reproducción de una de las fuentes capitales citadas por el autor en su clásico estudio sobre la conquista de esa región.²¹ En esa misma década se iniciaron gestiones para copiar documentos del Archivo de Indias (en particular las cartas de los gobernadores), recopilar documentos en Lima para escribir la historia de la Expedición Libertadora del Perú (también encargada a la Universidad de Chile) y adquirir manuscritos coloniales en propiedad de coleccionistas europeos.²²

20 Aunque la colonia fue establecida en 1843, el gobierno argentino protestó recién cuatro años después, cuando las autoridades chilenas resolvieron trasladar al asentamiento algunos kilómetros al norte. En respuesta al reclamo, el gobierno de Chile declaró que poseía derechos indisputables sobre el Estrecho de Magallanes y los territorios adyacentes. Argentina envió un ministro plenipotenciario a Santiago para discutir esa y otras materias, pero la profunda crisis política y la guerra que debió enfrentar la Confederación Argentina —que llevó a la caída de Juan Manuel de Rosas— obstruyeron la posibilidad de un arreglo definitivo. El tratado de 1856 impuso una pausa para reiniciar las negociaciones. Morla Vicuña, Carlos. Estudio histórico sobre el descubrimiento y conquista de la Patagonia y Tierra del Fuego. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1903, pp. 1-4.

21 Originalmente se solicitó a Prescott el envío del manuscrito a la legación de Chile en Washington, donde sería transcrito. Si bien el historiador no mostró reparos a la reproducción del documento, sí expresó cierto temor a perderlo, sobre todo considerando que se hallaba encuadernado con otros manuscritos de importancia. En respuesta a ello, el cónsul Fallon se ofreció a realizar personalmente la transcripción en Boston. Finalizada la tarea, Fallon fijó una tarifa de un peso por página (“la mala letra y la ortografía me obligaban a estudiar el original tanto como si estuviese copiando de un idioma extraño”, señaló en una de sus comunicaciones), pero fue finalmente remunerado en proporción al promedio entre la tarifa estándar de la legación (un peso por pliego) y la utilizada en el Departamento de Estado en Washington (12 centavos por cada cien palabras copiadas desde cualquier lengua, antigua o moderna, sin importar el estado del manuscrito). Para más detalles de esta operación, ver Archivo Nacional Histórico de Chile, Fondo Ministerio de Educación (AN. MINEDU), vol. 29, ff. 142, 144-145, 148-152v y 197.

22 AN. MINEDU, Vol. 29, ff. 143-143v, 253, 262-262v, 271-271v y 281-282.

Fue también en este período cuando comienzan a consolidarse vínculos personales de relevancia para la constitución de rutas de circulación de documentos entre Europa y América. Así lo sugiere la correspondencia de José María de Sepré, representante de Chile en Madrid, a propósito de los planes para reproducir documentos conservados en depósitos españoles. A solicitud del gobierno de Chile, de Sepré comenzó a preparar la selección y transcripción de centenares de piezas desperdigadas en más de cuatrocientos legajos del Archivo de Indias. Para esos efectos se asoció con el investigador Domingo de Alzega, que aparte de conocer el contenido y funcionamiento de la colección, contaba con la ilimitada confianza del archivero general. Tan estrecho era el vínculo entre Alzega y el archivero, que el primero no dudó en afirmar —bajo reserva— que solo con su mediación los chilenos podrían tener acceso a toda la documentación requerida, “pues a ningún otro se entregarían los legajos por completo, a pesar de las reales órdenes que lo prevengan (así está mandado por otras reservadas) por contener documentos y antecedentes que no deben facilitarse”. Habían sido esas consideraciones, reveló Alzega, las que habían llevado a expurgar con anticipación todos los legajos facilitados al científico Claudio Gay en el curso de investigaciones sobre Chile.²³

■ EL ARCHIVO Y SU DOBLE

Hasta la década de 1870 todos los alegatos publicados en Chile se habían basado en fuentes locales. Aunque la estrategia había sido efectiva al controlar ansiedades y normalizar argumentos, en cierto punto las autoridades advirtieron que las negociaciones habían llegado a su límite práctico. Sin nueva evidencia, los debates podían traspasar fácilmente las fronteras del archivo y la diplomacia formal. En respuesta a esta situación, se comenzó a evaluar la idea de enviar representantes a Europa, particularmente a España, para revisar documentación correspondiente al período colonial. Esa es la razón por la que el ministro de Relaciones Exteriores, Adolfo Ibáñez, convocó en 1873 a Carlos Morla Vicuña, secretario de la Legación de Chile en Francia, para conducir una investigación oficial en archivos europeos. Argentina siguió la misma estrategia nombrando al diplomático Mario Balcárces como investigador.²⁴

Carlos Morla Vicuña (1846-1901) es probablemente el menos conocido entre los políticos e intelectuales que investigaron en Europa como parte de esta empresa diplomática.²⁵ Su nombre tiende a ser eclipsado por figuras como Diego Barros Arana (1830-1907), Benjamín Vicuña Mackenna (1831-1886) y José Toribio Medina (1852-1930), quienes combinaron sus funciones como investigadores

23 AN. MINEDU, vol. 41, José María de Sepré al Ministro de Estado en el Departamento de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Madrid, 8 de abril de 1853, oficio n.º 167, s.f. Similares vínculos desarrolló Diego Barros Arana entre 1859 y 1860 en el marco de sus viajes e investigaciones por Europa. Para su estadía en España y las gestiones de las legaciones chilenas en Europa en procura de recursos que aceleraran y ampliaran sus trabajos de transcripción, ver, por ejemplo, AN. MINEDU, vol. 41, Manuel Carvallo al Ministro de Estado en el Departamento de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Bruselas, 12 de noviembre de 1860, oficio n.º 88, s.f. También Gazmuri, Cristián. *Tres hombres, tres obras*. Vicuña Mackenna, Barros Arana y Edwards Vives. Santiago: Editorial Universitaria, 2004, p. 64.

24 Para la misión chilena, ver Soto Cárdenas, Alejandro. *Misiones chilenas en los archivos europeos*. México D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953, pp. 143-148; para el caso argentino, Molina, Raúl A. *Misiones argentinas en los archivos europeos*. México D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1955, pp. 75-126.

25 Para conocer su historial burocrático, Pinochet de la Barra, Óscar. “Homenaje a don Carlos Morla Vicuña”. *Revista Chilena de Historia y Geografía* n.º 149, 1981 y Huneus Gana, Roberto. *Homenaje a Don Carlos Morla Vicuña*. Santiago: Imprenta Moderna, 1901.

estatales con una producción historiográfica fuertemente vinculada, como veremos, con estas comisiones. La primera misión de Morla, en 1873, junto al ayudante Javier Molina, duró cerca de tres meses, se concentró en España, y comprendió visitas a la Sala de Manuscritos de la Biblioteca Nacional, al Archivo de la Academia de la Historia, al Depósito Hidrográfico, entre otras instituciones. Volverá a España tres años después, para concentrarse esta vez en el Archivo de Indias y el Archivo General de Simancas, donde ordenó la transcripción de más de mil fojas que pasarían a engrosar la batería de argumentos con que las autoridades chilenas impugnaban los reclamos argentinos sobre la Patagonia, el Estrecho de Magallanes y Tierra del Fuego.²⁶

Barros, Vicuña y Medina cumplieron tareas similares a las asignadas a Morla y la coherencia de sus agendas de investigación estuvo garantizada por la unidad de propósitos, el carácter público de los reportes con que justificaban sus misiones (que frecuentemente circulaban como folletos) y algunos procedimientos informales, como las sutiles marcas dejadas en los márgenes de cada documento copiado con el fin de evitar dobles transcripciones. Vista como un todo, la red de archivos públicos y privados comprendidos en estas comisiones es elocuente: Museo Británico, Biblioteca Nacional de Francia, Biblioteca Imperial de Viena, Biblioteca Real Prusiana, Biblioteca Nacional de España, Archivo General de Indias, Archivo Municipal de Cádiz, Archivo General de Simancas, Biblioteca Real del Monasterio de El Escorial, Biblioteca y Archivos de la Real Academia de la Historia de España, Biblioteca de la Oficina Hidrográfica de Madrid y Biblioteca de la Escuela Española de Ingeniería Militar. Algunos de ellos incluso realizaron investigación en la Biblioteca Vaticana, Biblioteca del Duque de T'Serclaes, Biblioteca del Marqués de Jerez de los Caballeros, Archivo del general San Martín en Brunoy, en colecciones religiosas ubicadas en el norte de Italia y en las principales bibliotecas suizas.²⁷

En su estudio sobre los usos de la historia en Chile durante el siglo XIX, Allen Woll analizó cómo los intelectuales locales pusieron su conocimiento y experiencia a disposición del Estado en medio de estas controversias territoriales. Tal como se había pensado, todas las referencias recogidas en Europa y otras regiones terminaron siendo las bases para la redacción de memorandos y reportes que reactivarían los debates internacionales.²⁸ De este modo, actualizando dimensiones del oficio diplomático desarrolladas en el siglo XVII (si es que no antes), los historiadores chilenos actuaron como experimentados y eficientes diplomáticos. No es casual que la evolución de la diplomacia en el siglo XIX haya enfatizado habilidades y conocimientos emparentados con la emergente figura del historiador profesional: paleografía, análisis documental, filología clásica y la indiscutida confianza en el lenguaje científico como expresión suprema del conocimiento. Tampoco es sorprendente, entonces, que la especialización de la diplomacia a través del refinamiento de sus técnicas coincidiera con la consolidación del historiador como un intelectual público y de la historia como una ciencia prominente asistida por “disciplinas auxiliares/secundarias”.²⁹

26 Archivo Nacional Histórico de Chile, Fondo Morla Vicuña, vol. 61, f. 46; Vol. 63, ff. 132-137 y 189. También Biblioteca Nacional de Chile, Manuscritos Barros Arana, Tomo 98, Carlos Morla Vicuña (París) a Diego Barros Arana (Buenos Aires) en 23 de septiembre de 1876, ff. 153-170.

27 Para la reconstrucción de este peregrinaje colectivo, ver Feliú Cruz, Guillermo. *Historiografía colonial de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1957; Gazmuri, Cristián. *La historiografía chilena (1842-1970)*. Tomo I (1842-1920). Santiago: Taurus-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006; Gazmuri, Tres hombres...; Huneus, Homenaje... y Soto Cárdenas, *Misiones chilenas...*, pp. 26-246.

28 Woll, Allen. *A Functional Past. The Uses of History in Nineteenth-Century Chile*. Baton Rouge-London: Louisiana State University Press, 1982, pp. 105-126.

Uno de los temas que queda pendiente es el uso dado a los documentos reunidos durante estos viajes; o, en otros términos, la forma en que estas disputas territoriales se proyectaron más allá del ámbito diplomático. No se trata de una pregunta menor, sobre todo al considerar que estas pesquisas estatales terminaron creando un archivo colonial que reflejó exactamente los requerimientos histórico-legales asociados a la coyuntura diplomática. Si bien las transcripciones de documentos coloniales originalmente almacenados en archivos europeos constituyen una mínima proporción del total de fuentes locales disponibles para el período, su influencia en el desarrollo de la historiografía colonial chilena producida en el siglo XIX no puede ser desestimada.³⁰ En esta línea, más que remitirse a señalar que estos comisionados oficiales fueron también consumados historiadores del período colonial, lo que corresponde es indagar, disecando el aparataje de citas y los apéndices documentales de sus obras, en qué medida el archivo diplomático que ellos formaron en el marco de estos conflictos diplomáticos determinaron sus propias aproximaciones historiográficas y contribuyeron a consolidar su prestigio académico.³¹

De lo que no cabe duda, es que al ser la base de la defensa de las ambiciones territoriales chilenas, estas referencias no pudieron ser ignoradas por los historiadores-diplomáticos en la preparación sus trabajos. Sus narrativas historiográficas no podían desmarcarse de la agenda diplomática que ellos mismos nutrían. La lógica diplomática infiltró así el discurso historiográfico mediante un archivo cuya factura justificaba la continuidad entre la concepción territorial que ordenó el espacio colonial y el cuerpo geográfico de la nueva república.³² En suma, estas comisiones terminaron sentando las bases para los primeros intentos por estudiar el pasado colonial, ofreciendo a los historiadores chilenos del siglo XIX un impresionante arsenal de referencias que determinaron tanto el contenido como los fundamentos epistemológicos de sus investigaciones. De este modo, las piezas coloniales inicialmente compiladas para defender las "fronteras del estado" se convirtieron en insumos críticos para el desarrollo de una historiografía nacional que comenzó a mirar el período colonial como reflejo del presente.

En este punto uno podría preguntarse cuál es el sentido de analizar estas rutas de tráficos de conocimiento en la intersección entre diplomacia, historiografía y territorialidad en la transición desde

29 Para una sugerente reflexión sobre los porosos límites entre el oficio del diplomático y el del historiador, Guyotjeannin, Olivier. "The Expansion of Diplomatics as a Discipline". *American Archivist* vol. 59, n.º 4, 1996, pp. 414-421. Solo para disipar dudas, no estamos sugiriendo que durante el siglo XIX haya existido una clara distinción entre historiadores y diplomáticos o entre estos y cualquier otro oficio. Tal como numerosas investigaciones han demostrado, los hombres de letras del siglo XIX se caracterizaron por su notable versatilidad, cuestión debida tanto a factores económicos como ideológicos. Los traslapes entre periodismo, historia, diplomacia y política fueron, en ese sentido, la norma. Lo que se quiere enfatizar, en cambio, son los puntos de confluencia entre historia y diplomacia y la necesidad de dar cuenta de una intersección que ha sido desestimada al discutir el carácter "nacionalista" de la historiografía latinoamericana decimonónica. Cf. Colmenares, Germán. *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1986. Para una aproximación ineludible a la figura del letrado del siglo XIX y su compleja relación con el Estado y el mercado, ver Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984. Para un espléndido retrato de uno de estos versátiles y multifacéticos comisionados, ver Vicuña, Manuel, *Un juez en los infiernos*. Benjamín Vicuña Mackenna. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2009.

30 Al respecto, Archivo Nacional Histórico de Chile. *Guía de Fondos del Archivo Nacional Histórico. Instituciones Coloniales y Republicanas*. Santiago: Archivo Nacional de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2009, p. 16 y ss.

31 Grafton, Anthony. *The Footnote. A Curious History*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1999 y De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1993 [1975], p. 110.

32 Para una interesante reflexión en torno a la polaridad continuidad-discontinuidad y el papel que la historiografía juega en la construcción de discursos territoriales, ver Winichakul, Thongchai. *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994, pp. 140-163.

un orden colonial a uno republicano. Una respuesta preliminar podría venir desde una perspectiva disciplinaria. Aun cuando estamos acostumbrados a discutir los nexos y tensiones entre historiografía, literatura y discurso legal, no ha sucedido lo mismo con las complejas conexiones entre historiografía y diplomacia. Se trata de un nexo que no solo tiene que ver con la historia del oficio de historiador o la afinidad política entre el trabajo de los diplomáticos del siglo XVII y los procedimientos hermenéuticos del primero, sino también con la creación de archivos estatales y la cambiante relación entre intelectuales y poder.



Como hemos visto, la interacción entre geopolítica colonial, derecho internacional y territorialidad republicana es clave para entender las implicancias políticas e intelectuales de los primeros debates territoriales en Latinoamérica tras el colapso del Imperio español. Pues al reconocer la doctrina *uti possidetis juris* como mecanismo de resolución de potenciales controversias diplomáticas y como garantía frente a eventuales invasiones extranjeras, los estados independientes recién organizados adoptaron categorías y principios legales que tendrían un gran impacto en el valor político atribuido al pasado. Pero la problemática proyección de la geopolítica colonial sobre el horizonte republicano fue solo la consecuencia más evidente de una operación intelectual que moldeó simultáneamente la interpretación de ese pasado, el desarrollo de una historiografía nacional y las relaciones diplomáticas entre las nuevas entidades republicanas.

El desarrollo de la diplomacia como una disciplina cuyas ambiciones epistemológicas y usos políticos coinciden con los de la historiografía, particularmente en lo que tiene que ver con la crítica informada de documentos históricos para la defensa de intereses geopolíticos, constituye un segundo aspecto rescatable. En breve, conectar la emergencia de la diplomacia en la Europa del siglo XVII (encaramada sobre la filología clásica y la hermenéutica) con los peregrinajes heurísticos de intelectuales positivistas marginales, como los historiadores chilenos, ofrece interesantes posibilidades para explorar las afinidades políticas entre dos ocupaciones abiertamente comprometidas con la creación y reforzamiento de legitimidades oficiales.

Finalmente, en relación a la economía de producción y conservación de conocimiento, es claro que las comisiones estatales que visitaron la colecciones europeas terminaron creando archivos poscoloniales que vinieron a reflejar con exactitud los requerimientos histórico-legales impuestos por la coyuntura diplomática. Como se ha indicado, los debates territoriales determinaron de manera directa el contenido de estos archivos coyunturales, archivos que a su vez almacenaron las referencias para los primeros estudios “nacionales” del período colonial. Nuevas investigaciones y reflexiones metodológicas podrían ayudarnos a entender cuál fue el significado —y cuáles las consecuencias contemporáneas— de la configuración de un archivo republicano que, en tanto repositorio residual de antiguos archivos imperiales, fue también un producto tardío de la estructura colonial de producción de conocimiento.

■ ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fondos documentales:

Archivo Nacional Histórico de Chile, Fondo Ministerio de Educación, vols. 29 y 41.

Archivo Nacional Histórico de Chile, Fondo Morla Vicuña, vols. 61 y 63.

Biblioteca Nacional de Chile, Manuscritos Barros Arana, Tomo 98.

Periódicos:

El Ferrocarril, Santiago, mayo de 1863.

El Mercurio, Valparaíso, julio y agosto de 1863.

Libros y artículos:

Alexandrowicz, Charles H. "New and Original States. The Issue of Reversion to Sovereignty". *International Affairs*, vol. 45, n.º 3, julio 1969, pp. 465-480.

Archivo Nacional Histórico de Chile. *Guía de Fondos del Archivo Nacional Histórico. Instituciones Coloniales y Republicanas*. Santiago: Archivo Nacional de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2009.

Bello, Andrés. *Obras completas de Andrés Bello. Temas de historia y geografía*. Caracas: La Casa de Bello, 1981, vol. XXIII.

_____ *Obras completas de Andrés Bello. Cosmografía y otros artículos de divulgación científica*. Caracas: La Casa de Bello, 1981, vol. XXIV.

Colmenares, Germán. *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1986.

De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1993 [1975].

Derrida, Jacques. *Archive Fever. A Freudian Impression*. Chicago: University of Chicago Press, 1998 [francés, 1995].

Estefane, Andrés. "La proyección nacional de una empresa imperial: la Expedición Malaspina (1789-1794) en Chile republicano". *Historia*, vol. 38, n.º 2, 2005.

Farge, Arlette. *Le gout de l'archive*. París: Editions du Seuil, 1989.

Feliú Cruz, Guillermo. *Historiografía colonial de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1957.

Gazmuri, Cristián. *Tres hombres, tres obras. Vicuña Mackenna, Barros Arana y Edwards Vives*. Santiago: Editorial Universitaria, 2004.

_____ *La historiografía chilena (1842-1970). Tomo I (1842-1920)*. Santiago: Taurus-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006.

González-Echevarría, Roberto. *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative*. Durham-London: Duke University Press, 1998 [1990].

Grafton, Anthony. *The Footnote. A Curious History*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1999.

Granados, Aimer y Marichal, Carlos (comps.) *Construcción de las identidades latinoamericanas: ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX)*. México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2004.

Guyotjeannin, Olivier. "The Expansion of Diplomatics as a Discipline". *American Archivist*, vol. 59, n.º 4, 1996.

Hensel, Paul R.; Allison, Michael E. y Khanani, Ahmed. "Territorial Integrity Treaties, Uti Possidetis, and Armed Conflict over Territory", ponencia presentada en la Conferencia Shambaugh *Building Synergies: Institutions and Cooperation in World Politics*, Universidad de Iowa, 13 de octubre de 2006.

Huneus Gana, Roberto. *Homenaje a Don Carlos Morla Vicuña*. Santiago: Imprenta Moderna, 1901.

Jaksic, Iván. *Andrés Bello: la pasión por el orden*. Santiago: Editorial Universitaria, 2001.

Lafuente, Antonio y López-Ocón, Leoncio. "Scientific Traditions and Enlightenment Expeditions in Eighteenth-century Hispanic America" en Saldaña, Juan José (ed.). *Science in Latin America*. Texas: University of Texas Press, 2006.

Maybury-Lewis, David. "Genocide against Indigenous People" en Hinton, Alexander L. (ed.). *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, Berkeley, University of California Press, 2002.

Merewether, Charles (ed.). *The Archive. Documents of Contemporary Art*. Londres-Cambridge MA: Whitechapel & MIT Press, 2006.

Mizón, Luis. *Claudio Gay y la formación de la identidad cultural chilena*. Santiago: Editorial Universitaria, 2001.

Molina, Carlos. *Misiones nicaragüenses en archivos europeos*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1957.

Molina, Raúl A. *Misiones argentinas en los archivos europeos*. México D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1955.

Montt, Manuel. "Memoria que el Ministro de Estado en el Departamento de Relaciones Exteriores presenta al Congreso Nacional. Año de 1845" en *Memorias del Ministerio de Relaciones Exteriores 1834-1861*. Santiago: Imprenta Nacional, 1861.

Morla Vicuña, Carlos. *Estudio histórico sobre el descubrimiento y conquista de la Patagonia y Tierra del Fuego*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1903.

Navarro, Pedro. "Córdoba y Malaspina: antropología y política ilustrada en Patagonia y Tierra del Fuego". *Revista Española de Antropología Americana*, n.º 33, 2003.

Pinochet de la Barra, Óscar. "Homenaje a don Carlos Morla Vicuña". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, n.º 149, 1981.

Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

Richards, Thomas. *The Imperial Archive. Knowledge and the Fantasy of Empire*. London-New York: Verso, 1993.

Soto Cárdenas, Alejandro. *Misiones chilenas en los archivos europeos*. México D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953.

Starn, Randolph. "Truths in the Archives". *Common Knowledge*, vol. 8, n.º 2, 2002.

Steedman, Carolyn. *Dust. The Archive and Cultural History*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2002.

Stoler, Ann Laura. *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2009.

Vicuña, Manuel. *Un juez en los infiernos. Benjamín Vicuña Mackenna*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2009.

Winichakul, Thongchai. *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.

Woll, Allen. *A Functional Past. The Uses of History in Nineteenth-Century Chile*. Baton Rouge-London: Louisiana State University Press, 1982.

Archivos sobre la medicalización de la fuerza de trabajo en Chile: organización y prensa obrera

Nicolás Fuster Sánchez¹
Pedro Moscoso-Flores²

RESUMEN

Producto de la formación durante el siglo XIX de una elite médica profesional, de la higienización de las ciudades y de la creación del mutualismo obrero, la medicina logró instalarse progresivamente en todos los campos de la existencia individual y colectiva. Es así como hacia principios del siglo XX, el saber médico se reconocía como campo de estudio de los aspectos biológicos inherentes a la población; y la medicalización como una técnica eficaz para la normalización social. Esto permitió la emergencia de espacios tácticos (escuelas, policlínicos, prensa obrera, entre otros) para la objetivación de un obrerismo modelado por un discurso civilizatorio de carácter ilustrado. En su afán modernizador, algunos periódicos obreros transformaron la difusión de la *higiene pública* en su objetivo prioritario. En Chile fue emblemático el caso de la *Industrial Workers of the World (IWW)* que publicó entre los años 1924 y 1927 la *Hoja Sanitaria*, dedicada a la difusión de los principios de la higiene pública y doméstica.

Palabras clave: medicalización – medicina – higienismo – identidad – historia.

ABSTRACT

As a result of the construction of a professional medical elite during the nineteenth century, the cleaning of cities and the creation of a workers class mutualism, medicine was able to install itself progressively in every area of individual and social existence. With this in mind, at the beginning of the twentieth century medical knowledge was recognized as the field of studies of inherent biological aspects of the population; and medicalization constituted itself as a useful technique for social normalization. This allowed the emergence of tactical spaces (schools, medical centers, working class newspapers, among others) for the objectification of a modeled type of worker's identity defined by a civilizing illustrated discourse. Considering its modernizing agenda, some working class newspapers transformed the spreading of public hygiene into the primary objective. In Chile, one of its most emblematic cases was the organization Industrial Workers of the World (IWW) that published between the years of 1924 and 1927 the Sanitary Sheet, dedicated to the spreading of public and domestic hygienic principles.

Keywords: medicalization – medicine – hygienism – identity – history.

-
- 1 Profesor de Castellano, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Magíster en Comunicación Política, Universidad de Chile. Doctor en Ciencias Sociales y de la Comunicación, Universidad de Deusto. Correo electrónico: nfusters@gmail.com.
 - 2 Psicólogo, Universidad Diego Portales. Magíster en Filosofía, mención Filosofía política y axiología, Universidad de Chile. Diploma en Estudios Avanzados en Sociología, Universidad de Valladolid. Correo electrónico: pemf28@gmail.com.

■ ■ 01.

LA SOCIALIZACIÓN DE LA MEDICINA Y LA MEDICALIZACIÓN

Desde los siglos XVIII, la medicina comenzó a ejercer una acción que operó más allá de los límites clásicos definidos por la enfermedad y por la asistencia al enfermo, logrando instalarse progresivamente en todos los campos de lo social. Esto significó que durante el proceso de socialización de la medicina occidental se produjera una expansión constante y sostenida de su campo de conocimiento e injerencia; es decir, un proceso de *medicalización*³. De este modo, la *medicalización* —entendida como el hecho por el cual el cuerpo y la conducta del individuo, el espacio que habita y en general la vida humana, hayan sido objeto de intervención médica— ha implicado una intromisión que ha sobrepasado, incluso, los aspectos meramente técnicos de la práctica médica.

En Latinoamérica, se registró hacia finales del siglo XIX una cooptación de la medicina por parte del Estado, producto de las transformaciones políticas y económicas de las excolonias⁴. El incipiente surgimiento de un proceso de industrialización y el desarrollo de un mercado internacional de bienes de consumo y materias primas obligaron a los estados de la región a centrarse en la administración de constantes flujos de trabajadores que amenazaban con borrar los límites de la clásica ciudad colonial. La expansión demográfica y su necesaria imbricación con el sistema de producción dominante obligaron al diseño de instrumentos de normalización más extensivos y eficaces.

En Chile, el crecimiento hacia afuera y la profunda diferenciación hacia adentro motivada por el modelo económico-político de la oligarquía mercantil, sumado a la expansión demográfica que experimentaron las principales ciudades chilenas como resultado de la corriente migratoria campo-ciudad durante la primera mitad del siglo XIX, generaron un proceso de proletarización y de sub-urbanización marcado por la precariedad en las condiciones de vida de una parte sustancial de la población del país. El hacinamiento y la insalubridad de los espacios suburbanos trajeron consigo no sólo la merma de la masa productiva del país, sino también el temor de las pestes y epidemias que amenazaban ahora a los sectores acomodados de las principales ciudades. En esta dirección, las primeras organizaciones que apelaron por la protección de la fuerza trabajadora a través del desarrollo de una medicina colectiva se constituyeron al margen de la administración del estado, lo que le dio a su proceso de socialización una identidad propia y diferente: complejo, discontinuo, lleno de rupturas y de choques de fuerzas sociales. La intervención de diversos grupos de poder, cada uno con sus propias demandas corporativas, generó varios flancos de lucha imposibles de aunar en una narración lineal o de carácter teleológico⁵: los ambiguos y no siempre fructíferos intentos de estatización de la medicina decimonónica, la lucha por la profesionalización del oficio, la legitimación del saber y la optimización de la práctica médica, el desarrollo de la higiene pública chilena y la intervención de los espacios insalubres, o la implementación desde la organización obrera de una medicina integral para la familia, pueden ser considerados como elementos de una compleja red de relaciones de poder que tendió a producir fenómenos como la *medicalización de la sociedad* y la *objetivación* de los individuos de los sectores populares.

3 Foucault, Michel. “El nacimiento de la medicina social”. En *Obras esenciales*. Barcelona, Editorial Paidós, 2010, pp. 653-671.

4 Fuster, Nicolás, “La institucionalidad sanitaria y la medicalización de la fuerza de trabajo. Hacia una historia crítica del derecho a la salud en Chile”. *Revista de Derechos Fundamentales NOMOS*, n.º 6, segundo semestre 2011, pp. 151-169.

5 Fuster, Nicolás. “La institucionalidad sanitaria...”, pp. 164-165.

02. MUTUALISMO Y MEDICALIZACIÓN

Las primeras muestras de organización popular se remontan a los inicios de la república. La instrumentalización y el clientelismo político propio del proceso de construcción nacional posicionaron al artesanado como un interlocutor válido, ayudándole a configurar un discurso centrado en la defensa de su ciudadanía. Posteriormente, tras la victoria de la falange pelucona en 1829, los trabajadores manuales continuaron con la defensa de sus derechos civiles, pero esta vez asumiendo un discurso más conservador y moderado. Sin embargo, hacia 1840 y gracias a la influencia de la burguesía liberal “que buscaban ampliar el respaldo contra el peluconismo”⁶, el artesanado se tornó más refractario al poder estatal y más cercano al mundo popular. La radicalización de una parte de la disidencia liberal, que consideraba la noción de igualdad como característica primordial de una república libre, caló profundo en los sectores más instruidos de los trabajadores manuales. En este sentido, se puede considerar el aprendizaje político del artesanado chileno como un fenómeno complejo en el que intervinieron distintos sectores, desde mercaderes conservadores hasta intelectuales liberales.⁷ De este modo, hacia finales de la primera mitad del siglo XIX, más cercanos a “valores cívicos fundados en principios ilustrados de redención social”⁸, el artesanado adhirió a una “lectura popular del liberalismo” que planteaba como proyecto la regeneración del pueblo⁹. En este sentido, resulta comprensible que las primeras organizaciones mutuales agruparan a los sectores de elite de los trabajadores manuales¹⁰, ya que gracias a su mayor proximidad con la burguesía liberal asimilaron de mejor forma el discurso ilustrado. En este contexto, surge la Unión Tipográfica de Santiago, fundada el 18 de septiembre de 1853, y dos años más tarde, en mayo de 1855, la Sociedad Tipográfica de Valparaíso. Como señala Sergio Grez: “Más que una situación económica ventajosa, un grado superior de instrucción —aunque fuese el simple hecho de saber leer y escribir— caracterizaba a los tipógrafos, situación que los ubicaba en una posición de avanzada en el contexto general de los trabajadores manuales”¹¹.

Posteriormente, a partir del ciclo de los gobiernos liberales¹², las condiciones políticas y sociales fueron sumamente idóneas para la formación de nuevas mutuales. La primera de este periodo, y una de las más emblemáticas para el mutualismo chileno por su trabajo de instrucción de las masas, fue bautizada como Sociedad de Artesanos La Unión. Fundada en Santiago en 1862, se propuso la instalación de una caja de ahorros para socorrer a los miembros “enfermos, incapacitados para el trabajo o ancianos —sin distinción de nacionalidad— y a sus familias en caso de fallecimiento

6 Pinto, Julio; Salazar, Gabriel. *Historia Contemporánea de Chile II. Actores, Identidad y Movimiento*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999, p. 111.

7 Se puede encontrar un prolijo análisis sobre los discursos políticos que cruzaron transversalmente al artesanado chileno en: Daitsman, Andy. “Diálogos entre artesanos. Republicanismos y liberalismos populares en Chile decimonónico”. *Revista UNIVERSUM*, n.º 13, 1998, pp. 83-104.

8 Pinto, Julio, Salazar, Gabriel, *Historia Contemporánea de Chile II...*, p. 110.

9 *Op. cit.*, p. 111.

10 Grez, Sergio. “La trayectoria histórica del mutualismo en Chile (1853-1990). Apuntes para su estudio”. *Revista Mapocho*, n.º 35, 1994, p. 296.

11 *Op. cit.*, p. 296.

12 La etapa anterior a los llamados “gobiernos liberales” se caracterizó por la represión que el gobierno de Montt aplicó contra las organizaciones de trabajadores producto de la guerra civil de 1859.

del socio, además de impartir cursos vespertinos para trabajadores”¹³, y de crear las condiciones materiales para la instrucción primaria de sus socios¹⁴. De esta forma, esta organización centró su trabajo en el fomento de tres áreas prioritarias: “mutualista, educativo y reivindicativo; situación que sería a la larga, una de las características permanentes de la mutualidad chilena”¹⁵.

De esta manera, las mutuales instalaron los cimientos de un ideario civilizatorio basado no sólo en la salud y el bienestar de los trabajadores, sino también en la instrucción moral y cívica de estos. Sus líderes, artesanos ilustrados que gracias a la prensa de la época lograron llegar a las masas, siguieron el ejemplo “de la Sociedad de la Igualdad, en tanto organización compuesta por núcleos de base, con plena capacidad deliberativa y democrática”¹⁶. De este modo, el socorro mutuo fue el principio articulador de un proceso de educación social más complejo y profundo. Al respecto, Grez nos señala: “Aunque podríamos definir a las sociedades de socorros mutuos como asociaciones voluntarias sin fines de lucro, que agrupan a personas que se comprometen a pagar cotizaciones que contribuyen a la formación de un capital, destinado a ayudar a sus asociados o bien a sus familias cuando éstos son víctimas de uno de los riesgos previstos en sus estatutos (enfermedad, cesantía, invalidez, muerte, etc.); creemos que sería restrictivo contentarse con esta caracterización cuando se habla del mutualismo chileno. A esta definición, habría que agregar una serie de prácticas sociales y culturales que lo han caracterizado”¹⁷. En este sentido, el desarrollo del mutualismo chileno estuvo inserto en un proceso de fricciones políticas que determinaron sus prácticas y objetivos. Si la asistencia ante la desgracia fue lo que impulsó su formación, la instrucción moral y política de sus socios fue el objetivo estratégico que le otorgó mayor solidez a su proyecto. Surgen para suplir la ausencia estatal en materia sanitaria, pero también para proseguir el proyecto civilizatorio¹⁸ de la burguesía liberal, logrando crear una base de apoyo social para el trabajo de ilustración del naciente obrerismo chileno¹⁹.

13 Grez, Sergio, “La trayectoria histórica...”, p. 297.

14 Variadas fueron las experiencias educativas, de inspiración liberal, que apoyaron la formación de grupos de base en la sociedad chilena decimonónica. La primera experiencia externa de escuela orientada, puntualmente, a la instrucción de los sectores populares chilenos, data de 1856 y fue impulsada por la Sociedad de Instrucción Primaria. En esta participaron destacadas figuras del liberalismo chileno, como Paulino Barrio, Vicuña Mackenna y Barros Arana, entre otros. En 1866 fundan un colegio para artesanos, contribuyendo de esta manera al fomento de la enseñanza primaria. Además, la Masonería a través de la Sociedad Protectora del Trabajo fundada en 1854, educó y direccionó a los sectores populares por medio de la educación de artesanos y la organización de exposiciones industriales. En: Grez, Sergio, “La trayectoria histórica...”, pp. 515-527.

15 Grez, Sergio, “La trayectoria histórica...”, p. 297.

16 Illanes, María Angélica, *Chile des-centrado: formación socio-cultural republicana y transición capitalista 1810-1910*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2003, p. 289.

17 Grez, Sergio, “La trayectoria histórica...”, p. 295.

18 Al respecto, Arturo Blanco, miembro destacado de varias organizaciones obreras, señalaba en 1911 frente a los miembros de la mutual Igualdad y trabajo que “uno de los beneficios morales que proporciona la asociación á mas [sic] de los beneficios materiales que he demostrado, es la acción civilizadora que sin quererlo, ejercen las sociedades sobre sus miembros”. Blanco, Arturo. *Importancia de las Sociedades de Socorro Mútuo [sic]. Sus beneficios materiales y morales*. Santiago de Chile: Imprenta La Universal, 1911, p. 24.

19 En relación a la influencia que tuvieron en las organizaciones populares del siglo XX las primeras mutuales, resulta pertinente el ejemplo de la organización de mujeres de Tocopilla, que en sus estatutos de 1908 señalaba: “Se funda en Tocopilla una Sociedad de Señoras que tenga por objeto unir, ilustrar, socorrer y proteger [sic] a la mujer. En consecuencia, tratará de unir a la mujer, trayendo

La medicina académica también fue actor vital para el proyecto de educación social impulsado por el mutualismo chileno²⁰. Frente al crecimiento negativo de la población y a la constante merma que las enfermedades provocaban en la fuerza de trabajo, las sociedades de socorros mutuos asumieron una estrategia instructiva. A través de charlas sobre higiene, prevención de enfermedades de transmisión sexual, alcoholismo o programas de vacunación²¹, los médicos concientizaban a los trabajadores y sus familias sobre la importancia del autocuidado. Para este fin, las mutuales establecieron un contrato de servicios sanitarios con un número no menor de médicos, practicantes y boticarios²². La coordinación de los servicios médicos y la supervisión del enfermo y su familia, quedaba a cargo de las comisiones de visitas²³. Estas se encargaban de archivar todos los detalles del caso y darlos a conocer al directorio

a su seno a cuantas simpaticen con sus fines i [sic] objeto i [sic] procurando un franco i [sic] sincero acercamiento con las demas [sic] sociedades del país i [sic] del extranjero [sic]. Ilustrará a la mujer fomentando las sanas prácticas del estudio, adquiriendo una biblioteca para su salon [sic] social i [sic] propendiendo a la difusión [sic] de la prensa, escrita o sostenida por señoras, en esta o en otra localidad. Protejerá [sic] y socorrerá a la mujer en todas las circunstancias de la vida, conforme a las disposiciones reglamentarias, tratando de dignificarla para el concepto de las jeneraciones [sic] presentes y futuras”. Combinación de Señoras Instrucción y Socorros Mutuos de Tocopilla. “Declaración de principios de la combinación de señoras para la instrucción i socorros mutuos de Tocopilla”. *La Palanca, Órgano de la Asociación de Costureras, año I, n.º 5, 1908, p. 58.*

- 20 Como señala con gran precisión histórica María Angélica Illanes, la labor de los médicos al interior de las mutuales fue constante y muy reconocida por los dirigentes obreros. “Médicos, tales como, Daniel Cruzat, Ricardo Cortés Monroy, Elías Fernández, Eloísa Díaz, César Martínez, Moisés Amaral, Luis Felipe Salas, Manuel Calvo Mackenna, Francisco Landa, y otros, efectuaban su labor con espíritu y vocación de servicio, cobrando aranceles exiguos, mereciendo constantemente la admiración y agradecimiento de los miembros de las Sociedades de Socorros Mutuos”. En este sentido, su influencia no fue menor en la conformación de un discurso y de unas prácticas destinadas al bienestar de los asociados mutualistas. Illanes, María Angélica. *En el nombre del Pueblo, del Estado y de la Ciencia. Historia social de la salud pública en Chile, 1880-1973. Hacia una historia social del siglo XX.* Santiago de Chile: Colectivo de Atención Primaria, 1993, p. 45.
- 21 Un ejemplo concreto de las prácticas destinadas al autocuidado lo podemos encontrar en el debate generado durante el siglo XIX en torno a la obligatoriedad de la vacunación contra la viruela. Antes de que la vacunación se transformara en “el proceso coercitivo más emblemático del área de la salud”, el rechazo popular y de algunos sectores liberales impedían la generación de una política sanitaria al respecto. Como señala la historiadora María Josefina Cabrera, “la problemática de las epidemias ocupó un lugar preeminente en el discurso de los médicos chilenos y, específicamente, la prevención de la viruela se convirtió en un verdadero eje en la lucha por una mayor injerencia estatal en la salud de los ciudadanos”. En este sentido, la organización mutual jugó un rol importante en la concientización de la relevancia que tenía la vacunación como práctica de autocuidado; además de colaborar constantemente con la elite médica para la vacunación de sus asociados. Cabrera, María Josefina. “Obligar a morir o resignarse a vivir. Viruela y vacuna: el debate sobre una enfermedad y su prevención a comienzos del siglo XX en Chile”. En: Zarate, María (comp.). *Por la salud del cuerpo.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008, p. 40.
- 22 Illanes, María Angélica. *En el nombre del Pueblo...*, p. 41-42.
- 23 La figura del “visitador” cumplió un papel vital en las mutuales. En el caso particular de la Sociedad de Socorros Mutuos Protección de la Mujer fundada en 1890, las visitadoras supervisaban la adecuada atención del socio enfermo, además de realizar un prolijo seguimiento de todo el proceso. Al respecto, Illanes señala que entre las obligaciones de la visitadoras estaban la distribución de las órdenes de visita entre los médicos; trasladarse a casa de las socias enfermas y resolver el tipo de atención que le dará la institución; asistir a las socias diaria y periódicamente; dar cuenta inmediatamente y a diario al directorio sobre el estado de salud de sus enfermas; llevarles los subsidios de la sociedad en caso de imposibilidad de la familia de la enferma; atenderlas personalmente hasta que sanen o fallezcan; atender a la familia en caso de muerte de la socia para el cobro de sus derechos a la sociedad. Illanes, María Angélica. *En el nombre del Pueblo...*, pp. 43-44.

de la mutual²⁴, generándose un prolijo registro sanitario de los socios²⁵. Dicha supervisión estaba supeditada, además, a un sistema de control de unidades sanitarias, en la que se asignaba a cada médico, visitador u otro funcionario de la organización la vigilancia sobre un determinado sector de la ciudad (sectores donde habitaban las clases pobres)²⁶. Como señala la historiadora Illanes: “La enfermedad de un asociado de una Sociedad de Socorros Mutuos era objeto, pues, de la movilización de una buena cantidad de personas”²⁷. De esta manera, la mutual, además de ofrecer una asistencia integral en caso de enfermedad, pudo también generar una suerte de archivo documental sobre los índices de morbilidad y mortalidad de sus asociados que le permitió guiar sus estrategias y objetivos en el ámbito sanitario.

En este sentido, podemos pensar que el fenómeno mutualista —articulado desde el proyecto liberal civilizatorio— se situó al interior del proceso de proletarización del mundo popular chileno, desplazando a la estructura asistencial de la beneficencia oligárquica y emplazando prácticas (instrucción-asistencia) y saberes (higienismo) que colaboraron con el proceso de medicalización de la fuerza de trabajo.

■ ■ 03.

OBRERISMO ILUSTRADO Y SANIDAD AUTOGESTIONADA: EL POLICLÍNICO Y LA HOJA SANITARIA DE LA IWW (1922-1927)

Aunque el proyecto civilizatorio del mutualismo ilustrado siguió siendo la médula espinal de la organización popular, hacia el último lustro del siglo XIX y luego de la caída del liberalismo gubernamental, se incorporaron nuevos ordenamientos políticos e ideológicos que permearon el desarrollo de las sociedades obreras. El posicionamiento político y proselitista de muchos de sus dirigentes al interior de lo que se llamó las “ideologías extremas del socialismo y del anarquismo”, entre otros factores, dieron un perfil más sindicalista al obrerismo nacional. Como explica Sergio Grez: “Sin borrar la gran importancia del mutualismo y otras formas de organización presindical en la génesis del movimiento popular chileno, las huelgas de julio de 1890 anuncian el comienzo de una nueva etapa en la que el mutualismo pierde paulatinamente importancia frente a los organismos

24 En otras mutuales, esta labor de supervisión, registro e información destinada al conocimiento del directorio, era realizada por los jefes de beneficencia. En la Sociedad Lira Chilena estos personajes tenían la función de: “1° Trasladarse a casa del socio enfermo que solicite auxilios tan pronto tuviere conocimiento de su enfermedad. 2° Exigirán del socio enfermo un certificado médico, como constancia de que no puede trabajar. 3° Darán oportuno aviso al presidente y secretario del socio enfermo acompañando el recibo de viático para que se lo firmen y procedan a cancelarlo en la tesorería, dando parte después al Directorio en su reunión para su pronta aprobación. 4° Anotarán en la pizarra del salón social el nombre y domicilio del socio ó [sic] socios enfermos. 5° Presentar al Directorio una planilla de viáticos suministrados á [sic] los socios enfermos durante el mes; y al fin de sus periodo un informe completo y detallado de todos los gastos hechos en ellos, especificando los nombres y apellidos de todos los que se enfermaron durante el semestre”. Sociedad de Socorros Mutuos Filarmónica y Foot Ball Club Lira Chilena. *Estatutos*. Antofagasta: Imprenta Castellana, 1917, pp. 24-25.

25 Como señala Illanes, “Todo personal contratado quedaba sujeto a inspección periódica por parte del Directorio, el cual daba cuenta en cada Asamblea Ordinaria del movimiento del servicio y estado de los enfermos”. Illanes, María Angélica. *En el nombre del Pueblo...*, p. 42.

26 *Ídem*

27 *Op. cit.*, p. 44.

de lucha que florecerán entre los principales núcleos del proletariado minero y urbano”²⁸. Para el historiador, la desmesurada represión que ejerció el oficialismo contra las demandas populares y la estrategia de lucha de clases generaron al interior de los movimientos obreros la creencia de que el mutualismo ya había cumplido su rol histórico²⁹.

Durante los primeros años del siglo XX, la precariedad de las condiciones de vida de los sectores populares seguía siendo el mal endémico que impedía al productor contar con una fuerza laboral sana y activa para el desarrollo de la economía del país. La república parlamentaria levantada luego de la caída del último presidente liberal, dejaba dormir años en el congreso los proyectos sociales, colocando constantes trabas para su aprobación. La radicalización del discurso obrero, fomentado en parte por la corrupción política y financiera, la falta de distribución de los excedentes del salitre y la acumulación de la oligarquía propietaria posibilitaron el desarrollo de nuevas formas de organización popular: “las sociedades de resistencia (con importante presencia anarquista) constituían los gérmenes del sindicalismo, y las mancomunales (de tendencia mayoritariamente demócrata y socialista), creadas a partir de 1900, expresaban una original mezcla de sindicalismo, de mutualismo, de sociedades populares de recreación y de cultura, y a veces, incluso, de cooperativismo”³⁰. Además, la particular estructura del mundo popular determinaba el desarrollo de la organización y el porvenir del mutualismo nacional. Artesanos, empleados medios y obreros de distintos sectores productivos condicionados no solo ideológicamente, sino también por la estructura social imperante, se organizaron diferencialmente: el artesanado y algunos sectores de la clase media y de los empleados recientemente incorporados al sistema mutualista, mantuvieron la vigencia de este tipo de organización como medio privilegiado para mejorar la condición social del mundo popular. En cambio, los sectores obreros de la minería, los portuarios y panificadores, entre otros, se organizaron en mancomunales y sociedades de resistencia motivados por la naciente actividad sindical y por el discurso de lucha de clases³¹.

Sin embargo, la lógica ilustrada del mutualismo siguió estructurando el ideario de las sociedades de trabajadores. Más allá de los objetivos inmediatos que los movilizaban, y de la posición que ocupaban en el amplio abanico político de la disidencia, los dirigentes de las organizaciones populares heredaron el proyecto civilizatorio (con algunos matices) instalado por los *igualitarios* de mediados del siglo XIX³². Al respecto, Eduardo Devés señala que “en general los conductores ideológicos o políticos de los movimientos de los trabajadores, hacia el centenario, pertenecen claramente a la corriente civilizadora, en las luchas populares latinoamericanas (...) Los conductores chilenos no son caudillos sino educadores, funcionarios de la organización obrera; son hombres de pluma y no de espada, de periódico y de elección: para ellos no hay verdadera lucha popular que no pase por la educación y la organización”. Su verdadera labor estaba en la instrucción de los trabajadores para la emancipación moral y material — como señalara Bilbao—, y no en la lucha revolucionaria de clases; por lo que su fundamento ideológico se basaba en la necesidad de “rescatar los verdaderos valores de la cultura dominante (...) los valores

28 Grez, Sergio, “La trayectoria histórica...”, p. 305.

29 *Op. cit.*, p. 306.

30 *Ídem*.

31 *Op. cit.*, p. 307.

32 Al respecto, el historiador chileno Eduardo Devés señala: “En Chile los trabajadores se han férreamente organizado y además, háyase tratado de organizaciones mutuales, mancomunales, sindicales o demócratas, comunistas, socialistas, ácratas o católicas, todas han tenido muy predominantemente el carácter ilustrado”. Devés, Eduardo. “La Cultura Obrera Ilustrada chilena y algunas ideas en torno al sentido de nuestro quehacer historiográfico”. *Revista Mapocho*, n.º 30, 1991, p. 132.

del saber científico o de la democracia política y social traicionados por la oligarquía". De esta manera, como explica Devés, se fue materializando desde mediados del siglo XIX, gracias a las condiciones económicas y políticas ya descritas, un tipo de cultura trabajadora "marcada por la herencia ilustrada y la herencia romántica, asimiladas a través del prisma de un modernismo naturalista. Los cisnes de estos poetas son los periódicos y las princesas son las gestas de la lucha social"³³.

En este contexto, las organizaciones de trabajadores encontraron en la prensa obrera³⁴ un instrumento eficaz para alimentar la intelectualidad de las masas³⁵. Desde la formación de las Sociedades Tipográficas, la propaganda del proyecto mutual fue reforzada a través del desarrollo de una prensa estable, profesional y comprometida con los objetivos de la organización. Ya en pleno siglo XX, la prensa se transformó en el arma privilegiada de las sociedades de resistencia, mancomunales y mutuales, para transmitir su proyecto o ideario. Un claro ejemplo del marcado carácter instrumental que la dirigencia obrera le atribuyó a la prensa, lo encontramos en la figura de Luis Emilio Recabarren, destacado dirigente fundador del Partido Obrero Socialista y del periódico *El Despertar de los Trabajadores de Antofagasta*. Según Recabarren, "la prensa obrera, tiene por misión sagrada, contribuir a la ilustración y difundir la cultura en las costumbres de los pueblos. Un periódico que llegue a las manos de un hijo del trabajo, debe ser un libro en el cual encuentre la savia vivificante para fortalecer el espíritu, cuando abatido por las luchas de la vida, se siente adormecer. Debe llevar en sus caracteres, palabras de enseñanza y de ejemplo, en estilo claro y correcto que revele la buena intención de la pluma que los traza"³⁶. Recabarren, como menciona Devés, "en lo de civilizador es plenamente representativo, tanto en las acciones como en los conceptos, del carácter de las luchas populares chilenas"³⁷. A su vez, lo anterior denota una suerte de proselitización cultural de los dirigentes, insertando sus perfiles dentro de una racionalidad que hace de este cuerpo obrero algo definible e identificable.

En su afán civilizador, algunos periódicos obreros transformaron la difusión de la higiene pública en su objetivo prioritario. Un caso emblemático fue el desarrollado por la sección chilena de la organización sindical anarquista Industrial Workers of the World (IWW), nacida en Estados Unidos de Norteamérica en 1905 y llegada a Chile en 1919. Sus publicaciones hasta 1926 alcanzaron a seis, siendo la más importante su periódico de Santiago llamado *Acción Directa*. En el marco de la instrucción obrera, esta organización publicó en la ciudad de Santiago un pasquín llamado Hoja Sanitaria, de forma mensual entre los años 1924 y 1927. Ésta proporcionaba de manera exclusiva conocimientos de fisiología y anatomía humana, además de difundir principios básicos de higiene para evitar enfermedades. La publicación se imprimía en una imprenta de Santiago que funcionaba, además, como policlínico obrero autogestionado por la organización, configurándose de este modo un eficaz espacio para la enseñanza y la práctica de la higiene pública. Para este fin, el funcionamiento del policlínico estaba a cargo de un médico jefe y de dos auxiliares (estudiantes del último año de medicina), una matrona, un dentista, un practicante y un delegado de turno. Se realizaban consultas, inyecciones, curaciones, lavados, pruebas para el diagnóstico de la sífilis (R. Wassermann), exámenes de jugos gástricos y orina,

33 Op. cit., pp. 131-132.

34 Un completa caracterización y prolijo análisis sobre la importancia de la prensa obrera en Chile, lo encontramos en: Arias, Osvaldo. *La Prensa Obrera en Chile. 1900-1930*. Chillán: Colección Convenio Cultural CUT-U n.º 1, Universidad de Chile, 1970.

35 Cruzat, Ximena y Tironi, Ana. "El pensamiento frente a la Cuestión Social en Chile". En: Berrios, Mario (comp.). *Pensamiento en Chile. 1830-1910*. Santiago: Nuestra América Ediciones, 1987, p. 151.

36 Cruzat, Ximena y Devés, Eduardo. *Recabarren: escritos de prensa, 1898-1924*, volumen 1. Santiago de Chile: Ediciones Nuestra América, 1985, p. 5.

37 Devés, Eduardo, "La Cultura Obrera...", p. 132.

extracciones y curaciones dentales. Los exámenes de laboratorio, ciertamente los más costosos, valían cinco pesos de la época para los no organizados³⁸. Posteriormente, se ampliaría el servicio dental³⁹, en el que se realizaban extracciones bajo anestesia, obturaciones con amalgamas, oro o cemento, tratamientos radiculares, topes de oro, coronas, placas, parches, ganchos de oro, etc.⁴⁰

Por otra parte, la gratuidad de la Hoja Sanitaria le otorgó una difusión segura y amplia durante el primer año. Sin embargo, la finalización del superávit generado por la labor del Policlínico para la financiación de la publicación en diciembre de 1925, obligó a fijar un precio de diez centavos por número para costear un tiraje de dos mil ejemplares. Posteriormente, al ser declarada la IWW como organización ilícita por las autoridades de la época, el policlínico quedó sin administrador conocido y a la deriva. Ya en el último número disponible de la Hoja Sanitaria (que data de noviembre de 1927), y tras un silencio de cinco meses destinados a la reorganización de los servicios, se publica la noticia de que la Repartición Sanitaria Popular pasó a ser propiedad del Dr. Gilberto Zamorano, y dirigida, como antes, por el Dr. Juan Gandulfo. A pesar de los contratiempos, el policlínico obrero, como se explica en el número 24 de 1927 de la Hoja Sanitaria, "continúa, como siempre, atendiendo solícitamente a los trabajadores y a todas las personas que soliciten los servicios sanitarios (...) Se garantiza que en el servicio no hay distinciones ni preferencias de clase; sólo hay igualdad en todo, y los precios son muy módicos. Rogamos al público que ayude a este Policlínico y proteja a su órgano, la Hoja Sanitaria"⁴¹. De este modo, la Hoja Sanitaria dejaría de ser el órgano de difusión del Comité Sanitario de la IWW para la propagación de la higiene entre los sectores populares, pasando a constituirse en la publicación del Policlínico Obrero nocturno.

Para el médico chileno Fabián Pavez, la importancia de la Hoja Sanitaria, entendida como instancia destinada a la educación sanitaria de los trabajadores, radicaba en "los avanzados conceptos de salud integral que se manejaban: concepción de la importancia de la higiene, el aire puro, el ejercicio físico (incluidas lecciones de natación mediante textos y fotografías), la salud mental y la nutrición. Respecto al último punto, se educaba a obreros y madres de familia en la creación de un menú semanal accesible y nutritivo, y la compra de alimentos económicos de alto rendimiento energético". En este sentido, al contar con valiosos elementos formativos e informativos, esta publicación se configuró como un eficaz manual instructivo dirigido a fomentar el autocuidado de los trabajadores y de sus familias⁴². De esta manera, la Hoja Sanitaria difundió entre los obreros conocimientos sobre "higiene, salud mental,

38 Comité Sanitario IWW, "Precios Policlínico IWW". *Hoja sanitaria IWW*, n.º 3, 1924.

39 Comité Sanitario IWW, "Avisanos". *Hoja Sanitaria IWW*, n.º 13, 1926.

40 Comité Sanitario IWW, "Servicio dental". *Hoja Sanitaria IWW*, n.º 14, 1926.

41 Comité Sanitario IWW, "Policlínico obrero nocturno, ex - I.W.W.". *Hoja Sanitaria I.W.W.*, n.º 24, 1927.

42 Creemos pertinente para comprender la inherente naturaleza pedagógica de esta publicación, reproducir las recomendaciones en materia nutricional que se les entregaba a las mujeres de la familia obrera. Al respecto, sostiene el Dr. Uribe y Troncoso: "Durante una huelga, una pobre mujer gastó sus últimos diez centavos en lechugas para alimentar a su familia que tenía hambre. Si hubiera comprado frejoles, habría obtenido con el mismo dinero setenta veces tanto alimento, o si hubiera gastado cinco centavos en pan y cinco en leche, habría podido llevar a sus hijos cuarenta veces tanto alimento como cuando malgastó su dinero en las lechugas. Esta mujer no sabía que el cuerpo debe tener cierta cantidad de alimentos reconstituyentes y cierta cantidad de alimentos que proporcionan calor y fuerza, y que las diferentes sustancias alimenticias no son igualmente útiles para este objeto. No sabía que un kilogramo de alimento reconstituyente en la carne de vaca o en la de carnero cuesta cinco veces más del que se encuentra en la harina de maíz; y que la misma cantidad de material para calentar y dar fuerza que se puede comprar en azúcar por once centavos cuesta ocho o nueve veces más que coles; ni que la cantidad de grasa que puede comprarse en tocino por diez centavos, cuesta en manteca seis veces más; ni que un kilogramo de harina de avena da tanto calor y fuerza como diecisiete kilogramos de tomates o casi siete de plátanos. (...) Para un pobre es un error comprar

educación sexual, enfermedades infecto-contagiosas (ETS, tuberculosis, viruela, rabia, pediculosis, sarna, tifus exantemático, etc.), temas de pediatría y puericultura, nutrición, salud buco-dental, entre otros”⁴³.

Por otra parte, la Hoja Sanitaria también incluyó programas de normalización en materia de sexualidad. En el primer número de junio de 1924, este pasquín señalaba: “La naturaleza sapientísima produce en los seres adultos de sexo contrario, un deseo de unirse, una atracción irresistible que determina la posesión de la hembra por el macho, vale decir, el coito, durante el cual los seres que se desean sacian el apetito sexual al sentirse sacudidos, deliciosamente, por el orgasmo o espasmo genital. Tal es en esencia el verdadero amor: atracción material del sexo masculino por el femenino, iluminado y mantenido por la COMUNIÓN INTELECTUAL Y MORAL del hombre y la mujer que se aman (...)”⁴⁴. Posteriormente, en el número 5 de enero de 1925, se abordan en profundidad las enfermedades de transmisión sexual: sífilis y gonorrea. Mediante el título “Protéjase usted contra las enfermedades venéreas y proteja también a sus hijos”, se introduce al lector en las características de dichas enfermedades. Además, cumpliendo su labor instructiva, el artículo establece una suerte de prescripción moral dirigida al trabajador: “(...) el alcohol y la vida desarreglada aumentan considerablemente los funestos efectos de la sífilis (...) Es posible preservarse de las enfermedades venéreas. El medio más seguro es aquel que aconseja la moral: abstenerse de relaciones sexuales fuera de la compañera o compañero. La continencia no perjudica en nada a la salud, mientras que los excesos venéreos, la agotan. La sobriedad ayuda a mantener la continencia (...) No hay enfermedades vergonzosas, pero es vergonzoso no medicarse y transformarse en un peligro para los demás”. En este sentido, como señala Devés, la cultura obrera ilustrada que se gestó al interior de las organizaciones de trabajadores, pensó la sexualidad “como higiene, como liberación femenina, como educación de los hijos o como economía doméstica. La erótica fue ocultada por la política. No sólo la muerte, también el sexo y el amor fueron transformados en reivindicación social”⁴⁵. El tratamiento de sus contenidos marcó el desarrollo de un tipo de enunciación que configuró a la Hoja Sanitaria como un mecanismo de objetivación y medicalización del mundo obrero.

Tanto la medicalización del cuerpo y de la familia, como la objetivación del obrerismo ilustrado, forjados ambos en el trabajo político (sus prácticas y discursos) de las organizaciones y de la elite médica; posibilitaron finalmente un régimen particular de visibilidad que ocultó a ciertos cuerpos y expuso a otros. Se divulgan desde las organizaciones *discursos de sentido* que diagraman un orden particular, en el que el campesino, el vagabundo o el indígena “quedaban al margen de una participación activa en la implementación del proyecto emancipador, mientras no se zafaran de las rémoras de su cultura tradicional”⁴⁶.

biftec a sesenta centavos el medio kilogramo, cuando con la mitad de este dinero pueden obtenerse retazos de carne que dan tanto alimento como aquel. Es preciso que el hombre que hace trabajos fuertes coma gran cantidad de los alimentos que dan fuerzas; sin embargo, no es necesario que obtenga ésta únicamente de alimentos costosos, como lo son la carne o los huevos, cuando puede obtener la misma fuerza a mucho menos costo con pan, tortillas, o papas. Con muy poco dinero, un ama de casa puede alimentar a su familia buscando los alimentos baratos que den los materiales reconstituyentes y la fuerza necesaria al organismo; y aprendiendo, además, cómo debe cocinarlos de manera que sean agradables al gusto y se digieran con facilidad”. Comité Sanitario IWW, “Capítulo IV: Elección de los alimentos”. Hoja Sanitaria IWW (Cartilla de Higiene Personal del Dr. Uribe y Troncoso), n.º 3, 1924.

43 Pavez, Fabián. “Experiencias autogestionarias en salud: El legado de Gandulfo en la Hoja Sanitaria y el Policlínico de la Organización Sindical Industrial Workers of the World (1923-1942)”. *Revista Médica de Chile*, n.º 137, 2009, pp. 426-432.

44 Comité Sanitario IWW. “Aparato Genital Masculino”. *Hoja sanitaria IWW*, n.º 1, 1924.

45 Devés, Eduardo. “La Cultura Obrera...”, p. 135.

46 Pinto, Julio y Salazar, Gabriel, *Historia Contemporánea de Chile II...*, p. 116.

■ ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arias, Osvaldo. *La Prensa Obrera en Chile. 1900-1930*. Chillán, Colección Convenio Cultural CUT-U n.º 1, Universidad de Chile, 1970.

Blanco, Arturo. *Importancia de las Sociedades de Socorro Mútuo. Sus beneficios materiales y morales*. Santiago de Chile: Imprenta La Universal, 1911.

Cabrera, María Josefina. "Obligar a morir o resignarse a vivir. Viruela y vacuna: el debate sobre una enfermedad y su prevención a comienzos del siglo XX en Chile". En: Zarate, María (compiladora). *Por la salud del cuerpo*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008, pp. 35-80

Combinación de Señoras Instrucción y Socorros Mutuos de Tocopilla, "Declaración de principios de la combinación de señoras para la instrucción i socorros mutuos de Tocopilla". La Palanca, Órgano de la Asociación de Costureras, año I, n.º 5, 1908.

Comité Sanitario de la Industrial Workers of the World (IWW), *Hoja Sanitaria IWW*. Santiago de Chile, 1924-1927.

Cruzat, Ximena y Devés, Eduardo. *Recabarren: escritos de prensa, 1898-1924*, volumen 1. Santiago de Chile: Ediciones Nuestra América, 1985.

Cruzat, Ximena y Tironi, Ana. "El pensamiento frente a la Cuestión Social en Chile". En: Berrios, Mario (comp.). *Pensamiento en Chile. 1830-1910*. Santiago: Nuestra América Ediciones, 1987.

Daitsman, Andy. "Diálogos entre artesanos. Republicanismos y liberalismos populares en Chile decimonónico". *UNIVERSUM*, n.º 13, 1998.

Devés, Eduardo. "La Cultura Obrera Ilustrada chilena y algunas ideas en torno al sentido de nuestro quehacer historiográfico". *Revista Mapocho*, n.º 30, 1991.

Foucault, Michel. "Nacimiento de la Medicina Social". En: *Obras esenciales*. Barcelona, Ediciones Paidós, 2010.

Fuster, Nicolás. "La institucionalidad sanitaria y la medicalización de la fuerza de trabajo. Hacia una historia crítica del derecho a la salud en Chile". *Revista de Derechos Fundamentales NOMOS*, n.º 6, segundo semestre 2011.

Grez, Sergio, "La trayectoria histórica del mutualismo en Chile (1853-1990). Apuntes para su estudio". *Revista Mapocho*, n.º 35, 1994.

Illanes, María Angélica. *Chile des-centrado: formación socio-cultural republicana y transición capitalista 1810-1910*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2003.

_____. *En el nombre del Pueblo, del Estado y de la Ciencia. Historia social de la salud pública en Chile, 1880-1973. Hacia una historia social del siglo XX*. Santiago de Chile: Colectivo de Atención Primaria, 1993.

Pavez, Fabián. "Experiencias autogestionarias en salud: El legado de Gandulfo en la Hoja Sanitaria y el Policlínico de la Organización Sindical Industrial Workers of the World (1923-1942)". *Revista Médica de Chile*, n.º 137, 2009.

Pinto, Julio y Salazar, Gabriel. *Historia Contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999

Sociedad de Socorros Mutuos Filarmónica y Foot Ball Club Lira Chilena, *Estatutos*. Antofagasta, Imprenta Castellana, 1917.

Vázquez, Francisco. *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Donostia-San Sebastián: Gakoa Liburuak, 2002.

O fundo falso do diário: Osman Lins e o mal de arquivo literário

Cristiano Moreira¹

“O testemunho tem lugar no não lugar da articulação”.

Giorgio Agamben

O que resta de Auschwitz

Em uma de suas conhecidas Teses sobre o conto, Ricardo Piglia alude a uma anotação encontrada nos cadernos de Tolstói que seria um mote para uma narrativa. A nota dizia o seguinte: “um homem ganha uma fortuna no cassino, vai para a casa e se suicida”. Piglia inicia suas teses com esta citação para justificar a teoria de que uma narrativa conta sempre, ao menos, duas histórias. Há sempre um relato que se sobrepõe a outro modulando a tensão e envolvendo o leitor em seus níveis, em suas camadas, como se a ficção, como disse certa vez Paul Valéry, fosse um edifício e o narrador fosse um fantasma guiando o leitor entre os pavimentos, subindo e descendo escadarias, ao ponto de não perceber mais o limiar entre um andar e outro. Este fantasma ao mesmo tempo borra as fronteiras espaciais, elabora os nós que agenciam as vozes de um arquivo gigantesco, a saber, as ficções. Arquivo dentro do qual a voz dos narradores se misturam resultando assim na extensa criação de relatos que tem como objetivo construir um sujeito. Objetivo que se dilui na impossibilidade de dizer eu, pois este eu que fala desaparece no fundo falso da escritura, da autoria. Também sobre este jogo Agamben se detém em *O autor como Gesto*, o fundo falso da escritura é este lugar ocupado pelos leitores.

O mesmo Ricardo Piglia em *Crítica y Ficción* declara que “a tensão entre materiais diferentes” conforma um elo eficiente para as narrativas e que o modelo de narrativas que trabalham como arquivos valem mais que relatos históricos. Cito Piglia:

El archivo como modelo de relato, la tensión entre materiales diferentes que conviven anudados por un centro que justamente es lo que hay que reconstruir. Es una especie de novela policial al revés, están todos los datos pero no se termina de saber cuál es el enigma que se puede descifrar. Por supuesto los historiadores trabajan siempre con la ficción y la historia es proliferación retrospectiva de los mundos posibles.²

Chamo a atenção para a frase “conviven anudados por un centro que justamente es lo que hay que reconstruir”. Se há que reconstruir é porque temos alguma idéia de que a literatura e os arquivos se configuram como ruínas. Um centro que já não há um vazio, um nada que se torna para o literato potência de escritura, tentativa de aproximação de um testemunho. Giorgio Agamben em *O que Queda de Auschwitz* disse que o “testemunho tem lugar no não lugar da articulação”³. Piglia, afetado por esta

1 Universidade Federal de Santa Catarina.

2 Piglia, Ricardo. *Crítica y Ficción*. Buenos Aires: Anagama, 2006, p. 90. Grifo meu.

3 Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos, 1999, p. 137. Continua dizendo que é algo que no se puede asigna a um sujeto y que constituye, no obstante, la única morada, la única consistência posible de um sujeto.

ideia⁴, afirma que este centro vazio, este núcleo caótico é justamente o que alinhava o relato. Podemos pensar aqui que este núcleo que está por ser organizado, reconstruído se assemelha ao modelo de arquivo que segundo Jacques Derrida, se outorga ao futuro, o princípio de arquivo anárquico como a casa ou edifício sem paredes, como um ambiente no interior do qual andamos sobre um piso falso. Vale lembrar que *archivo* provém do vocábulo grego *arkhêion* que “designa inicialmente uma casa, um domicílio, um endereço... a residência dos arcontes, aqueles que comandavam”⁵. Jacques Derrida em *Mal de arquivo*, escreve que o arquivo é penhor para o futuro e que o arconte ou o arquivista é responsável por re-organizar este arquivo, por tentar sanar este desejo de memória sem, contudo, fechá-lo, pois sempre haverá um resíduo, um resto que se esquivará através do fundo falso da história e que será tomado por outro arquivista que, por sua vez, o agregará àquele centro do qual falava Piglia, “um centro que justamente es lo que hay que reconstruir.”

O que acontece é que esta reconstrução passa pelo viés do anacronismo, do fundo falso da história de onde surgem vozes de outros entes ficcionais de outros autores e livros. Aqui nos interessa estes entes circunscritos ao diário, como ferramenta para uma escritura exemplarmente anacrônica, crítica e arquivística. O fundo falso é um jogo, *uma armadilha, uma trampa, a trap, trapaça, simulação, tromp l'oeil*. Ricardo Piglia reconhece esta qualidade na escritura do brasileiro Osman Lins. Escritor elogiado também por Julio Cortázar que em carta a um amigo chamado Eduardo, diz que gostaria de aprender o português para escrever como Clarice Lispector e Osman Lins.



O ARQUIVO DE OSMAN

Osman Lins nasceu em 1924 em Vitória do Santo Antão, estado de Pernambuco no nordeste brasileiro e faleceu em São Paulo em 1978. Publicou mais de dez livros entre romances, contos, peças de teatro e ensaios. Os mais conhecidos e traduzidos foram *O fiel e a pedra* (1960), *Nove, Novena* (1966), *Avalovara* (1973) e *A Rainha dos cárceres da Grécia* (1978). Não escreveu poesia, pois sua obra possui a condensação de imagens peculiarmente encontradas em grandes poemas místicos como os *Carmina Burana*, por exemplo, que aparecem em *Avalovara* ao som da composição de Karl Orff.

A obra de Osman Lins sempre teve como ponto de partida a própria escritura, os problemas do escritor na sociedade, a memória. Dizer isto é o mesmo que dizer que sua obra foi construída através das imagens⁶ e sobre imagens. As imagens disseminam-se em seus livros. *Avalovara* é escrito em um esquema rigoroso a partir da imagem de um palíndromo encontrado em Pompeia, datado com ano 200 a.C.

4 Sobre a importância dadas às idéias por Piglia, ver o ensaio da Prof^a Adriana Pérsico. “Las huellas Del género: Blanco Nocturno de Ricardo Piglia” en *Argentina*. Org. Raúl Antelo e Liliana Reales. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2011.

5 Derrida, Jacques. *Mal de arquivo – uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 2001.

6 Em suas aulas de literatura na Universidade de Assis em São Paulo, sabe-se por meio de fitas gravadas, ministrava aulas sobre história da arte. Estes arquivos encontram-se no Instituto de Estudos Brasileiros na Universidade de São Paulo.

A imagem que rege o romance, a espiral sobre o quadrado do palíndromo mágico SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS. O sentido exato da expressão, tão concisa, perder-se-á com o tempo, tornando-a ambígua. Aos contemporâneos de Loreius, porém, a sentença é de uma grande clareza e o seu único mistério consiste numa duplicidade de sentido. Diz-se: O lavrador mantém cuidadosamente a charrua nos sulcos. E também se entende: O Lavrador sustém cuidadosamente o mundo em sua órbita. Esta última significação, portanto, atende também aos anseios místicos de Ubonius. Sobre um campo instável, o mundo, reina uma vontade imutável.⁷

Metáfora da ordem cósmica, criação e criador, daquele que guarda o arquivo do mundo, ou seja as imagens. A mão que segura o arado é a mão que empunha a pena, é também a mão que escava a terra, em uma arqueologia; é a mão que traz a cultura e com ela a barbárie, que deixa viver e manda matar. A mão que deixa a impronta, a huella, os vestígios que levam ao fundo falso do tempo cronológico.

Giorgio Agamben escreve um texto chamado “Ideia da Prosa” no qual, atesta que o enjambement no poema, fundamental para a definição do verso, se assemelha ao movimento do arado que muda de orientação no fim do campo, traçando assim uma linha paralela à anterior. Agamben lembra que este tipo de escrita “é geralmente designada como escrita bustrofédica – do grego *bustrophedon*: modo de virar os bois”. Michel Butor no texto “O Livro como Objeto”⁸ aproxima este movimento que chama *boustrouphédron*, a importância de fazer durar a palavra escrita gravada como as linhas do arado. O escritor e o leitor executam, portanto, o mesmo movimento do lavrador. Osman Lins desde *Avalovara* com a ideia das mãos do lavrador guinado o arado, desenvolve uma literatura que privilegia este tipo não só de um romance de invenção, mas uma escritura que exige uma leitura de invenção.

O romance regido pelo tempo e pela face de Jano, ou se preferirem o Angelus Novus benjaminiano, cunha o anacronismo sob o qual caminha o relato de Abel, escritor inédito que escreve seu primeiro livro e busca a mulher ideal, o amor. Abel encontra-se com mulheres na Europa, São Paulo e em Recife. Mulheres cujos corpos são compostos por cidades e mulheres feitas de homens. Mas seu fatídico romance acontece com uma personagem que não possui nome, é designada por um ícone e segundo o narrador é duas vezes nascida. Abel se apaixona puramente por uma imagem, um ídolo, uma larva. Devemos lembrar que Abel é aquele que foi morto, o sujeito que existe apenas pelo testemunho de um terceiro que também não sabemos quem relata, quem gerou este arquivo.

Avalovara é um nome criado a partir de uma divindade hindu chamada Avalokiestvara e no romance é uma aparição de um pássaro formado por uma nuvem de pássaros. Se pensarmos com George Didi Hubermann quando diz que uma imagem é como uma falena, uma mariposa e que seu bater de asas representa as temporalidades, as memórias impregnadas nas imagens, poderemos dizer que Avalovara é um arquivo de narrativas simultâneas ao modelo dos relatos de Borges.

O arado que revolve o solo do campo, inevitavelmente trará à superfície elementos, resíduos que mostrarão ao trabalhador a história de culturas antepassadas. Aqueles que possuíram nas mãos um

7 Lins, Osman. *Avalovara*. São Paulo: Melhoramentos, 1973, p. 32.

8 Butor, Michel. “O Livro como Objeto” in *Repertório*. Ed. Perspectiva.

arado deixaram impurezas, vestígios para outros lavradores. Sedimentos como memória, assim nos diz Georges Didi-Hubermann:

La memoria está, ciertamente, en los vestigios que actualiza la excavación arqueológica; pero ella está también en la sustancia misma del suelo, en los sedimentos revueltos por el rastillo del excavador; en fin, está en el presente mismo de la arqueología, en su mirada, en sus gestos metódicos o de tanteo, en su capacidad para leer el pasado del objeto en el suelo actual.⁹

A origem da lavoura se perde no ato de revolver a terra após a colheita assim como a memória se transforma em esquecimento quando as palavras são escritas. O texto permaneceria assim virtualmente no interior da terra pronto a ser lembrado, pronto a germinar na superfície do campo ou da página diante do leitor. O ato da escrita se re-nova a cada textura empreendida como re-leitura do campo aberto pelo disco de metal. Poderíamos pensar que a terra é redobrada para nova safra, gesto que ao revirar a terra esconde ou faz desaparecer os vestígios da passagem do lavrador que esteve ali noutra colheita.

Escrever passa a ser, portanto, um apagamento, um vazio frente ao qual se depara o escritor/lavrador. O livro repetido aqui – o diário com o mesmo título da obra analisada– talvez seja para o narrador um sumidouro no qual tenta iluminar-se. Talvez seja a plataforma sobre a qual arme a escritura de sua própria obra, tudo nesta obra é um terá movediça, como a memória.

■ ■ ■-

A RAINHA DOS CÁRCERES DA GRÉCIA

Escrever para ser o terceiro, para participar da estirpe de Monsieur Teste, o sumidouro do sujeito como aponta Giorgio Agamben

Teste es de otra mirada; él es realmente, según la etimología sugerida por Valéry, *Testis*, el testigo, un 'observador 'eterno' cuya función se limita siempre a repetir y a mostrar de nuevo el sistema por el que el Yo es aquella parte instantánea que se cree el Todo'; o continuando con la etimología, el 'tercero' (el término latino *testis* deriva, según los etimologistas, de un arcaico **tristis*, que significa 'aquel que se tiene como tercero') entre el ojo y el mundo, y entre el Yo y si mismo, una suerte de 'Yo Del yo' o de 'Anteego'.¹⁰

Este é o tipo de narrador que encontraremos em *A rainha dos cárceres da Grécia*, aquele que está entre o livro da amante e o leitor de seu diário, aquele que não pode dizer Eu. É o que o narrador do diário vai tentar responder sem sucesso ao longo do livro. Ensaio ficcional ou ficção teórica, uma maneira de escrita cara a Michel de Montaigne:

Possível também, que esta inquirição não conduza a nenhuma verdade – nenhuma – e que eu apenas construa, sobre o romance de minha amiga, outro romance, outra amiga à imagem de

9 Didi-Hubermann, Georges. "La imagen malicia" in *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006, p. 145.

10 Agamben, Giorgio. "El Yo, el ojo y la voz" en *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 126.

modelos que ignoro e, mesmo assim, governam-me. Ou o que procuro iluminar é o meu próprio rosto, como o velho Montaigne (“Sou eu quem eu retrato”), meu rosto, sim, mas de ângulo diverso e com diverso ânimo, pois desde muito (desde sempre?) sinto-me fugir de dentro de mim mesmo e pergunto sem resposta; ‘Quem sou?’¹¹

Neste último livro temos um narrador que figura como arconte. O sujeito narra em um diário as experiências que viveu com Julia Marquezin Enone, amante morta a pouco mais de um ano vítima de um acidente. Julia Enone deixou um livro inédito chamado *A rainha dos cárceres da Grécia*. Eis a primeira trapaça, o livro da amante é homônimo ao livro assinado pelo autor. Começamos a percorrer de fato o casa da ficção. Em seu diário o narrador relata suas memórias e ao mesmo tempo exerce o papel de crítico. Trata-se de um narrador complexo. Primeiro porque admite não ser um especialista em literatura (se trata de um professor de ciências naturais), segundo por não saber qual o seu próprio nome. Ao longo de todo o romance o narrador indaga ao leitor por três vezes que ele é. Algo semelhante aos narradores de Samuel Beckett. Não temos aqui um narrador espetacular, sensacional à exemplo dos personagens oriundos dos grandes arquivos midiáticos. Ele guarda os originais deste livro inédito que só conhecemos por intermédio de citações e descrições dadas por ele, um ávido leitor. Esse arconte traz para seu diário, subsídios literários para armar seu jogo, sua armadilha para leitores ingênuos. Escreve no dia.

A literatura do escritor pernambucano já partira para sua autonomia, partira e seguia com a matéria prima essencial de sua escritura, o tempo. Seguia “uma determinada visão de universo, um mundo ‘presentificado’, sem passado e sem futuro, ou melhor, um imenso presente, que engloba o passado e o futuro”. Afirma com isto que sua obra participa da noção de anacronismo partindo assim para uma pós-autonomia.

Um texto que põe o leitor diante de uma espécie de porta giratória, levando-o para dentro e fora do espaço romanescos, fundindo topografias, para uma armação do tempo que é puro presente. A narrativa segue um tempo barroco, o tempo da espiral de *Avalovara*, tempo complexo simulado em um diário que se degrada e perde sua datação antes de fecharmos o livro. Um arado pós-autonômico.

O último livro de Osman Lins se inscreve em outro lugar, cria outro lugar, pois estas literaturas “diaspóricas” tal como escreve Ludmer:

Essas escrituras diaspóricas não só atravessam a fronteira da “literatura”, mas também a da “ficção” (e ficam dentro-fora nas duas fronteiras). E isso ocorre porque reformulam a categoria de realidade: não se pode lê-las como mero “realismo”, em relações referenciais ou verossimilhantes. Tomam a forma do *testemunho*, da autobiografia, da reportagem jornalística, da crônica, do diário íntimo, e até da etnografia (muitas vezes com algum “gênero literário” enxertado em seu interior: policial ou ficção científica, por exemplo). Saem da literatura e entram “na realidade” e no cotidiano, na realidade do cotidiano (e o cotidiano é a TV e os meios de comunicação, os blogs, o e-mail, internet, etc.). Fabricam o presente com a realidade cotidiana e essa é uma das suas políticas.¹²

11 Lins, Osman. *A rainha dos cárceres da Grécia*. São Paulo: Companhia das letras, 2005 [1978], p. 197.

12 Ludmer, Josefina. “Literatura Pós-autonômicas”. Trad. Flavia Cera. Publicado no n.º 20 do *Sopro*, Panfleto Político Cultural, editado em Florianópolis por Alexandre Nodari e Flavia Cera. Disponível em <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/posautonomas.html>.

Osman Lins, em 1976, antecipava a problemática da pós-autonomia das colagens e citações nas narrativas dos últimos dez anos, como Ricardo Piglia, Paul Auster e Enrique Vila-Matas por exemplo. O primeiro notadamente em livros como *Blanco Noturno*, e toda o corpus narrativo de Emilio Renzi. Paul Auster discute a memória e a função criadora do leitor em *Viagens no scriptorium* e *Invisível* e Vila Matas, em *Bartleby e Cia* e ainda mais próximo do último Osman, em seu livro *O mal de Montano*.

O narrador de *O mal de Montano* é um escritor que está “doente de literatura”, em tudo o que vive cotidianamente faz alusões e relações aos textos lidos. O livro repleto de citações e referências é, segundo Roberto Ferro, “feito de restos de leituras, de desvios de gêneros, de deslizamentos e passagens ente o mundo e o texto”¹³, um fundo falso dando passagem ao duplo que se infiltra entre a vida e o romanesco. Cito Vila Matas para exemplificar uma das colagens que, de alguma maneira, mimetizo aqui na escrita deste texto:

Talvez a literatura seja isso: inventar outra vida que bem pudesse ser a nossa, inventar um duplo. Ricardo Piglia diz que recordar com uma memória estranha é uma variante do duplo, mas é também uma metáfora perfeita da experiência literária. Termine de citar Piglia e constato que vivo rodeado de citações de livros e autores. Sou um doente de literatura.¹⁴

O narrador segue simulando e dissimulando a própria escritura compondo uma espécie de arquivo de leituras, ficções que figuram a realidade do narrador cuja voz se confunde com auto ficção (do narrador, do autor e do protagonista). Ainda com Roberto Ferro podemos pensar que é uma estratégia para criar uma autenticidade possível apenas através da ficção e da colagem de citações e fragmentos que constituem sem rodeios a figura do narrador e do leitor do livro. O arquivo aqui se arma anacronicamente no diário que organiza o narrador elencando vários escritores e tomando deles as palavras para seu livro. Um meta-relato, construção da narrativa como diria Piglia, a partir de um centro a ser reconstruído embora sempre reste um fundo falso para que o arquivo possa ser escondido, esquecido e recuperado, rearmando a história literária. Para que o testemunho possa ser ouvido no não lugar da articulação, no espaço aberto pela dobradiça do fundo falso da ficção. Fundo sobre o qual ouvimos ecoar a voz de Michel de Montaigne dizendo *jê suis moi même la matière de mon livre*.

13 Ferro, Roberto. “O mal de Montano de Enrique Vila-Matas. Homenagem a Emilio Renzi?” in *Da literatura e dos restos*. Trad. Jorge Wolff. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2010.

14 Vila-Matas, Enrique. *O mal de Montano*. São Paulo: CosacNaify, 2005.

■ ■ BIBLIOGRAFIA

Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos, 1999.

_____. "El Yo, el ojo y la voz" en *La potencia del pensamiento*. Buenos Aire: Adriana Hidalgo, 2007, p. 126.

Butor, Michel. "O Livro como Objeto" en *Repertório*. Ed. Perspectiva.

Derrida, Jacques. *Mal de arquivo – uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 2001.

Lins, Osman. *Avalovara*. São Paulo: Melhoramentos, 1973, p. 32.

Didi-Hubermann, Georges. "La imagen malicia" en *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006, p. 145.

Ferro, Roberto. "O mal de Montano de Enrique Vila-Matas. Homenagem a Emílio Renzi?" in *Da literatura e dos restos*. Trad. Jorge Wolff. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2010.

Lins, Osman. *A rainha dos cárceres da Grécia*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

Ludmer, Josefina. "Literatura Pós-autônômicas". Trad. Flavia Cera. Publicado no n.º 20 do *Sopro*, Panfleto Político Cultural, editado em Florianópolis por Alexandre Nodari e Flavia Cera. Disponível em <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/posautonomas.html>.

Pérsico, Adriana. "Las huellas Del gênero: Blanco Nocturno de Ricardo Piglia" en *Argentina*. Org. Raúl Antelo e Liliana Reales. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2011.

Piglia, Ricardo. *Crítica y Ficción*. Buenos Aires: Anagama, 2006.

Vila-Matas, Enrique. *O mal de Montano*. São Paulo: CosacNaify, 2005.

El archivo, el talismán, el carisma: Manuel Aburto y el archivo mapuche

André Menard

El 19 de mayo de 1953 el diario *El Sur* de Temuco iniciaba una nota de la siguiente forma: “Solemne homenaje rindieron indígenas a Manuel Aburto P. defensor de la raza, a disposición de estudiosos 200 volúmenes históricos manuscritos”. Se trataba de una asamblea realizada con ocasión del primer aniversario de la muerte de Manuel Aburto. Tras describir el acto, los ritos, los oradores y sus declaraciones, la nota concluía:

“VALIOSOS DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Cabe señalar que en poder de los familiares de don Manuel Aburto Panguilef están más o menos 200 volúmenes manuscritos, por puño y letra de este indígena fallecido, con memorias propias y detallados informes de la raza araucana, desde el año 1916. Indiscutiblemente que ellos han sido guardados celosamente por sus familiares. Los estudiosos o alguna institución de país, interesados en extraer de estos volúmenes, lo de interesante que tengan para la historia, pueden solicitarlos a los familiares, los que según han manifestado están dispuestos a ponerlos a disposición de quienes deseen estudiarlos”.¹

Cuando casi medio siglo más tarde le preguntaba a Germán Aburto Colihueque, hijo de Manuel, por qué razón creía él que su padre había escrito tanto, me respondía: “Porque lo habían ungido para eso, para escribir la historia... Tenía la obligación de escribir él. Tenía que escribir todos los días, todos los días tenía que escribir. Con quién habló, qué materias rezó, esos eran los libros que andaban, todo, todo, todo, todo. O sea un diario, tenía que escribir un diario”. Entonces Wilson Matus (nieto de Cornelio Aburto Colihueque, el otro primogénito de Manuel Aburto) a su vez le preguntó: “¿Y era una forma de redimir algo, pagar alguna culpa? ¿Era como un karma que llevaba, un peso?”. A lo que Germán le contestó: “Es que el espíritu quiere tener una cuestión, una base así cultural, como una oficina, como un centro donde pueda iluminar todas las cosas, pero no que las palabras anden vagando así nomás, así que para eso quería fundar como un centro ahí cultural, donde se juntaran todas las cosas y hubiera, tal como anda este joven, hubiera para ir a estudiar ahí, ver las cosas”.

En la misma época en que Aburto y la Federación desarrollaban su trabajo político y la constitución de su archivo, encontramos en la Argentina la formación, aunque con menos

1 *El Sur*. “Solemne homenaje rindieron indígenas a Manuel Aburto P. defensor de la raza, a disposición de estudiosos 200 volúmenes históricos manuscritos” en *El Sur* de lunes 19 de mayo de 1953, Temuco. Reencontramos esta conciencia explícita en el valor patrimonial —para usar un término en boga— del archivo legado por Manuel Aburto y la Federación Araucana en el acta de una reunión familiar realizada un par de días después de esta ceremonia en la que se disponía lo siguiente: “2°- Sobre la casa paterna se resolvió mantenerla y no demolerla como lo [ha] solicitado la Señora Sudelia. Como efecto de la conservación de la casa para guardar los documentos y archivos de la Federación Araucana...” (Cornelio Aburto Colihueque, Germán Aburto Colihueque y Manuel Aburto Colihueque, 15 de mayo de 1953.- acta reunión familiar [división terreno entre Abelina y Sudelia Colihueque Lemunao].- Collimallín (Archivo del Museo Municipal de Loncoche (AMML)).

visibilidad que en Chile, de organizaciones y prácticas análogas. Sabemos por ejemplo que existió desde los años 1918 una organización llamada Asociación Nacional de Aborígenes, que mediante lógicas de alianza con ciertos sectores políticos y militares, intentó constituirse en un organismo de defensa de los derechos de los mapuche a ese lado de la cordillera. Al revisar el primero de los números de la revista *El Aborigen*, publicada por esta organización el año 1927 (solo conocemos dos números), encontramos entre sus páginas la siguiente nota:

“Una declaración de la Asociación Nacional de Aborígenes’. La Junta Ejecutiva de la Asociación del ru- [ilegible] cuya secretaria funciona en la calle Azcuénaga 941, nos informa que los libros, y toda la documentación oficial relacionada con la marcha de la institución, está en el local social y a entera disposición de cualquier persona que desee o se interese por cualquier acto realizado, ofrecimiento que se hace con el objeto de dejar claramente establecido que la Asociación Nacional de Aborígenes cumple con toda fidelidad desde los 9 años de su existencia, los elevados propósitos, base de su fundación. Encontramos muy acertada la resolución que comentamos pues ella ofrece la seguridad de interiorizarse de la marcha interna de la institución a cuantos en ello tengan interés. La Secretaría funciona en su local Azcuénaga 941 (U.T. 41, Plaza 0736) de 8 a 12 y de 16 a 20”.²

No estamos tan lejos, pese a la distancia temporal y geográfica, de la imagen de ese “centro cultural” idealizado por Germán Aburto, es decir de un archivo público en el que se materializara la obra y los proyectos de una organización indígena. Ahora bien, creemos que la persistencia de esta conciencia y esta voluntad archivística en el tiempo y en el espacio no tiene tanto que ver con la apropiación por parte de las dirigencias mapuche “modernas” de unos dispositivos burocráticos occidentales, como con la continuidad de una práctica archivística que se remonta —y que de esta forma remite a— la época de autonomía política efectiva del pueblo mapuche. Los procesos de conquista de los territorios y de las poblaciones indígenas por los estados chileno y argentino implicaron la instalación por la fuerza de unos aparatos de registro y archivo estatales. Pero estas máquinas archiviales no vinieron a instalarse sobre un espacio virgen y vacío de escrituras y de archivos. Como lo han mostrado diferentes trabajos³, el espacio mapuche anterior a la conquista estatal era un espacio de circulación y atesoramiento de documentos escritos organizados en secretarías y archivos cacicales.⁴ Tras la conquista militar, muchos de estos archivos desaparecieron o fueron requisados por los aparatos científico-militares y de esta forma terminaron dispersados y reclasificados en los distintos aparatos de archivación administrativa, historiográfica o museográfica que determinaron en cada país una particular inscripción de lo mapuche.⁵

2 *El Aborigen*. “Una declaración de la “Asociación Nacional de Aborígenes”, *El Aborigen. Revista literaria, agrícola, comercial, ganadera e industrial. Defensora de los intereses de la “Asociación Nacional de Aborígenes”*, n.º 1, Buenos Aires, abril de 1927, p. 30.

3 Cf. Pavez, Jorge. *Cartas Mapuche siglo XIX*. Santiago: OchoLibros & CoLibris, 2008, o el trabajo de Julio Vezub sobre la secretaría de Sayhueque: Vezub, Julio. *Valentín Saygüeque y la “Gobernación Indígena de las Manzanas”*. Poder y etnicidad en Patagonia noroccidental (1860-1881), Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2005.

4 Y de hecho Aburto está muy consciente de esto cuando plantea como antecedente de su organización a personajes como su tío Bernardo Aburto Namuncura, secretario del gran cacique Juan Kallfukura de Salians, grandes e importantísimo redactor de cartas, pactos y tratados.

5 Para un estudio comparativo sobre los destinos diferenciales del archivo mapuche en Chile y Argentina, así como la consecuente inscripción de lo mapuche en cada uno de estos países ver Menard, André. “Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina”. *Revista AIBR*, vol. 6, n.º 3, septiembre-diciembre 2011, pp. 315-339.

Ahora bien, como hemos visto en trabajos anteriores⁶, las formas y lógicas que organizaban estos archivos mapuche se diferenciaban de las que organizan los archivos estatalmente constituidos en al menos dos aspectos principales. El primero, y principal, tiene que ver con el dato o el acontecimiento preferente que cada uno de estos archivos buscaba fijar y sancionar, el segundo —directamente relacionado con el anterior— con el tipo de registro archivado y con los soportes de este registro. Presentando esta diferencia en forma esquemática y en base a dos categorías básicas de la teoría de parentesco, podemos decir que si el archivo estatal se centra en la archivación —y la consecuente sanción— del dato filiativo, el archivo mapuche parecía orientado hacia el registro y la archivación de gestos de alianza. Es el caso del apellido Aburto que fue incorporado al linaje de Manuel mediante un gesto de alianza de su abuelo José Ayiñanco con el comisario de naciones Francisco Aburto, por lo que se le puede entender como marca y registro de esta alianza política. Este intercambio de nombres se enmarca en una práctica bien documentada en el mundo mapuche, conocida como el sistema de los *laku*⁷. La institución del *lakutun* consistiría en la formalización de un vínculo entre donador y receptor de un nombre. En su forma más básica (entendiéndola como más primordial o como menos desarrollada) el *laku* remite al término de parentesco que reúne a todos los hombres de la generación alternada ascendente de Ego por la línea paterna (es decir al abuelo paterno (y a los bisabuelos y tatarabuelos) con el nieto). Sin embargo la literatura histórica y etnológica es pródiga en casos en que el donador o el receptor no pertenecen al mismo linaje, o dicho de otra forma, en que la relación parental no determina la apelación y el vínculo, sino que a la inversa, la apelación produce la relación. En este sentido, abundan los ejemplos de niños o adultos mapuches que reciben nombres españoles. Es el caso por ejemplo de uno de los hijos del poderoso cacique Kallfükura de Salinas Grandes, quien había sido llamado Alvarito Rewmay como prueba de “amistad y adhesión” de su padre hacia el coronel argentino Álvaro Barros⁸. Y en sentido inverso también abundan los casos en que sujetos no mapuche reciben el nombre de hijos de caciques con los que entablan amistad. Es el caso del viajero Edmond R. Smith, quien a mediados del siglo XIX recibiera en su visita al poderoso cacique Mangil Wenu el nombre de uno de sus hijos, Ñanculan.⁹

Lo anterior tiene consecuencias importantes en la relación que este tipo de archivo establece entre el cuerpo y su nombre. Se diferencia en este sentido del archivo estatal en la medida en que este último, al favorecer en primer término el registro de la relación de filiación, lo que está haciendo es construir la identidad sobre la base de un dato biológico y natural, coherente con su voluntad preferencial por sancionar el problema de la herencia: herencia económica, jurídica y biológica. Se establece así una suerte de superficie de inscripción definida por el carácter dado de lo natural, es decir anterior a toda construcción social, histórica o política. Aparece aquí la centralidad del registro civil dentro del archivo estatal, en la medida en que funciona como el registro de una serie de datos biológicos:

-
- 6 Menard, André. “La lección de escritura de Edmond R. Smith’s. Archivo y representación en La Araucanía del siglo XIX” en García, Macarena (ed.). *Prospectos de Arte. Archivo*. Santiago: Índice, 2010, p. 61-72.
 - 7 Foerster, Rolf & Hans, Gundermann. “Acerca del nombre propio mapuche” en *Nüttram*, vol. IX, n° 31, Santiago de Chile, 1993, p. 41-58.
 - 8 Guevara, Tomás & Manuel Mañkelef. *Kiñe mufü trokiñche ñi piel, Historias de familias, Siglo XIX*. Temuko: Liwen-CoLibris, 1912, p. 149.
 - 9 Smith, E. R. *Los Araucanos*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1914 (1855), p. 169. Esta dimensión política de la nominación mapuche fue en su momento sugerida por Guillaume Boccara: “le *cüga* renvoie à une parenté d’un autre genre, politique ou cérémonielle”, (Boccara, G. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chile colonial, l’invention du soi*, París: L’Harmattan, 1998, p. 57).

nacimientos y defunciones, sobre una superficie de inscripción naturalmente dada y homogénea. Y a partir de este registro se podrán ir inscribiendo la serie de actos sociales ejecutados por los sujetos allí individualizados. Es por esto que en este archivo la filiación antecede a la alianza, pues la fijación de las identidades individuales, biológicamente determinadas, constituye la condición primaria del registro, por lo tanto secundario, de sus eventuales gestos de alianza, codificados por este archivo bajo la forma del contrato, incluida la alianza matrimonial. Lo anterior tiene implicancias en el tipo de temporalidad que esta forma del archivo está suponiendo, o más bien, estableciendo, pues para determinar que las identidades —y por tanto las relaciones que de ellas se desprenden— están determinadas naturalmente, es decir, son anteriores a sus alianzas, hace falta suponer un tiempo también dado, vacío y homogéneo sobre el cual se puedan ir inscribiendo tanto la serie de acontecimientos naturales de nacimientos y muertes, que registra el registro civil (de hecho este tiempo es la superficie que sostiene al registro civil), como las hazañas y contratos que estas identidades vayan acumulando al interior del casillero temporal que el nombre propio abre entre un nacimiento y una muerte, y que la huella digital circunscribe al dato inequívoco de un cuerpo irrepetible y por lo tanto jurídicamente responsable. Pero para que esto sea posible hace falta la acción de un Estado que sancione la existencia de este tiempo absoluto, tiempo dado, vacío y homogéneo, y que funcione como garante heteronómico de las alianzas realizadas por los sujetos así individualizados.¹⁰

En este sentido, si hablamos de un archivo mapuche, lo estamos haciendo en el sentido estrictamente político de un archivo sin Estado (de ahí que para hacerlo no sea inmediatamente necesario postular una diferencia en las configuraciones cognitivas o cosmogónicas de dos sistemas culturales radicalmente distintos). Desde el célebre ensayo de Marcel Mauss sabemos del rol que cumple en las sociedades sin Estado la institución del don. Este funcionaría como el “hecho social total” por el cual un vínculo social es garantizado en contextos de ausencia de un poder soberano, lo que leído a partir de lo que hemos señalado, implicaría que la totalidad de este hecho residiría en su capacidad de producir un tipo de temporalidad diferente del tiempo absoluto que el Estado sanciona. Así, contra la imagen de un tiempo dado, vacío y homogéneo, el don, definido por la condición del diferimiento del contra-don, es decir por la producción del tiempo de la deuda y de su espera, puede ser entendido como una máquina de producción del tiempo (autores como Viveiros de Castro identificarán en la institución de la venganza una máquina análoga).

Es en este contexto en que se debe leer el *lakutun* como una donación del nombre. Pero en un archivo así organizado, no solo los nombres funcionan como registro de las alianzas. Una función análoga cumplían por ejemplo los uniformes militares que los caciques atesoraban también como registro de alianzas contraídas con las autoridades chilenas o argentinas. Sabemos por ejemplo que el mismo Mangil fue enterrado —en secreto por su hijo Quilapán— con la “casaca galoneada” que le obsequiara el general Cruz en reconocimiento por su ayuda en la guerra civil de 1851.¹¹ A lo anterior hay que sumar los legajos de tratados y cartas intercambiadas con estas mismas autoridades y que estos mismos caciques atesoraban como fuentes carismáticas de su autoridad. De esta forma vemos constituirse un archivo heterogéneo, conformado por documentos, uniformes y nombres propios, en

10 Habría que estudiar las equivalencias y las divergencias entre una sanción estatalmente producida de la homogeneidad temporal, la que se aplica al contexto de colonización de los territorios mapuche, y formas de sanción de esta homogeneidad temporal en la que el rol del Estado queda subordinado al de dispositivos mercantiles e industriales privados, como fue por ejemplo el caso de las compañías explotadoras que operaron en Tierra del Fuego o en Isla de Pascua.

11 Guevara, Tomás & Manuel Mañkelef. *Kiñe mufü trokiñche ñi piel, Historias de familias, Siglo XIX*. Temuko: Liwen-CoLibris, 1912, p. 92.

los que el soporte de estas inscripciones abarcaba no solo los papeles, sino que los mismos cuerpos cacicales. Y así como el tiempo de este archivo dejaba de ser el tiempo dado y homogéneo del archivo estatal, pues se trataba del tiempo heterogéneo y políticamente construido por los sucesivos dones con que se sellaban las alianzas y se incrementaban los capitales carismáticos de donadores y donatarios, la idea misma de un cuerpo como un dato biológico naturalmente, esto es, universalmente dado, daba lugar a la idea de un cuerpo también políticamente construido por este juego de marcas de la alianza, es decir por la incorporación de estas marcas de alteridad: marcas del enemigo vuelto aliado. De esta forma si el archivo estatal prioriza la determinación filiativa de unas identidades y la sanción de la herencia, el archivo mapuche parecía priorizar el registro de unos movimientos de contagio, por los que el cacique en su incorporación de nombres, cartas o uniformes, devenía en cierta forma general o presidente, y el general o el presidente devenían en cierta forma caciques: contagio generalicio o presidencial del cacique, contagio cacical de generales y presidentes.¹²

Es en relación a esta evidencia archivística pre-reduccional que debemos leer el proyecto archivístico de Manuel Aburto y de la Federación Araucana, es decir como una búsqueda por restaurar una suerte de archivo mapuche autónomo respecto de los archivos judiciales, civiles y políticos del Estado chileno. Sus cuadernos registrarán así reuniones políticas y/o rituales, pleitos judiciales, matrimonios según las costumbres de la raza, encuentros casuales, gastos, noticias espirituales y noticias de periódicos, versículos bíblicos, sueños y visiones. Se entiende así la continuidad que hay entre el corpus producido por esta organización y el mismo apellido Aburto. En ellos se expresa la afirmación de una autonomía archivística mapuche frente a los aparatos y lógicas archiviales estatales, y de paso nos permite entender el fenómeno colonial como un problema de superposiciones y de luchas entre archivos distintos. Y es que para entender el archivo como aquí lo presentamos, hay que entender que no basta con considerarlo como un agregado o como un sistema organizado de registros (registros que como vimos exceden el plano restringido de la escritura alfabética y abarcan la extensa constelación de marcas que va de los nombres propios a los uniformes, pasando por los tatuajes, los diseños textiles, los petroglifos y hasta los tonos de voz). Un archivo implica algo más, algo que dejaremos aquí en la indefinición de una ley, de una decisión o de una fuerza, y que no solo determina el orden o la relación entre las marcas que lo componen, sino que, y sobre todo, dota estas marcas de una eficacia. Eficacia jurídica, política o económica que acompaña su lectura. Así por ejemplo podemos ver cómo el apellido Aburto, en tanto marca, tendrá diferentes efectos en función del archivo que la registre. En el caso del archivo mapuche pre-reduccional, el apellido registraba un acto de alianza del que se desprendían una serie de efectos: la posición de José Ayñanco respecto de los otros caciques ya no era la misma, se trataba de

12 De hecho es a esta economía generalizada del contagio a la que Mauss se refería cuando al describir los sistemas de intercambio en diferentes sociedades del don, los resumía diciendo que “en el fondo, son mezclas. Se mezclan las almas con las cosas; se mezclan las cosas con las almas. Se mezclan las vidas y es así como las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: lo que justamente son el contrato y el intercambio” (Mauss, Marcel. “Essai sur le don. Formes et raison de l’échange dans les sociétés archaïques” en Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*, París: PUF, [1923] 1950, p. 173). Al establecer un tiempo dado, y la consiguiente base abstracta y absoluta de registro de estos intercambios, el archivo estatal en cierta forma busca conjurar estas mezclas, estos contagios. Por ejemplo, en lugar del vínculo indisoluble que establece el don, al inscribir el contrato de venta o de préstamo sobre la superficie absoluta del archivo y del tiempo estatal, los contratantes, que a su vez basan sus identidades en esta misma superficie absoluta, pueden desarrollar su relación sin ver alterada la esencia de sus identidades por este archivo garantizadas. Roberto Espósito diría que lo que el archivo estatal permite es la *inmunidad* de los individuos, por oposición a la imbricación implicada por una *comunidad* basada en el don (Espósito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, [1998] 2003).

un *lonko* cuya autoridad era respaldada por una alianza privilegiada con un agente directo del Estado chileno, y esto definía ciertas prerrogativas en términos territoriales, determinaba ciertas orientaciones en la circulación y el intercambio de los bienes, lo colocaba en una posición privilegiada para efectos de mediación y resolución de conflictos, implicaba compromisos militares que reordenaban el campo de los aliados y de los enemigos, etc. Pero la conquista del territorio mapuche por el Estado chileno implicará la reinscripción del mismo nombre en el archivo estatal. De hecho es interesante ver cómo en el nombre de su hijo, el padre de Manuel Aburto Panguilef, Felipe (Aburto) Nahuelcura, se manifiesta el momento de transición en el régimen onomástico producido por la superposición de un orden archivístico sobre el otro, pues a diferencia de Manuel Aburto Panguilef, cuyo nombre ya corresponde a la norma onomástica chilena organizada en nombre de pila, apellido paterno y apellido materno, Felipe lleva a la vez el nombre adquirido por una lógica mapuche: Nahuelcura, y el apellido heredado según una lógica chilena: Aburto. Y es que si antes el apellido Aburto, al marcar un gesto de alianza, sancionaba la serie de efectos sociales ya señalados, con la imposición del archivo estatal chileno, el apellido Aburto entra a marcar un dato filiativo dotado de otra efectividad, efectividad centrada, como vimos, principalmente en la sanción de una herencia: herencia biológica, herencia de ciertos bienes, herencia de responsabilidades contractuales, etc. De esta forma se puede entender que la operación de archivo es inseparable del ejercicio de una fuerza, en este caso del respaldo militar que aseguró la eficacia de los registros en función de una u otra lógica archivística.

Ahora bien, el que Manuel Aburto haya sido inscrito según el régimen onomástico del archivo estatal chileno, no anuló las lógicas y eficacias del archivo pre-reduccional. Ya que si bien el apellido Aburto marcaba una continuidad filiativa, su capital carismático no se basaba tanto en la profundidad genealógica de un linaje, como en el movimiento lateral de la alianza que el mismo apellido registraba.

Esta referencia a la dimensión carismática o aurática del archivo, nos entrega otra pista sobre el juego político que articulan y desarticulan los diferentes proyectos archivísticos. Como ya lo señalamos, un archivo no estatalmente organizado remite a las lógicas del don que, como sabemos, tienen que ver con ciertas economías del prestigio, de acumulaciones y circulaciones de *maná*, tal como las describiera en su célebre ensayo Marcel Mauss. En este contexto se entiende el carácter mágico con que se investían estos archivos cacicales. Cabe citar aquí una vez más (ya lo hemos hecho en diferentes textos anteriores) la descripción que hacía el diario *El Meteoro* del legajo de documentos atesorado por el cacique Mangil, como un verdadero talismán que tenía "para los salvajes el mismo respeto que la Biblia para los cristianos, el Alcorán para los mahometanos".¹³ Pero lo notable es que esta aura mágica no se limitaba al corpus de papeles sino que implicaba el cuerpo y la persona del mismo Mangil. En él se acumulaban otras marcas de potencia manática como las manchas blancas de su piel, la casaca militar obsequiada por el general Cruz y hasta un caballo también manchado, indicios todos de su temible calidad de brujo y adivino.¹⁴ Se trata de la cuestión del archivo como fetiche, entendido este no como ídolo, es decir como objeto enganchado a la representación de una entidad espiritual, sino como cosa cargada de la potencia que da justamente su no representatividad, su absoluta inmanencia, lo que puede ser interpretado como la potencia aurática de su autenticidad.¹⁵ El fetiche puede ser entendido así como un montaje singular de singularidades, montaje que adquiere más individualidad que la de los propios actores humanos que lo veneran y lo alimentan (de singularidad,

13 *El Meteoro* de Los Ángeles, 19 de junio de 1869, año 4, n°144. Citado en Pavez, Jorge. *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Santiago: CoLibris-Ocho Libros, 2008, p. 89.

14 Cf. Guevara, Tomás & Manuel Mañkelef, *op. cit.*, p. 91.

por ejemplo mediante sacrificios). De esta forma el archivo de Mangin no representaría a Mangin (si bien cargaría con su marca singular), ni su propio cuerpo cargado de casacas militares, y manchas mágicas representaría a la persona Mangin, esto pues tanto el cuerpo, como las casacas, las manchas y los papeles forman parte de un mismo constructo mágico, un fetiche mapuche y nómada, entendido como un sistema de acumulación de capital carismático. De esta forma el legajo talismán sería como el fragmento poderoso de un conjunto cuerpo-corpus, aún más poderoso.

Así entendido el archivo aburtiano también habría funcionado como un gran fetiche, fetiche compuesto por papeles, pero también por las piedras vivas con las que oraba, por una botella con agua de colonia y flores de copihue que le servía de medicina, por un reloj de oro y, claro, por un apellido: Aburto. Y como todo fetiche realmente poderoso, en lugar de pertenecer a Aburto, pareciera poseer a Aburto. En medio de esta configuración se comprende una de sus frases más recurrentes: "No me pertenezco". Enunciado que sustenta, explica y justifica todo su accionar político (que abarca prácticamente todo su accionar), el que finalmente es un accionar de la escritura. Aburto no se pertenece porque le pertenece a su archivo, y esto porque así como el fetiche se convierte en algo con más individualidad que sus devotos, el archivo aburtiano alcanzó más individualidad que el mismo Aburto.

En el marco de la convicción escatológica con que cargó la búsqueda de un tesoro en los últimos años de su vida, y en sintonía con la creencia mapuche en la eficacia de ciertas piedras para encontrar cosas perdidas, el 1.º de mayo de 1948 Aburto anotaba el siguiente mensaje espiritual:

"Si te piden que ores para la ubicación de aquella fortuna aplastada de cientos de años y desde los cantares de Alonso de Zúñiga y comparsa, vas a pedir dos piedras preciosas, oficialmente, al museo Histórico de Chile, por medio de las cuales se darán los derroteros de otras inmensas riquezas aplastadas en Santiago y en Villarrica".¹⁶

Lo interesante de esta cita es que en ella Aburto explicita la continuidad mágica que vincula a los archivos no estatalmente organizados con los archivos estatalmente organizados, en la medida en que estos últimos también pueden ser entendidos como aparatos de administración de potencias auráticas o manáticas, pero según una lógica soberana de circunscripción territorial de estas potencias. En este sentido, podemos considerar a los archivos y museos estatalmente organizados como estrategias soberanas de administración de estas mismas fuerzas auráticas, entendidas como efectos de una autenticidad. De esta forma, tanto el sello con que se marcan los documentos en el archivo nacional, como la vitrina en que se expone el objeto museográfico constituyen algunas de las formas que toma esta administración estatal del maná. Marcel Duchamp y sus *ready made* mostrarán cómo el valor manático de los objetos, en estos espacios atesorados, no tiene tanto que ver con los objetos mismos como con el espacio que museos y archivos circunscriben. El archivo-fetiche aburtiano marcará justamente el instante abierto entre un tiempo de fetiches nómades circulando por el espacio mapuche autónomo y un tiempo de reservas estatalmente circunscritas de contención y radicación del maná.

15 Seguimos aquí las tesis sobre el fetiche elaboradas por el antropólogo francés Jean Bazin: Bazin, Jean. *Des clous dans la joconde*. Toulouse: Anacharsis, 2008, p. 500.

16 Aburto Panguilef, Manuel. *Manuscrito 1948*. Texto inédito, 1948, p. 288.

■ ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aburto Panguilef, Manuel. *Manuscrito 1948*. Texto inédito, 1948, p. 288.

Bazin, Jean. *Des clous dans la joconde*. Toulouse: Anacharsis, 2008.

Boccaro, G. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chile colonial, l'invention du soi*, París: L'Harmattan, 1998.

El Aborigen. "Una declaración de la "Asociación Nacional de Aborígenes". *El Aborigen. Revista literaria, agrícola, comercial, ganadera e industrial. Defensora de los intereses de la "Asociación Nacional de Aborígenes"*, n.º 1, Buenos Aires, abril de 1927.

El Meteorito de Los Ángeles, 19 de junio de 1869, año 4, n.º144.

El Sur. "Solemne homenaje rindieron indígenas a Manuel Aburto P. defensor de la raza, a disposición de estudiosos 200 volúmenes históricos manuscritos". *El Sur*, de lunes 19 de mayo de 1953, Temuco.

Espósito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, [1998] 2003.

Foerster, Rolf & Hans, Gundermann. "Acerca del nombre propio mapuche" en *Nüttram*, vol. IX, n.º 31, Santiago de Chile, 1993, pp. 41-58.

Guevara, Tomás & Manuel Mañkelef. *Kiñe mufü trokiñche ñi piel, Historias de familias, Siglo XIX*. Temuko: Liwen-CoLibris, 1912.

Mauss, Marcel. "Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" en Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*, París: PUF, [1923] 1950.

Menard, André. "Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina". *Revista AIBR*, vol. 6, n.º 3, septiembre-diciembre 2011, p. 315-339.

_____ "La lección de escritura de Edmond R. Smith's. Archivo y representación en La Araucanía del siglo XIX" en García, Macarena (ed.). *Prospectos de Arte. Archivo*. Santiago: Índice, 2010, p. 61-72.

Pavez, Jorge. *Cartas Mapuche siglo XIX*. Santiago: OchoLibros & CoLibris, 2008.

Smith, E. R. *Los Araucanos*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1914 (1855).

Vezub, Julio. *Valentín Saygüequé y la "Gobernación Indígena de las Manzanas". Poder y etnicidad en Patagonia noroccidental (1860-1881)*, Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2005.

Consideraciones acerca de las fuentes escritas que describen teatralidades coloniales de la zona andina¹

María Delia Martínez N.²

01. INTRODUCCIÓN

En el marco de los estudios coloniales andinos es pertinente preguntarse por las fuentes escritas y cómo estas influyen en la construcción de conocimiento acerca de las performance escénicas que se llevan a cabo en la zona durante el período. Siendo las teatralidades un concepto que estudia la puesta en escena, este artículo busca reflexionar sobre la posibilidad de hacer historia en torno a un acontecimiento efímero como este. En esta pregunta convergen cuestiones sobre el uso de materiales escritos que no necesariamente tienen relación con el texto dramático, usualmente utilizado para hacer historia del teatro. El carácter estético de la teatralidad y los límites de una información que la mayor parte de las veces no responde a cuestiones propias del arte o de la puesta en escena, sino a otros ámbitos del contexto cultural, como a los aspectos sociales o políticos. Todo lo anterior implica ampliar el marco metodológico para reorganizar continuamente la información que proporcionan las fuentes escritas. Asimismo, la incorporación adecuada de material visual, organizado habitualmente bajo los parámetros de la historia del arte, tensionan el propio concepto de teatralidad. Es así como la información surge habitualmente de áreas disciplinares que cuentan con una metodología específica para elaborar sus propios materiales. En estas condiciones, las teatralidades no pueden ser estudiadas de manera directa —como es lógico— sino a través de documentos cuyo propósito no es hablar de ellas, o cuando aparecen representadas en motivos pictóricos, ritos y mitos con los que trabaja la etnohistoria o en relatos analizados bajo la perspectiva literaria.

En el tiempo que llevo trabajando en el tema, ninguna de estas miradas me ha proporcionado por sí sola el sustento metodológico para trabajar con la información acerca de teatralidades que aportan los cronistas y la documentación de archivo. Inicialmente, el trabajo se basó en descripciones de cronistas, que aludían a escenificaciones, teatralidades, bailes o performance, siempre en la perspectiva de que las teatralidades “servían” para describir otros aspectos del período o se encontraban relacionadas con otras expresiones culturales. Sin embargo, los espacios de duda acerca de la coincidencia entre la información obtenida y las preguntas realizadas eran mayores

1 Esta ponencia se realiza en el marco del proyecto FONDECYT N°1090110. *Discursos coloniales, soportes, confluencias y transformaciones.*

2 Académica de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, UMCE. Estudiante del Programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile.

cuando la aproximación al objeto de estudio (las teatralidades) se acercaba a su problemática artística o estética. La pregunta acerca de la posibilidad de hacer historia a partir de descripciones de teatralidades analizadas bajo la perspectiva de los estudios teatrales continúa siendo un aspecto fundamental de la trayectoria de mi investigación y de los posibles pasos a seguir. El contenido de esta ponencia está basado en preguntas que surgieron al momento de incorporar los estudios teatrales a través del concepto de “teatralidades” a los estudios de etnohistoria que indagan en los discursos coloniales, soportes, confluencias y transformaciones de estos durante la colonia en la zona de los Andes Centrales.

■ ■ 02.

EL ANÁLISIS DE LAS CRÓNICAS PARA LAS TEATRALIDADES

Los estudios teatrales en América Latina durante las últimas décadas no han tenido una sola línea de reflexión acerca del concepto de teatralidad. Aunque, en términos generales, —más allá de nuestro continente— este concepto se relaciona con el proceso que ha sufrido el teatro en el último siglo —junto a otras disciplinas artísticas— de desbordamiento de sus límites y fronteras, además de la hibridación de sus prácticas. De ahí la necesidad que se han planteado distintos teóricos, como Pavis³, Villegas⁴ o Cornago⁵, de ampliar los recursos tácticos y analíticos, es decir su maquinaria crítica e interpretativa, para abarcar la extensión e intersección que han adoptado las prácticas teatrales cada día más “contaminadas”.

Este mismo fenómeno se observa en relación a las prácticas sociales y políticas, la construcción de la vida cotidiana y los procesos de agenciamiento identitario, que han sido los ámbitos con los que las teatralidades han tomado contacto conceptualmente durante el mismo período. En el ámbito de la historiografía, el análisis de los textos de cronistas ha generado diferentes posiciones en torno a su veracidad, contextos individuales, sociales y políticos en los que se vieron envueltos quienes dieron testimonio de su época y hazañas.⁶ Esto, impulsados por el necesario reconocimiento de lealtad a la corona española, puesto que el rey era la fuente y el origen de todos los derechos y beneficios de los conquistadores. Cercana a esta posición, Porras Barrenechea⁷ se refiere a esta producción como crónicas soldadescas que habrían servido para difundir las hazañas de los europeos y que olvidaron casi por completo al mundo indígena. Aporta a esta perspectiva, María Rostworowski⁸, quien se cuestiona la veracidad de los *Comentarios Reales*⁹, acercando su creación a una autobiografía del autor.

En relación con las teatralidades de la época, existe coincidencia entre los cronistas estudiados acerca de la diversidad de estas en la región. En ello hace hincapié Molina cuando se refiere a la existencia

3 Pavis, P. *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*, Barcelona: Paidós, 1983.

4 Villegas, J. *Para un modelo de historia del teatro*, Buenos Aires: Ed. Gestos, 1997.

5 Cornago, O. *Pensar la teatralidad*, Madrid: Editorial Fundamentos, 2003.

6 Pease, Franklin. *Los últimos incas del Cuzco*. 2.º edición, Lima: P.L. Villanueva, 1995.

7 Porras Barrenechea, R. *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*. Lima: Instituto Porras Barrenechea, 1967.

8 Rostworowski, M. *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima: IEP, 2001.

9 Guamán Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*, Edición facsimilar, París: Institut d'ethnologie, [1615] 1989.

de muchas manifestaciones de este tipo en las diferentes naciones y provincias de indios "que cada una de ellas tenía por sí sus ritos y actos y ceremonias antes que los incas los sujetasen"¹⁰. Cobo¹¹ y Molina¹² subrayan las similitudes de algunas expresiones escénicas con costumbres españolas o entre las creencias indígenas y las cristinas. También existe la tendencia a referirse despectivamente a algunas prácticas rituales como parte de la ignorancia y la ingenuidad indígena. Hay que recordar que justamente uno de los propósitos de la enseñanza del evangelio entre los indios era, según Acosta¹³, "deshacer sus fábulas y bagatelas".

En el ámbito de las teatralidades relacionadas con rituales; Cobo¹⁴, Guamán Poma¹⁵ y Murúa¹⁶ ordenan las fiestas por meses de acuerdo a un calendario ritual que se intenta ajustar al calendario gregoriano con pequeñas modificaciones. Molina, Cobo y Ramos Gavilán¹⁷ concuerdan en una secuencia mensual festiva, y también lo hace Guamán Poma, aunque de manera un poco diferente¹⁸. Molina lleva una secuencia detallada y ordenada de fiestas en las que no aparecen cuestiones extraordinarias que motiven otras celebraciones. Sin embargo, Cobo habla de la existencia de fiestas especiales, como la coronación del Inca o el matrimonio de una de sus hijas o sobrina, cuando el Inca partía a la guerra o cuando ocurrían hechos fuera de la normalidad, como una sequía prolongada. Ramos Gavilán se refiere de manera mucho más general a las teatralidades y establece una analogía casi absoluta entre los meses del año gregoriano y los meses incas, haciendo hincapié en los sacrificios de animales.

Como se señalaba anteriormente, en un tipo de ordenamiento diferente, Guamán Poma divide estas fiestas territorialmente (Chinchaysuyu, Andesuyu, Condesuyu, Coyasuyu), aunque desarrolla un capítulo anterior donde también hace alusión a los meses, pero no los aborda solo desde el punto de vista de las teatralidades, sino de las divinidades y motivaciones que movilizan el quehacer mes a mes. En el caso de este autor, las fiestas se relacionan tanto con una dimensión espacial, con los distintos reinos del Tahuantinsuyu, como con una dimensión temporal: los meses lunares. Cobo intenta una descripción más dinámica de estas fiestas, puesto que su relación no es construida en torno a fechas determinadas, al modo occidental, sino relacionándolas constantemente a un ritmo vital, y con acontecimientos que se entrelazan y fluyen, generando un relato de fácil lectura. Los procesos agrícolas que motivaban muchas celebraciones festivas, como la siembra del maíz, ocurrían de diferente modo según las condiciones climáticas de las zonas, y por lo tanto, era imposible ajustarlas solo a un calendario preestablecido.

10 Molina, Cristóbal de. *Fábulas y ritos de los incas*. Buenos Aires: Futuro, [1575] 1959, p.104.

11 Cobo, B. *Obras/ estudio preliminar*. Madrid: Editado por Francisco Mateo, Atlas, [1653] 1964.

12 *Op. cit.*

13 Acosta, J. de. *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los Indios, Sevilla, Casa de Juan de León*, Edición preparada por Edmundo O'Gorman, México: FCE, [1590] 1962, p.421.

14 *Op. cit.*

15 *Op. cit.*

16 Murúa, M. de. *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*. Madrid: Edición de C. Bayle, 2 ts., Consejo Superior de Investigación Científicas, [1588] 1946.

17 Ramos Gavilán, A. *Corónicas moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, Lima: Ed. Ignacio Prado Pastor, [1621] 1976, tomo III.

18 De aquí en adelante, me referiré a las obras ya indicadas de los autores mencionados.

La tendencia a ordenar las fiestas como producto de un orden cronológico similar al occidental parece avanzar en el tiempo, adaptándolas a un relato, a las concepciones y conocimiento de otras realidades “salvajes” que se tenían por conocidas, pero también aparecen simbólicamente relacionadas con estructuras rituales ya sabidas, como la fiesta de *Raymi* con el Sol, y por esta vía, con la consagración de la hostia y la fiesta del Corpus Christi. Este orden, que pudo ser útil para la política de evangelización, no puede dar cuenta de la diversidad y del flujo ritual que circulaba entre los ámbitos privados y comunitarios, en distintos contextos climáticos o geográficos y en diferentes espacios administrativos. El propósito de controlar y de ordenar bajo un criterio temporal occidental, pudo responder a la necesidad de homogeneizar y administrar estas costumbres, pero también al impulso por entenderlas y narrarlas. Vestigios de antiguas costumbres se encuentran en teatralidades de raíz prehispánica, que —al parecer— fueron el producto de una asimilación dinámica de distintos ritos y festividades que se ordenaban según las circunstancias solemnes o cotidianas, ordenadas de una manera que constituía un cierto ritmo cultural y un orden vital.

Gracias a la revisión de los archivos cuzqueños¹⁹ en sus distintos fondos documentales, es posible establecer otra relación entre la escritura y los indígenas, ya que, según los datos aportados por los documentos, un alto porcentaje de los indígenas que hacen peticiones, legan posesiones o fijan pagos están vinculados con otra institución colonial de gran envergadura: la cofradía. Como lo señala Valenzuela²⁰, las cofradías permitieron a los cófrades socializar en razón de sus lazos étnicos, sociales o religiosos, mientras que otras se articularon en razón de su prestigio, y otras permitieron una inserción gremial en determinadas especialidades artesanales. En Lima hacia 1613 se podrían encontrar un total de 57 cofradías: 25 de españoles, 13 de indios y 19 de negros. Si proyectamos la información plasmada en la documentación archivística acerca de las prácticas de enseñanza de la escritura al interior de las cofradías al número que existía de ellas, es posible pensar en que el proceso de enseñanza haya tenido una extensión tal que permitiría explicar, en parte, el volumen de documentos escritos por indígenas en el siglo XVI y comienzos del XVII.

■ ■ 03.

TEATRALIDADES Y CRÓNICAS EN LOS ANDES

Al comienzo de esta investigación, el concepto de teatralidades me “sirvió” para agrupar un cúmulo de manifestaciones que emanaban desde los relatos de cronistas y que en gran medida se referían a un tiempo pasado mítico, donde se realizaban una serie de performance rituales que si bien no pertenecían a la categoría de material teatral, sí respondían de manera adecuada al análisis de sistemas representacionales teatrales. La necesidad de denominar de algún modo este material que no era propiamente dramático fue el primer impulso para utilizar el concepto. Por lo tanto, mi aproximación al término partió de una denominación-continente que fue progresivamente siendo “llenada” con la sistematización de fenómenos que fueron “leídos” como teatralidades. De ahí que este concepto sea utilizado de manera plural, puesto que responde a una variedad de manifestaciones provenientes de distintos lugares y que fueron agrupadas con el solo propósito de responder a aspectos de su análisis.

El concepto de teatralidad responde a la diversidad de formas que adoptan estas manifestaciones durante la colonia. Las teatralidades fueron estudiadas a partir de las prácticas que desbordaron

19 Departamental histórico y arzobispal.

20 Valenzuela, J. *Las liturgias del poder*, Santiago de Chile: LOM, 2010.

la caja negra del teatro, y uno de sus antecedentes se encuentra en el teórico Evreinoff²¹ que, en la década del treinta del siglo pasado, trabajó en este concepto asociándolo a una especie de inclinación natural del ser humano a representar con el cuerpo, es decir con el impulso de representar, que no se expresaba con la creación y articulación de un personaje —necesariamente—, sino con segmentos de la creación de un personaje o a partir de gestos-síntesis. Esta categoría de manifestaciones corporales era frecuente de encontrar entre las descripciones etnográficas actuales y en teatralidades/rituales coloniales. Ellas daban cuenta de una situación o contexto, o bien apelaban a situaciones del pasado; como el asperjar y todo el recorrido simbólico de memoria que implica, o el gesto ligero de un beso en la punta de los dedos.

La profundidad de estos gestos, relacionado con la situación de dominación que debían enfrentar las comunidades indígenas durante la colonia, no concordaba tampoco con las interpretaciones performativas que daban cuenta del proceso que realizaron los estudios teatrales en la década de los sesenta del siglo pasado, cuando estos conceptos fueron utilizados para abarcar amplios ámbitos de la cultura. Se trataba de una basta interpretación que incursionaba en la vida cotidiana y en el espacio de la política para describir aspectos presentes en estas dimensiones de la vida humana, pero ella no daba cuenta de la intensidad del momento histórico donde estas manifestaciones fueron restauradas, para el caso de mi investigación.

Se hace necesario, entonces, avanzar en las manifestaciones que provenían de la cultura hispana y constatar su influencia en las teatralidades de la zona junto con las circunstancias que permitieron la persistencia de algunos aspectos de la cultura indígena, donde se pueden pesquisar antecedentes prehispánicos, con el propósito de usar este concepto de manera adecuada. En esta perspectiva, la fiesta pública fue utilizada como medio de propaganda que se relacionó con acontecimientos excepcionales, y que buscaba perpetuar en la memoria de las personas las redes de relaciones que daban cuenta de un orden que se ponía en acción a través de la estructura espacial, temporal y gestual de la teatralidad festiva. Esta instancia de despliegue público en la época ha sido estudiada por Maravall²², Leach²³, Turner²⁴ y Douvignaud²⁵ entre otros, como parte del control hegemónico y, en general, como elemento que refuerza, integra y vitaliza el tejido social. Sin embargo, en el caso de la colonia andina también esta puede ser analizada bajo el concepto de “violencia simbólica” propuesta por Pierre Bourdier²⁶, quien se refiere a estas manifestaciones como un modo de imposición cultural. El uso del espacio público es una fuente de legitimidad en el marco de estas celebraciones.

Llama la atención que la teatralidad más antigua que se encuentra registrada sea la que describe Arzans de Orzúa y Vela²⁷, supuestamente realizada en 1555, que describe en un relato documentado casi doscientos años después, en 1736. Esta teatralidad se enmarcaría en la celebración que la

21 Evreinoff, N. *El teatro en la vida*, Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 1936.

22 Maravall, J.A. *La cultura del barroco; análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Editorial Ariel, 2002.

23 Leach, E. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix Barral, 1971.

24 Turner, V. *The Ritual Process; Structure and Anti-Structure*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1991.

25 Douvignaud, J. *El Actor. Bosquejo de una sociología del comediante*, México: Taurus, 1966.

26 Bourdier, P. *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona: Anagrama, Trad. de Jordan, 1999.

27 Arzans de Orzúa y Vela B. *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, vol. 3 Edis. Lejía Hanke y Gunnar Mendoza. RI: Brown UP: Providence, [1736] 1965.

ciudad de Potosí brinda a sus tres patrones, y que habría incluido cuatro comedias de temas incaicos. En estudios posteriores Beyersdorff²⁸ señala que los actores que tomaron parte en estas comedias incásicas podrían haber provenido de una empresa teatral de reciente creación que, en el siguiente siglo, se asentaría en la Villa Imperial. Probablemente los antecedentes acerca de este espectáculo se encuentran entrelazados con los que se señalan para la fundación de la Villa de San Felipe de Austria en Oruro, en 1606, puesto que ambas ciudades del distrito de Charcas se hermanaron durante el auge de la producción de plata.

■ ■ 04. LAS TEATRALIDADES DEL CUERPO

En cuanto al cuerpo como “soporte de teatralidades”, a partir de la información obtenida en crónicas y archivos, este ámbito de la investigación se acrecienta significativamente y también se constituye en un contenido transversal. En los cronistas estudiados se encuentran datos acerca de un sistema de pensamiento específico que utiliza formas perceptibles de aproximación al mundo²⁹ a través de un determinado manejo del cuerpo. Sin embargo, puesto que la corporalidad está afincada en el vasto territorio de la subjetividad podría ser imposible pesquisar su uso sin acotar su observación a comportamientos específicos. Esto permite abordar aspectos acotados sobre la relación que las culturas andinas mantuvieron con el cuerpo durante la colonia.

Desde la perspectiva de las teatralidades, el cuerpo es un punto de anclaje y al mismo tiempo se desliza de lo real a lo aparental, de lo oculto a lo develado, de la unidad a la fragmentación, del adentro al afuera. En el teatro el cuerpo es comprendido como un mediador entre el personaje y su mundo. El cuerpo sería un medio de estar en el mundo y, al mismo tiempo, un producto de ese mundo, los movimientos corporales son el vehículo de la comunicación, una forma de intercambio pautada por las diferentes culturas³⁰. Barthes³¹ reconoce la dimensión estética del cuerpo, señalando a este como el objeto de la representación artística, y por lo tanto admite transformaciones, como contingencias que determinan al cuerpo y a nuestra propia corporalidad.

Las aproximaciones y significados que aporta el cuerpo a las teatralidades no se manifiestan solo en las dos dimensiones abordadas por Merleau Ponty³², como el cuerpo referido a la existencia física, material, tangible, por lo tanto, concreto y objetivo; ni solo como un cuerpo vivenciado que se entiende como producto de la experiencia subjetiva que se desprende a partir de los repartos sensitivos. Hablar de cuerpo implica hablar de corporalidad, es decir, del proceso mediante el cuerpo se gesta y se transforma al mismo tiempo, además de ser objetivo de la mirada del otro y eslabón de la intersubjetividad.³³ La corporalidad así se relacionaría con la vivencia subjetiva del cuerpo,

28 Beyersdorff, M. *Historia y drama ritual en los andes bolivianos (siglo XVI-XX)*. La Paz: Colección Academia, Plural editores, UMSA, 2003.

29 Schechner, R. *Performance; teoría y prácticas interculturales*, Buenos Aires: Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires, 2000.

30 Birdwhistell, R. M. *El lenguaje de la expresión corporal*, G. Gil, Barcelona, 1979.

31 Barthes, R. *Elementos de Semiología*, en *Communications* n.º4, Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1978.

32 Merleau Ponty, M. *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Planeta Agostini, 1993.

33 Araneda, M. “Cuerpo, vínculo y cambio” en *Psicoterapia Relacional Corporal*. Disponible en: www.cueporelacional.cl/articulo/cuerpo_vin.pdf. Fecha de acceso: 2005.

donde se alija la memoria así como la significación que se da a partir de la relación afectiva con otro. Este fenómeno avanza para vincularse fuertemente con las distintas formas que adopta la experiencia estética.

Sobre la concepción europea del cuerpo, y probablemente compartida por los cronistas de la época, Cvitanovic haciendo un recorrido por la idea del cuerpo en las letras españolas, reconoce la imagen del alma separada del cuerpo, figurando la muerte. El carácter dual de esta situación simbolizada por la condición de esencialidad que concierne al alma es confrontada con el cuerpo como la fuente de donde surge el daño. La ambivalencia frente a la consideración del cuerpo, por una parte armonía, máquina y fábrica perfecta, y por otra, cadáver, corrupción objeto despreciable que atenta contra la meta espiritual del hombre, convive con acentos diversos en una amplia y extraña gama de concepciones del cuerpo durante el siglo XV.³⁴

La concepción del cuerpo en la colonia, estaría ilustrada por la imagen de una bisagra entre la vida y la muerte. También el cuerpo será una máquina perfecta que no va a poder desprenderse de sus segmentos, órganos y flujos como un todo que depende de sus partes, aunque también las trasciende. La pareja vida/muerte como construcción simbólica que se instala en la corporalidad es una especie de frontera conceptual desde donde se puede visualizar el vasto territorio de sentido que adquiere para los hispanos el cuerpo inerte.

Al menos para Ramos Gavilán³⁵, el cuerpo de los indios no parece trascender en ninguna circunstancia la carnalidad que denigraría su humanidad. Aunque no todos los cronistas mantienen esta misma posición, tampoco se visualizan posiciones alternativas a esta. El silencio de las crónicas respecto de este punto puede deberse a la primacía que adquiere la muerte u otras circunstancias extraordinarias, donde el cuerpo es percibido como parte de una naturaleza que es ajena a las posibilidades de intervención humana.

Como elemento persistente de los criterios corporales que emanan del análisis de las teatralidades de origen prehispánico descritas por los cronistas, surge el concepto de *sonqo*. Concepto que se encuentra al centro de la concepción del cuerpo andino, habitualmente traducido como "corazón". Al parecer este órgano trasciende con creces el mero segmento corporal. En estudios actuales acerca de la concepción del cuerpo andino, el *sonqo* es el eje donde se produce la compresión y destilación que desempeña procesos circulatorios y digestivos, aunque también se asocia a pensamientos que se asocian a los fluidos³⁶. Esta concepción podría estar relacionada con el eje de dos corrientes que se reúnen en una turbulencia que separa los nutrientes del agua y los llena de aire, especie de centro que reúne los líquidos, produciendo una fuerza centrípeta y centrífuga a la vez, ya que dispersa los fluidos a través de lo que nosotros conocemos como sistema circulatorio.

34 Cvitanovic, D. La idea del cuerpo en las letras españolas, Bahía Blanca: Cuadernos del sur -Instituto de Humanidades- U. Nacional del Sur, 1976, p. 23.

35 Ramos Gavilán, A. *Corónicas moralizada del orden de San Agustín en el Perú...*

36 Bastien, J. "Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology". *American Anthropologist*, New Series, vol. 87, n.º3, (septiembre, 1985) pp. 595-611 Fecha de acceso: 31/05/2008. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/678878>.

En otro ámbito del cuerpo, los gestos y la gestualidad en general proveen información acerca de los comportamientos corporales. En estudios etnohistóricos actuales³⁷ se reconoce como particularmente significativo el acto de besar, como gesto que señala un soplo sutil de los labios en los dedos para luego imponer las manos sobre los vestuarios de la Virgen y los santos. Besar la tierra cuando las mujeres ofrecen su *tinka* a la *Pachamama* en la limpia de canales o besar el borde abierto de la chuspa al coquear. Este suave, rápido y profundo gesto podría corresponder al correlato prehispánico de mochar con un chasquido de los labios. Reafirmado por el gesto católico de besar las imágenes, que llega con los españoles a la zona, pudo haber perdurado en el tiempo a raíz de esta coincidencia.

A raíz de la ampliación de los márgenes de las situaciones estudiadas, así como de la incursión en otras disciplinas y de la abertura a información lateral o al conocimiento que emana de los estudios teatrales propiamente tales, la perspectiva de las teatralidades anudada a la historia del continente surge como una línea de investigación que hasta ahora se ha sustentado en una organización de la información bajo parámetros transversales, como el uso del espacio, el sentido que adquiere el tiempo en los desplazamientos o el cuerpo como soporte de memoria y otros temas que abordan lineamientos de considerable importancia para el conocimiento de una cultura. Ellos se han elaborado hasta ahora gracias al cruce de información que proviene de las teatralidades con aspectos de la investigación etnohistórica. Es posible que la conclusión parcial a raíz de esta investigación continúe siendo la necesidad de un enfoque interdisciplinario, así como la constante re-lectura de los materiales, la relación revisada con los materiales actuales etnográficos y el diálogo permanente con las bases fundantes de los estudios teatrales y la estética como fuente de análisis e interpretación que aporta sentido a los antecedentes estudiados.

37 Castro, V. *Huacca Muchay; Evangelización y religión andina en Charcas, Atacama la Baja*. Tesis para optar al título de Magíster en Historia, mención Ethnohistoria, Universidad de Chile, 1997.

■ ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, J. de. *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los Indios*, Sevilla, Casa de Juan de León, Edición preparada por Edmundo O'Gorman, México: FCE, [1590] 1962.

Araneda, M. "Cuerpo, vínculo y cambio" en *Psicoterapia Relacional Corporal*. Disponible en: www.cueporelacional.cl/articulo/cuerpo_vin.pdf. Fecha de acceso: 2005.

Arzans de Orzúa y Vela B. *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, vol. 3. Hanke, Lejía y Mendoza, Gunnar (eds.). Providence, RI: Brown UP, [1736] 1965.

Bastien, J. "Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology". *American Anthropologist, New Series*, vol. 87, n.º3, (septiembre, 1985) pp. 595-611. Fecha de acceso: 31/05/2008. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/678878>.

Barthes, R. *Elementos de Semiología*, en *Communications* n.º4, Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1978.

Beyersdorff, M. *Historia y drama ritual en los andes bolivianos (siglo XVI-XX)*. La Paz: Colección Academia, Plural editores, UMSA, 2003.

Birdwhistell, R. *El lenguaje de la expresión corporal*, G. Gil, Barcelona, 1979.

Bourdier, P. *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona: Anagrama, Trad. de Jordan, 1999.

Castro, V. *Huacca Muchay; Evangelización y religión andina en Charcas, Atacama la Baja*. Tesis para optar al título de Magíster en Historia, mención Etnohistoria, Universidad de Chile, 1997.

Cobo, B. *Obras/ estudio preliminar*. Madrid: Atlas, Editado por Francisco Mateo, [1653] 1964.

Cornago, O. *Pensar la teatralidad*, Madrid: Editorial Fundamentos, 2003.

Cvitanovic, D. *La idea del cuerpo en las letras españolas*, Bahía Blanca: Cuadernos del sur -Instituto de Humanidades- U. Nacional del Sur, 1976.

Douvignaud, J. *El Actor. Bosquejo de una sociología del comediante*, México: Taurus, 1966.

Evreinoff, N. *El teatro en la vida*, Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 1936.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*, Edición facsimilar, París: Institut d'ethnologie, 1989 [1615].

Leach, E. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix Barral, 1971.

Maravall, J.A. *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Editorial Ariel, 2002.

Merleau Ponty, M. *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Planeta Agostini, 1993.

Molina, Cristóbal de. *Fábulas y ritos de los incas*. Buenos Aires: Futuro, 1959 [1575].

Murúa, M. de. *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*. Madrid: Edición de C. Bayle, 2 ts., Consejo Superior de Investigación Científicas, 1946 [1588].

Pavis, P. *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*, Barcelona: Paidós, 1983.

Pease, F. *Los últimos incas del Cuzco*, Lima: P.L. Villanueva, 2.a edición, 1995.

Porras Barrenechea, R. *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*. Lima: Instituto Porras Barrenechea, 1967.

Ramos Gavilán, A. *Corónicas moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, Lima: Ed. Ignacio Prado Pastor, 1976 [1621], tomo III.

Rostowoeowski, M. *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima: IEP, 2001.

Schechner, R. *Performance; teoría y prácticas interculturales*, Buenos Aires: Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires, 2000.

Turner, V. *The Ritual Process; Structure and Anti-Structure*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1991.

Valenzuela, J. *Las liturgias del poder*, Santiago de Chile: LOM, 2010.

Villegas, J. *Para un modelo de historia del teatro*, Buenos Aires: Ed. Gestos, 1997.

Disgrafías del poeta: los dibujos de Jaime Saenz

Marcelo Villena Alvarado

“Ven; yo vivo de tu dibujo
[...]
acércate a mirar mi sombra en la pared”.

J. Saenz, Visitante profundo.

■ ■ 0. LA CUADRATURA DEL CÍRCULO

En *Besoin de vélo*,¹ Paul Fournel nos recuerda que *El cuerpo humano, teniendo tantas y lindas redondeces, fabrica sin embargo pocos redondos*; que entre dichas excepciones está el manejar bicicleta pues, *manejar bici, es hacer redondos*. Esto debe apreciarse mientras se pedalea —insiste, ya que allí *el movimiento de las piernas es circular, y conviene darle su gracia y velar por hacer girar rotundamente las manivelas*. Los ciclistas saben de esto, añade Fournel, pues en cuanto baja la cadencia, en cuanto el cansancio se impone, hablan de un pedalear “cuadrado”. Que se sepa, Jaime Saenz (La Paz, 1921-1986) no era ciclista, sino poeta y escritor; entre otras cosas, cabe suponer. Por ejemplo aficionado al dibujo, como puede apreciarse mejor ahora, gracias al archivo reunido y publicado en 2010 por la revista de literatura *La mariposa mundial* bajo el rótulo de “Obra gráfica”.² Que se sepa, Jaime Saenz era entre otras poeta, escritor y dibujante aficionado; o sea “artista gráfico”, y como tal no pudo ser ajeno a las preocupaciones y cuidados del ciclista en tanto aquel, como este, al decir de Paul Fournel, no solo produce redondos con su cuerpo: se constituye también en su propio giroscopio, *no solo fabrica movimiento, también fabrica equilibrio*. Y esto es algo que debe apreciarse en su debida forma, pues el afán de hacer redondos se hace evidente en sus “dibujos de calaveras”, en sus “dibujos sueltos y juntos”, en sus “viñetas de *La noche del viernes*” y en sus autorretratos varios. Se hace evidente y desde allí no deja de desordenar la obra reconocida como literaria, es decir su obra gráfica oficialmente consagrada.³ De ahí que, aun si previsible, un acercamiento a los dibujos recientemente descubiertos desde la perspectiva de la obra escrita sea, al menos provisionalmente, algo inevitable. Así lo muestran los dos comentarios que hasta ahora han merecido.

1 Fournel, P. *Besoin de vélo*, Paris, Seuil, 2001, p. 154. La traducción es nuestra.

2 *La mariposa mundial*. Revista de Literatura, No. 18, La Paz, 2010. Este número está exclusivamente dedicado a la obra de Jaime Saenz y en sus diversas secciones pretende reunir “casi todos” los escritos que habían permanecido inéditos.

3 Las referencias a los libros de Jaime Saenz se encuentran en la bibliografía. El texto señalará simplemente el título y, llegado el caso, número de página.

El primero, de Juan Cristóbal Mac Lean,⁴ parte evocando los “garabatos” de Kafka para luego revisar ciertas encrucijadas del dibujo en la historia del arte; una revisita que, ante Saenz, termina sentando dos afirmaciones fundamentales. La primera dice que *ya sea al escribir una página o al hacer un dibujo, están en juego las mismas intensidades*, como si el autor recordara la identidad esencial de ambas prácticas, esa identidad que radica en el trazo, el gesto de inscripción: el γράφειν de los griegos. La segunda, que con estos dibujos *estamos en esa frontera, ese margen, en el que el arte toca sus límites excéntricos*, como si el autor, no sin alguna paradoja, señalara esa identidad esencial como lugar de una ruptura. De ahí que Mac Lean pueda quedarse tan solo preguntando: *¿no participa muchas veces, también la misma escritura de Sáenz, de la cualidad más propia, excéntrica, del art brut?* Por las mismas sendas, particularmente las de una encrucijada (“querella”, decía Mac Lean) entre el dibujo y la pintura, el segundo acercamiento realizado por Rodolfo Ortíz⁵ propone considerar la obra gráfica según una doble analogía. Los dibujos de Saenz (que “resaltan en semejanza” a una *escritura fragmentaria, de boceto o garabato ilegible, casi jeroglífico*) serían al programa poético (*total y coherente escrito en verso y en prosa*) lo que el dibujo es a la pintura: una “forma menor y rebelde” en la que *el genio del artista se ve en su mejor pureza y verdad, un menos que moralmente es más*, anotaba Mac Lean: en suma, una forma más pura en su esencia, una forma más noble.

Por distinción o por analogía, los dibujos recientemente descubiertos se pintan entonces como una suerte de indicio o anuncio de otro Saenz: un Saenz apenas enunciado, no obstante, al menos en este par de comentarios. No será cuestión aquí de culminar la evangélica tarea, por supuesto, sino de esbozar una primera aproximación a unos cuantos dibujos de la serie de calaveras y autorretratos; y esto tomando en cuenta eso que al menos se sabe: que Saenz era “artista gráfico”, entre otras, y que como tal era también su propio giroscopio. De ahí que entre el escrito y el dibujo valga más seguir el rastro a sus redondos y cosas por el estilo; seguirlo en esa disgrafía que perturba el trazo, o sea también la imagen; por ejemplo alterando su propio estatuto, instando a ver los seres y las cosas, simplemente, con otros ojos. Tal como anotaba Fournel a propósito de la experiencia del ciclista, por supuesto: *Si las ruedas giran en redondo, las piernas giran en redondo, y si las piernas dan vueltas, la cabeza también...*

■ ■ 1. EL CURSO CIRCULAR

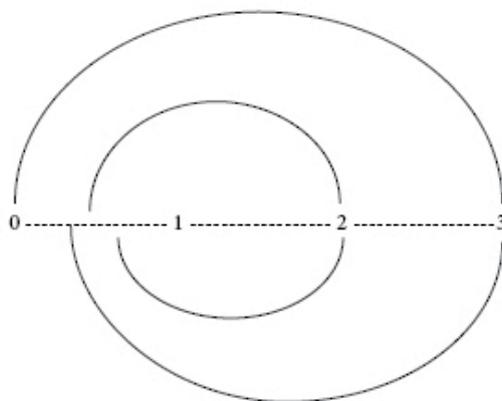
Uno puede caerse de la bici y morir, revela Paul Fournel en otro lado.⁶ *O caer y sobrevivir y nunca recuperarse; o caer y caer y volver a empezar y volver a empezar... Incluso en la cima del virtuosismo, hay que tener suerte* —advierte: uno puede romper una manivela y caerse (lo que casi nunca ocurre), o arrasar un campo disparado, mientras baja a cincuenta por hora, y finalmente aparecer en otro recodo del camino sin un solo rasguño. Jaime Saenz no era ciclista, sino poeta y

-
- 4 Este acercamiento, pionero, lo realizó Juan Mac Lean en dos momentos: “De dibujos, garabatos y papeles”, en el Periódico Pulso, La Paz, 28 de agosto de 2010, y “Escrituras, márgenes y garabatos”, en la revista Nueva Crónica y Buen Gobierno, No 69, 1era. quincena de septiembre de 2010.
- 5 Rodolfo Ortiz. “Un impulso irrefrenable me impulsa a escribir lo que escribo: lecturas de Jaime Saenz”, Tesis de Maestría en Literatura Latinoamericana, Carrera de Literatura, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, pp. 66-70.
- 6 Fournel, P. *Méli-Vélo. Abécédaire amoureux du vélo*, Paris, Seuil, 2008, p. 55. La traducción también es nuestra.

escritor. Pero como tal no pudo ser ajeno a las consideraciones sobre las caídas en tanto como el ciclista, al decir de Fournel, Saenz sabía seguramente de un fenómeno esencial: *Hay gente que nunca se cae. Los gatos. Y hay otros, los perros, las vacas y los chanchos, que se caen todo el tiempo.* Jaime Saenz no era ciclista, se ha dicho, pero tampoco era un gato. Sus lectores sabrán algo de esto pues, si no han bajado la cadencia ni se han rendido ante el cansancio, recordarán el tercer poema de *Las Tinieblas* (p. 33), donde se enuncian el *curso circular* y el *vertiginoso giro*, esa suerte de algoritmo que marca la trayectoria de quien allí se adentra, precisamente, mediando cuatro caídas:

Con la caída conocerás la penumbra, y con la penumbra, la oscuridad.
Con la oscuridad conocerás lo oscuro,
Y con lo oscuro, lo que no lo es.
Con la primera caída, te olvidarás de ti, y no recordarás haber caído.
Con la segunda, que será la primera, conocerás la tercera;
con la tercera conocerás la segunda, y con la primera, la cuarta.
Mas ninguna será la primera ni la última.
La última será la primera, y la primera, la última.
Así conocerás el curso circular,
y participarás de las tinieblas en el vertiginoso giro del que ya participas,
habiendo penetrado a partir de este momento en las tinieblas.

Entre olvidos, caídas y vueltas en espiral, los lectores de Jaime Saenz reconocerán en estos versos el recorrido poético que alcanza su término en *La Noche* y una visión de la propia experiencia *post mortem*, ciertamente; pero también el programa que rige la trayectoria y el paso a paso en la narrativa de Saenz.⁷ Este algoritmo se hace particularmente visible en la novela *Felipe Delgado* con el recorrido del protagonista hacia el estar consigo muerto. Es decir, la serie de cuatro caídas que coinciden con las cuatro visiones de ese que, de una a otra, se va revelando como el propio Felipe Delgado bajo las especies de su propia calavera: *la cara había sido destruida por algún espantoso golpe. La mandíbula había volado, y los ojos estallaban. Una poderosa concavidad se hundía a lo largo de la nariz y la frente. La calavera se mostraba desnuda en los pómulos, y brotaba la sangre en los espesos mechones aprisionados por aquella vieja y ya conocida gorra de soldado* (p. 463).



7 Se alude aquí a la lectura ensayada en “Por los ríos y los campos: la narrativa de Jaime Saenz”, en *Las tentaciones de San Ricardo, siete ensayos para la interpretación de la narrativa boliviana del siglo XX*, M. Villena Alvarado, La Paz, I.E.B., 2003 (actualmente solo disponible en 2da. edición, I.E.B./Editorial Gente común, La Paz, 2011).

Jaime Saenz no era ciclista, pero visiblemente sabía que entre redondos y caídas podía irse la misma vida. De ahí que, en el ámbito de la poesía, su recorrido haya podido interpretarse en términos de una experiencia *místico-poética* hacia la otredad y la muerte⁸; de una búsqueda que piensa y *da qué pensar* mientras accede a lo profundo y oscuro del mundo⁹; o incluso de una trayectoria alquímica nutrida de tres fuentes conjeturales: la tradición mística, la filosofía de Heidegger y la lógica cultural aymara¹⁰. Pero su poesía también ha podido ser cuestionada como búsqueda de identidad y unidad que no se propone ni la reconciliación ni el contacto peligroso de los opuestos, sino *la exclusión de uno de los términos enfrentados*; o, más ambiguamente, como búsqueda que a la manera de Narciso despliega una interrogación del Yo frente a sí mismo¹¹.

Estos dilemas se han reconocido también en el ámbito de su narrativa¹²; ámbito en el que sin embargo puede percibirse un quiebre. En *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia...*, Blanca Wiethüchter distingue así un *primer Saenz (escritura poética)* —el que *apuesta por una transformación individual de vida por la escritura bajo un conjuro alquimista*— de un segundo (el *homo ludens*, el de la narrativa) para el que, *perdida la fe y revelado el oscurecimiento de la "verdad"*, el gran juego de la Obra deviene única finalidad: *Este elevarse positivamente por sobre el abismo de los no sentidos se descubre como movimiento regenerativo, como un acto social solidario que encuentra en el juego con el lenguaje —que se nutre de la cultura oral—, en la diversión y la risa, en el homenaje a los amigos y a los habitantes de la ciudad, la posibilidad de convivencia social.*¹³

Desde la perspectiva de san Ricardo, no obstante, tal quiebre resulta menos identificable con el paso de la escritura poética a la narrativa, pero también menos fácilmente definible como una conversión del alquimista al *homo ludens*. *Felipe Delgado*, justamente, la primera y más consagrada novela de Saenz, no solamente ofrece la serie de cuatro caídas en su más prístina transparencia, señala también el lugar donde un programa, el curso circular y el vertiginoso giro, revela, sin solución de continuidad, su vocación más íntima: la de la imagen asumida con esa tradición que desde comienzos de nuestra era reescribe el mito de Narciso a través del corpus hermético, del pensamiento neoplatónico, del gnóstico y del cristiano. Desde este ángulo, el paso del alquimista vendría a inscribirse entre los avatares del Narciso rediseñado por Plotino para quien, siendo el mundo un reflejo, el error radica en considerar ese reflejo como realidad y no como imagen del alma (la realidad verdadera); esto es, en palabras de Kristeva,¹⁴ en no comprender que el reflejo no remite más que a uno mismo, que uno está en su origen, que quien ama al reflejo sin saberlo suyo ignora quién es.

8 Wiethüchter, Blanca. "Las estructuras de lo imaginario en la obra poética de Jaime Saenz" en Saenz, J. *Obra poética*, La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República, 1975.

9 Antezana, Luis H. *Ensayos y lecturas*, La Paz: Altiplano, 1986.

10 Monasterios, Elizabeth. *Dilemas de la poesía de fin de siglo*, La Paz, Plural/Carrera de Literatura, Facultad de Humanidades, UMSA, 2001.

11 Mitre, Eduardo. *El árbol y la piedra: poetas contemporáneos de Bolivia*, Caracas: Monte Ávila, 1986.

12 Antezana, Luis H. *Ensayos y lecturas...* y Sanjinés, Javier. "Marginalidad y grotesco en la moderna narrativa andina: el caso de Jaime Saenz, en *Revista Unitas*, n.º 5, La Paz, marzo de 1993.

13 Wiethüchter, Blanca; Paz Soldán, A. M. et al., *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia* (2 tt.), La Paz: PIEB, t. 1, p. 154.

14 Kristeva, J. *Historias de amor*, México: Siglo XXI, 1987, p. 93-94.

El mundo eres tú: tal el giro, tal la regla de Saenz cuya excepción daría algún indicio sobre ese otro Saenz anunciado en la "obra gráfica". Pero dada la presunción de una disgrafía, ante los dibujos no importarán tanto cuestiones de doctrina como apreciar un poco más eso que al menos se sabe. Que además de escritor y poeta Saenz era artista gráfico, entre otras; y que como tal, entre el escrito y el dibujo no pudo dejar de confrontar ciertas encrucijadas relativas a la imagen: las del curso circular y el vertiginoso giro, por ejemplo, y las de la búsqueda de una representación esencial que traza cierta equivalencia entre el autorretrato y el motivo de la calavera: esta, una suerte de prefiguración de aquel.

■ 2. DISEÑO DE CEÑO

La verdad profunda de la necesidad de fatiga, su finalidad, es la necesidad de forma —afirma Paul Fournel, siempre en el ámbito del ciclismo.¹⁵ *Los no deportistas deberían, al menos una vez en su vida, darse el lujo de estar en forma. Se trata de una experiencia física que vale la pena ser vivida* —insiste. *Incluso después de varios años de práctica, sigue siendo un misterio.* Que Jaime Saenz se diera alguna vez ese lujo, es algo que podemos creer por el retrato que ofrece Blanca Wiethüchter en *Memoria solicitada* cuando afirma que Jaime Saenz era *guapo*.¹⁶ Por el curso circular y el vertiginoso giro, en cambio, sabemos que en ese afán el poeta y el escritor pasaron largos años de práctica. Así como el artista gráfico, sin duda, salvo que este presumiblemente sí sabía que, de una forma o de otra, el misterio de esta experiencia física pasaba por la forma del autorretrato: *escribir un autorretrato ha de ser empresa arriesgada y difícil* —se lee en el último capítulo de *Vidas y muertes* (p. 189); *difícil pero tentadora para quien desee escudriñar la oscura imagen que se esconde a sus propios ojos en turbadores abismos... El místico es el llamado a escribir un autorretrato...* insiste Saenz más adelante: *El autorretrato del místico será el retrato del mundo*, concluye fiel a Plotino y al viejo legado según el cual el retrato es representación de la esencia del individuo. Todo esto para dejar claramente establecido que, para el místico como para el artista gráfico, eso de escribir un autorretrato pasaba menos por un *bosquejo autobiográfico, o un "retrato" literario o unas memorias o recuerdos*, que por dibujar, simple y llanamente: por dibujar un autorretrato.

En tiempos, cuando andaba del brazo del alcohol, y cuando me tambaleaba en calles y plazas, perdido peregrino en lóbregos tránsitos, vislumbrando quizás un aprendizaje que empero no conocería término, tenía la manía de dibujar autorretratos en las paredes, con tiza o con un pedazo de estuco, encaramado sobre las mesas de las chinganas. A decir verdad, hoy persiste la manía, solo que los autorretratos en cuestión no se plasman ya en la amplitud de las paredes, sino más bien en la exigüidad de una hoja de papel.

Sea de ello como se fuese, lo cierto es que con esto se plantea un problema harto enojoso para mí. Pues por una parte, no deja de asistirme la confianza de que la referida experiencia podría servirme de pauta para realizar el intento de escribir un autorretrato, mientras que por la otra, dudo mucho de llevar a buen fin dicho intento.

15 Fournel, P. *Besoin de vélo...*, p. 151.

16 Wiethüchter, B. *Memoria solicitada*, La Paz, Ediciones del Hombrecito Sentado, p. 35.

Lo cierto, en cualquier caso, es que estas líneas plantean al menos tres preguntas que abren una perspectiva hacia la serie de calaveras y autorretratos. La primera, ¿de dónde el privilegio otorgado al dibujo y esa persistente confianza en la *referida experiencia*? La segunda, ¿cuál el *problema harto enojoso* a la hora de escribir un autorretrato? La tercera, ¿cuál la importancia de los soportes, del material y de los instrumentos del dibujo: paredes o exiguas hojas de papel, tizas, lápices o pedazos de carbón?

En cuanto al privilegio que Saenz, en su afán por estar en forma, otorgara al dibujo, bastará retomar uno de los hitos que Juan Cristóbal Mac Lean señala al revisitar la historia del arte recordando que, ligada a la invención de la imprenta y la fabricación de papel, la edad de oro del dibujo fue el Renacimiento italiano. Con los trabajos de Georges Didi-Huberman,¹⁷ vislumbramos allí no solo un hito, sino las encrucijadas que inspiran el privilegio atribuido al dibujo en la modernidad. Es sabido, Giorgio Vasari, fundador de la Historia del Arte, quien en sus *Vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimbaue a nuestros tiempos* consagra al dibujo como denominador común, como padre de todas las artes cuya madre era la mimesis. Pero con Didi-Huberman cabe precisar que lo consagrado en las *Vidas...* es el dibujo entendido desde la academia de las *arti del disegno*. Y esto según el proyecto inspirado en una vocación a la vez política y metafísica. Por una parte, recuerda el filósofo e historiador del arte, Vasari apunta a la creación de una nobleza de virtud (no de sangre), de una humanidad ideal que aspira a codearse con la nobleza en la vida cortesana. Por la otra, este proyecto expresa el privilegio de una humanidad que pretende compartir con Dios la facultad de crear formas, esa facultad que Vasari llama *disegno* —en italiano, por supuesto. Así, si el concepto de *disegno* ofrece un “objeto unitario” para la disciplina llamada Historia del Arte, construye también una visión histórica del arte definido como conocimiento intelectual que logra extraer del mundo sensible conceptos purificados.

Disegno, en el italiano de Vasari, es entonces el lugar de una tensión entre intelecto y artificio. Pero también una palabra mágica: a la vez descriptiva y metafísica, técnica e ideal; una palabra que une la mano y el intelecto bajo el privilegio del segundo, por supuesto. Pues para Vasari, subraya Didi-Huberman, el efecto visible (digamos la imagen) remite a una causa inteligible: “la Idea”. Vasari no niega el aspecto material y técnico del dibujo, pero lo oculta, de modo que el *disegno*, el dibujo y el designio conceptual determinan el dibujo práctico. Así, con el privilegio que Vasari otorgara al *disegno*, se consagraba también la nobleza de un arte entendido solo *como saber, como adecuación de lo visible a la idea, como denegación de sus potencias visuales y subjetiles bajo la tiranía del “dibujo”*. *El arte fue reconocido menos como objeto pensante —lo que siempre fue— que como objeto de saber, todos los genitivos confundidos*. Como también es sabido, esta consagración fue radicalizada desde el campo de la filosofía por Zuccari, para quien *disegno* no fue ya la idea expresada por una mano sensible, sino simple y llanamente “la Idea”: esa idea que subsume tanto la intención del pintor como el acto de pintar, una idea innata, no práctica (como lo era todavía para Vasari). Así, para Zuccari, el filósofo, esa idea era lo que hay de común entre el hombre, el ángel y Dios: una especie de alma que se hace visible como *Di-segn-o*. Es decir como *segno di Dio*.

Esta es la idea que, junto al Narciso de Plotino y la del retrato como representación de una esencia del individuo, inspira también el programa poético asumido por Saenz, por supuesto; aún en tiempos

17 Didi-Huberman, G. *Devant l'image*, Paris, Minuit, 1990. En lo que sigue se retoma el análisis del c. II “L’art comme renaissance et l’immortalité de l’homme idéal”.

en los que andaba del brazo del alcohol. No otra cosa se insinúa con el octavo y último paso hacia el júbilo prescrito en el umbral de *Vidas y muertes* (pp. 7-8):

Es imprescindible forjar una imagen del mundo y del universo —una imagen propia y de uso particular, por así decirlo, que nos permita imaginar el sitio que ocupamos, que más tarde adquirirá el carácter de la verdadera verdad.

Y para forjar semejante imagen será necesario mirar las cosas del mundo y las cosas del cielo. En cuanto a las cosas del mundo, imposible es mirarlas de cerca; habrá que mirarlas en la distancia, siempre en la distancia.

Y las cosas del cielo, más aquí de la distancia: habrá que mirarlas en el Altiplano.

Diríase por lo tanto que para el poeta y el escritor, al igual que para Vasari, la imagen debe realizar una *adecuación de lo visible a la idea*; y esto mediante la *denegación de sus potencias visuales*: entre otras, las que supone la práctica y el contacto con los materiales. Pero además de poeta, Jaime Saenz era artista gráfico, se ha dicho, y como tal no siempre supo guardar distancia con respecto a las cosas del mundo. Como artista gráfico, y por lo demás altiplánico, liberaba radicalmente el “dibujo”, es decir la actividad gráfica, del principio razonado de la pintura: el *disegno*. De ahí, quizás, “el problema harto enojoso” que acosaba a Saenz a la hora de escribir un autorretrato.

Es lo que cabe imaginar con el episodio de las visitas a la morgue narrado en *La piedra imán* (pp. 81 et ss.), por ejemplo; y la suerte del poema *Morgue y Mozart* escrito en aquel tiempo: *El mejor que haya escrito jamás*, según su sentir. Se trata, en todo caso, de un poema cuyas lecturas y relecturas atormentaban y fascinaban a los amigos en casas de vida alegre y en famosos lupanares. Al punto, cuenta Saenz, que Lucho Luksic, habiendo tenido la paciencia para escucharlo por enésima vez, *le pidió el poema e hizo un dibujo en el espacio no escrito del papel... con eso más, tenía doble motivo para atormentar a mis semejantes con mi poema... ya que éste y aquel no sólo se complementaban, sino que eran una y la misma cosa*. El problema es que entre tanto doblez y lectura la hoja dejó de existir, con el poema y el dibujo adentro. Como la máquina del Colacrónico, por lo demás, y como la ideal identidad de dibujo y poema que inspira las visitas del alquimista a la morgue de la calle Claudio Sanjinés —lugar donde todos estos afanes salen por la tangente:

Es un espacio —no un lugar.
No se representa; no se dibuja. No se imagina, ni tampoco se sueña.
No se recuerda
—sólo se mira, sólo se vive. Sólo se olvida.
[...]
sólo se comprende.
En el cuaderno de tu juventud. Es una oscuridad y al mismo tiempo
una luz —pero sobre todo una vida intacta,
quizá por nacer, o quizá nunca nacida.
Es el olor de tu cuerpo —es tu cuerpo.
Para qué retratos, para qué recuerdos. El recuerdo eres tú —nadie te
dibuja.
El olor es la clave.

Desde este ángulo, el “problema harto enojoso” que acosaba a Saenz remitiría entonces, más allá del dibujo, a ese lugar que da a lugar, esa “clave” que excede el ámbito del dibujo, de la imagen visible, de la imagen inteligible: *el olor de tu cuerpo —... tu cuerpo*. Lo que, por consiguiente, tiene que ver con la relativa importancia que el artista gráfico daba a los materiales, al material y los instrumentos, a la hora de dibujar autorretratos: paredes o exiguas hojas de papel, recuérdese, tizas, lápices o pedazos de carbón. En otros términos, podría decirse que como artista gráfico Saenz no solo atendía la imagen desde las *artes liberales*, consagrándola como idea, como *segno di Dio*. La entendía también viéndola de cerca, materialmente. Desde las *artes mechanicae*, podría decirse, entre las que destaca el ciclismo, por supuesto; práctica que cotidiana y cariñosamente enseña el cuidado del cuadro, de manivelas, pedales, frenos, asiento, manubrio, ruedas y otros pequeños engranajes.

Es de este modo que los dibujos de Saenz llaman insistentemente la atención: allí donde el curso circular, el vertiginoso giro y la serie de caídas remiten no tanto a una ideal trayectoria iniciática como al trazo, al recorrido trazado por una mano sobre una superficie de papel. A estos dilemas parece aludir Juan Cristobal Mac Lean evocando la figura de Kafka y sus dibujos: esos “ideogramas” en los que, según el testimonio de Janouch, se jugaba “un asunto privado, aún más íntimo que su escritura”, un juego donde se cumple la distancia que va del dibujo al garabato. Con los dibujos de Kafka y los de Saenz, sugiere Mac Lean, estaríamos ante el síntoma de un mundo que está a punto de hacerse trizas, de una crisis de la representación en tanto el dibujo armónico ha sido borrado y desfigurado, triturado por figuras esquemáticas, caricaturescas.

Todo esto es válido, seguramente. Pero dado que el mundo no ha dejado de hacerse trizas ni la representación de entrar en crisis, valdría más la pena acercarse a lo que propiamente está en juego en los dibujos suscritos por Saenz. Acercarse y apreciar qué del programa poético y de esa iniciática trayectoria allí donde el curso circular, el vertiginoso giro y la serie de caídas se leen en las circunvoluciones y las incisiones de una mano. Está en juego un estatuto de la imagen, por supuesto, pues allí se lee el desplazamiento de la imagen hacia aquello que en el dibujo huele.

■ ■ 3. DIBUJOS ANIMADOS

¿Qué hacer entonces llegada la hora de vislumbrar, en los dibujos de Jaime Saenz, la huella del curso circular y el vertiginoso giro? ¿Cómo apreciar la serie de caídas entre calaveras y autorretratos?

- 1) Hay que ojear la “Calavera de hombre” (fig. 1) en medio de adivinaciones y epifanías; y allí ver el curso circular y el vertiginoso giro en el trazo en espiral que hace el cráneo, los ojos, los pómulos y otras señas particulares.
- 2) Hay que tocar y seguir ese trazo único sobre una hoja de papel, una pantalla o una pared; seguirlo siguiendo también el acaso y las circunstancias, lo fortuito, los sabores, las fechas, las lluvias, los temblores y terremotos.
- 3) Hay que tocar la “Calavera de señora” (fig. 2), y ver que allí es el cuerpo (y no solo el pensamiento, como quería Heidegger) el que se inscribe, lápiz en mano, en la hendidura, en la huella de los ojos y la nariz.

- 4) Hay que hablar con una señorita a quien la falta de grandeza la tiene preocupada.
- 5) Hay que volver a mirar aquella gota que cayó alguna vez sobre una hoja, y que dejó un rastro; mirarla recordando que el dibujo combina líneas y manchas; hay que mirar que en las calaveras el trazo en espiral deviene mancha, o caída, allí donde el dibujo, precisamente, huele;
- 6) Entre la "Calavera de un globo" (fig. 3), la "Calavera enamorada" (fig. 4) y la calavera con rúbrica (fig. 5), hay que reconocer la firma de Jaime Saenz; y hay que apreciar el curso circular en sus iniciales (la jota, la ese) que en el dibujo devienen una sola y misma cosa, el mismo trazo que abre una espiral. Y hay que constatar que allí el curso circular se desdobra, se separa, escandido sin embargo por tres caídas.
- 7) Hay que hacer muchas cosas, y al mismo tiempo no hacer nada: mirar los dibujos durante horas, perder el tiempo, vueltear partiendo de la esquina de las calles Santa Cruz y Jiménez, bajar por la Santa Cruz hasta la calle Lanza, torciendo a la izquierda en la Evaristo Valle, subiendo en dirección de Churubamba, descansando en la avenida América con rumbo al convento de la Recoleta.
- 8) Hay que mirar los autorretratos de Jaime Saenz (fig. 6, 7, y 8), y ver que el 28 de noviembre de 1962, pasando de dibujar "por idiota" y por "meterse a cojudo" a dibujar "por meterse a escribir", en la imagen del autorretrato el curso circular y el vertiginoso giro se vuelcan hacia la mancha, el borrón, la escritura.
- 9) Hay que mirar *el perfil que antes se recortaba sobre la blanca superficie de la pared, ahora anegada en profunda y profunda oscuridad*; y recordar a Plinio y el mito de origen de la pintura, del dibujo, de la escritura: ese mito que nos habla del surgimiento de la forma en tanto recortada de su materia de origen, la anécdota bien conocida de la joven que "circunscribe con líneas" la sombra del rostro de su amante.

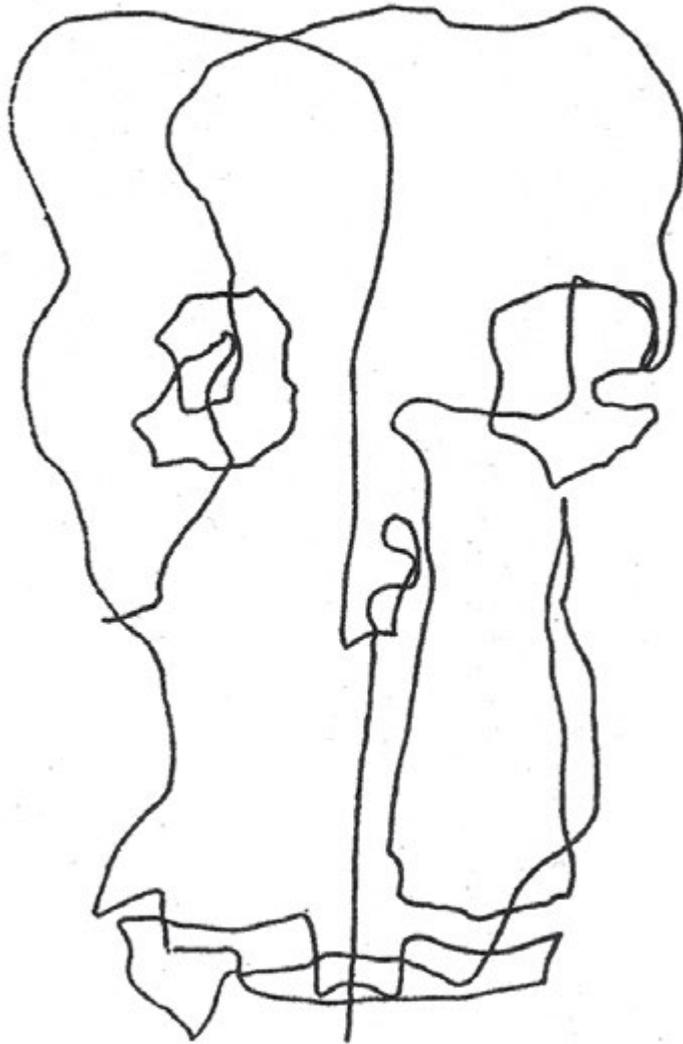
Sin duda, para apreciar los dibujos de Jaime Saenz queda todavía mucho por hacer. En ningún caso, no obstante, convendrá olvidar la lección del ciclista: *Construir el deseo de lo que es una necesidad, es hacer un trabajo de dicha humana. La necesidad es algo imperioso y oscuro que define la dependencia del hombre al hombre. Identificarla y deseirla es definirse como hombre. El secreto de la cultura está ahí, el secreto de la cocina, de la bondad. Es también el secreto del minúsculo Fournel sobre su bicicleta en el vasto paisaje, milagrosamente equilibrado sobre sus dos ruedas, buscando alcanzar su sombra.*¹⁸

La Paz, 24 de noviembre de 2011

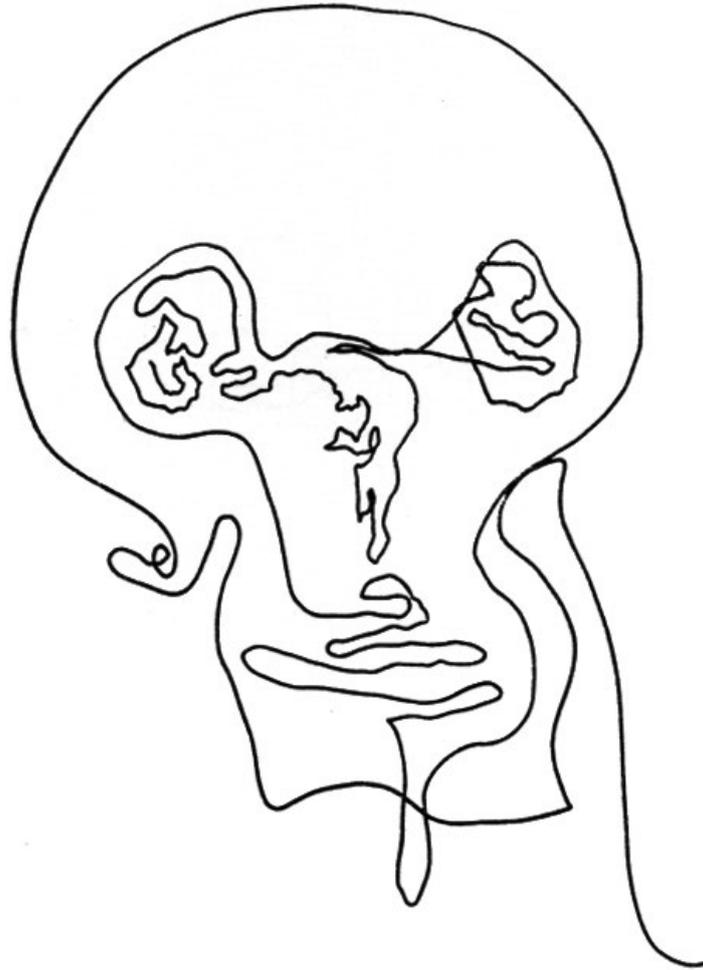
18 P. Fournel, *Besoin de vélo*, p. 155.

■ ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antezana, Luis H. *Ensayos y lecturas*, La Paz, Altiplano, 1986.
- Didi-Huberman, Georges. *Devant l'image*, Paris, Minuit, 1990.
- Fournel, Paul. *Besoín de vélo*, Paris, Seuil, 2001.
- _____ *Méli-Vélo, Abécédaire illustré du vélo*, Paris, Seuil, 2008.
- Kristeva, Julia. *Historias de amor*, Araceli Ramos (trad.), México, Siglo XXI, 1987.
- Mac Lean, Juan Cristóbal. "De dibujos, garabatos y papeles", en el Periódico *Pulso*, La Paz, 28 de agosto de 2010.
- _____ "Escrituras, márgenes y garabatos", en la revista *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, No 69, 1era. quincena de septiembre de 2010a.
- Mitre, Eduardo. *El árbol y la piedra: poetas contemporáneos de Bolivia*, Caracas, Monte Ávila, 1986.
- Monasterios, Elizabeth. *Dilemas de la poesía de fin de siglo*, La Paz, Plural/Carrera de Literatura, Facultad de Humanidades, UMSA, 2001.
- Ortiz, Rodolfo. "Un impulso irrefrenable me impulsa a escribir lo que escribo: lecturas de Jaime Saenz", Tesis de Maestría en Literatura Latinoamericana, Carrera de Literatura, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2011.
- Saenz, Jaime. *Obra poética*, La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República, 1975.
- _____ *Bruckner*, La Paz: Difusión, 1978.
- _____ *Las tinieblas*, La Paz: Difusión, 1978a.
- _____ *Imágenes paceñas*, La Paz: Difusión, 1979.
- _____ *Felipe Delgado*, La Paz: Difusión, 1979a.
- _____ *Al pasar un cometa*, La Paz: Altiplano, 1982.
- _____ *La Noche*, La Paz: Talleres de Artes Gráficas Don Bosco, 1984.
- _____ *Los cuartos*, La Paz: Altiplano, 1985.
- _____ *Vidas y muertes*, La Paz: Huayna Potosí, 1986.
- _____ *La piedra imán*, La Paz: Huayna Potosí, 1989.
- _____ *Los papeles de Narciso Lima-Achá*, La Paz: I.B.C., 1991.
- _____ *Obras inéditas*, Cochabamba: Centro S.I. Patiño, 1996.
- _____ *Tocnolencias*, La Paz: Plural Editores, 2010.
- _____ *La mariposa mundial. Revista de Literatura*, No. 18, La Paz, 2010a.
- Sanjinés, Javier. "Marginalidad y grotesco en la moderna narrativa andina: el caso de Jaime Saenz", en *Revista Unitas*, n.º 5, La Paz, marzo de 1993.
- Villena Alvarado, Marcelo. *Las tentaciones de san Ricardo. Siete ensayos para la interpretación de la narrativa boliviana del siglo XX*, La Paz, I.E.B., U.M.S.A. (2da. Edición, 2008, La Paz: IEB/Editorial Gente Común), [2003].
- Wiethücter, Blanca. "Las estructuras de lo imaginario en la obra poética de Jaime Saenz", en Saenz, J. *Obra poética*, La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República, 1975.
- _____ *Memoria solicitada*, La Paz: Ediciones del Hombrecito Sentado, 2004.
- Wiethücter, Blanca, Paz Soldán, Alba María, et al. *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia* (2 tt.), La Paz: PIEB, 2002.



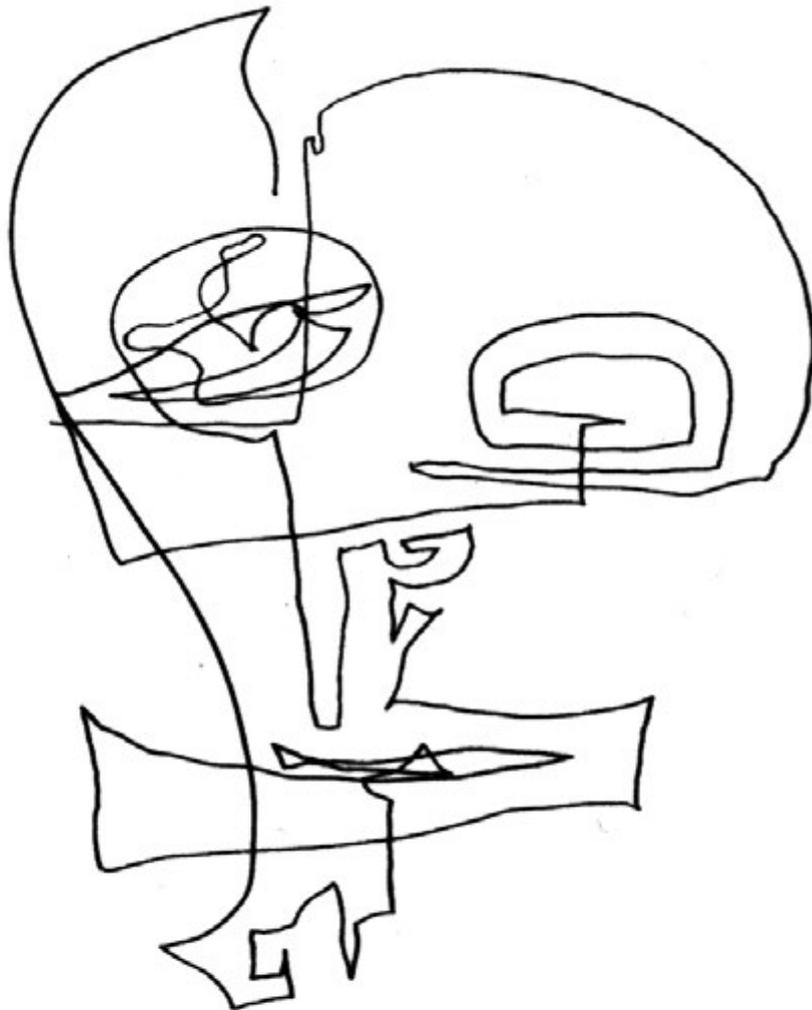
Calavera de hombre



[Calavera de señora]



[Calavera de un globo]



[Calavera enamorada]



Fig. 5





Fig. 7



Tal vez

Archivoz – de las guerras del Pacífico.

Andrés Ajens

Come see. Encore, *Quichotte*. Merci.
Erin Mouré

El archivo, cuestión nuclear de este coloquio¹, corre el riesgo de estallar por fisión archidiferencial, para el caso de que no hubiera estallado ya, fisión nuclear avant la lettre, en cuyo caso nos la habríamos aquí nomás con esquiras, trizas y trazas archivales, conjunciones sin pies ni cabeza, sin principio de jerarquización, clasificación, unificación ni de autenticación – de entrada: sin principio. Esto es, sin archivo, si

lo que llamamos archivo [y estoy citando ya lo archivado de otro coloquio²], si este término [*mot*] ha de tener un sentido delimitable, estricto, supone [...] no solo que haya huella [trace], sino que la huella esté controlada, organizada, políticamente bajo control. No hay archivo sin poder de capitalización o de monopolio, de cuasimonopolio, de unificación de huellas estatutarias y reconocidas como huellas. En otras palabras, no hay archivo sin poder político.

Sea que aceptemos esta aparente delimitación conceptual, entrado de lleno en la lucha política (o en la política como lucha) o aun en la “guerra de los archivos”, sea que la critiquemos en nombre de otro concepto, más amplio o aun más estricto, de archivo, en cualquier caso: permaneceríamos en terreno conceptual. Y un concepto, lo oímos, poca cosa fuera, nada o casi nada; nomás asunto de habilidad (*Kunst*) en relaciones de fuerza, subraya W. Benjamin subrayado a su vez por J. Derrida en un texto datado en São Paulo, tal –repartida– vez: 4 de diciembre – 8 de diciembre de 1995, en una suerte de diario de viaje por Sudamérica³. De ahí el condicional, la reserva, tal vez: si este término, si esta palabra, *archivo*, ha de tener un sentido delimitable, estricto... Pero ya antes Derrida (se) habrá preguntado:

¿[H]emos estado alguna vez seguros de la homogeneidad, de la consistencia, de la relación unívoca de algún concepto con un término o con una palabra como «archivo»?⁴

¿Pregunta meramente retórica, desde que la *relación unívoca* entre lo que llamamos un término o una palabra y lo que llamamos un concepto nomás ficción fuera? ¿Ficción,

-
- 1 Leído en el Coloquio *Archivo, política y escritura*, UMCE/U. de Chile, Santiago, 29 de noviembre, 2011, en una mesa redonda junto a Marcelo Villena (La Paz), Cristiano Moreira (Navegantes) y Felipe Larrea (Santiago).
 - 2 J. Derrida, “Trace et archive, image et art”, *Conversation. Collège iconique*, INA, París, 25 de junio de 2002. Traslación del suscrito, como, en adelante, en los casos en que no se indique otra cosa.
 - 3 J. Derrida, “Un vers à soi”, in H. Cixous / J. Derrida, *Voiles*, Galilée, París, 1998, pp. 80-81.
 - 4 J. Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. P. Vidarte, Trotta, Madrid, [1996] 1997.

dices tú; puro simulacro? Tal vez. Pero. El punto que subraya Derrida, que no por nada es hasta cierto punto responsable, aunque injustamente tal vez, de un incierto *revival* de los estudios archivísticos, más atento a la reiteración singular de la traza, a su diseminación inapropiable, pero a la vez a la traza como posibilidad para la formación de cualquier concepto y aun archivo, el punto subrayado, digo, es el del sentido del archivo como sentido por venir, prometido, y prometido por mor de un acontecimiento tan archivable como inarchivable. En *Mal de archivo* Derrida habrá aventurado:

En un sentido enigmático que se aclarará *tal vez* [*peut-être*] (tal vez, ya que nada debe ser seguro aquí, por razones esenciales), la cuestión del archivo no es, repitémoslo, una cuestión del pasado. No es la cuestión de un concepto del que dispusiéramos o no dispusiéramos ya en lo que concierne al pasado, un concepto archivable del archivo. Es una cuestión de porvenir [*avenir*], la cuestión del porvenir mismo, la cuestión de una respuesta, de una promesa y de una responsabilidad para (con) el mañana [*pour demain*]. *Si queremos saber lo que el archivo habrá querido decir, no lo sabremos más que en el tiempo por venir [à venir]. Tal vez.*⁵

Tiempo por venir, tiempo que se toma su tiempo (sin captura ni concepción alguna), tal inadvenida vez: tal vez. – ¿Vas a apelar aquí al archivo, al enigma del archivo, como trazadura de lo inapropiable tal vez?



Un 6 de agosto, día de la declaración de independencia de Bolivia, en las postrimerías de la Guerra del Pacífico (en inglés: The Pacific War⁶), *Little boy*, Cabro o Changuito, la así denominada primera bomba atómica usada en cualquier guerra, cae, comienza a precipitarse desde el cielo de Hiroshima. Si remarco esto que parece puro azar, la doble coincidencia o cita “boliviana” en esta caída, no es por apilar sin más o anárquicamente referencias o, si se quiere, archivos, sino para dejar abierta desde ya una cierta contaminación incontrolable, una tal vez *fatal* reacción en cadena a la cual no dejaremos de estar atentos en el curso de esta caída. Y mientras cae, la desolación, la devastación (la *Verwüstung* habría dicho Heidegger, quien subraya que esta es aun más *unheimlich* que la *Vernichtung*, la aniquilación o el total exterminio) se avecina. Sea que “leamos” esta caída como huella de la llamada consumación de la metafísica, proyecto o arrojido de Occidente, de un cierto “Occidente” (es lo que hace Heidegger, como lo habrá hecho también con respecto a los campos de exterminio nazi⁷), sea que privilegiemos una comprensión del acontecimiento nuclear a partir de una autonomización del pensamiento político o bélico-político, sea que suspendamos o difiramos abiertamente la asignación de sentido a un acontecimiento tal, ella, la caída, siguiendo su curso, inscribe y se inscribe en un fuera de sí aterrador, mucho antes de su eventual puesta en archivo, patrimonialización y/o museificación, en la llamada posguerra. ¿Vamos a llamar a esta inscripción originariamente repartida, sin principio jerárquico, a esta operación de inscripción “real”, con la cual cualquier operación escritural se endeuda, y es por ella operada, vamos a llamar a tal trazadura –como parece sugerirlo la vecina (gallega) Chus Pato, al mentarlo como *fóra de arquivo y fóra da lingua*– “poema”⁸? Si digo, si respondo simplemente

5 Id.; traducción ligera y (tal vez) decisivamente modificada por el suscrito.

6 También llamada Guerra de Asia-Pacífico (Asia-Pacific War).

7 Germán Bravo, “El destino de una frase. Polemos y decisión en la edad planetaria de la técnica”, trad. (del francés) del suscrito, in *Cuatro ensayos y un poema*, Intemperie, Santiago, 1996.

8 Chus Pato, *Hordas de escritura*, Xerais, Vigo, 2008.

“quizá” (o, en francés, “peut-être”, o en inglés “maybe”, o aun en alemán “vielleicht”; dejemos por ahora en suspenso el aymara “inas”), concordarás, la obsecuencia con el horror y la devastación pareciera enseñorearse. Así que digo, no sin correr otros riesgos (por ejemplo, que se me acuse de estar en contra de la ficción, la imaginación o el simulacro, de verdad, y aun de la verdad), digo pues, esta vez: tal vez. Si tú lo dices... Aun aquí, en el trance de la caída, de la precipitación del chango nuclear, la idiomática tal vez cuente. Tal vez: tal (única, irrepetible) vez. Memoria y promesa de las datas, en *El meridiano* lo habrá remarcado Celan:

¿Pero no trazamos todas las escrituras de nuestros destinos a partir de tales datas [*solchen Daten*]? ¿Y hacia qué datas seguimos escribiéndonos?⁹

Araki Yasusada, leemos en una nota introductoria a la publicación de sus textos en inglés,

nació en 1907 en Kyoto, donde vivió hasta 1921, cuando su familia se mudó a Hiroshima. Asistió esporádicamente a la Universidad de Hiroshima entre 1925 y 1928, con la intención de obtener un grado en Literatura Occidental [*Western Literature*]. Debido a la enfermedad de su padre, con todo, se vio forzado, en vista de las necesidades de su familia, a emplearse a tiempo completo en el servicio local de correos y a abandonar sus estudios formales.

En 1930 se casó con su (única) mujer, Namura, con quien tuvo dos hijas y un hijo. En 1936, debió enrolarse en el Ejército Imperial japonés y trabajó como oficinista en el servicio de correo del ejército en Hiroshima. Su mujer y su hija más joven, Chieko, murieron instantáneamente en la explosión atómica del 6 de agosto. Su hija Akiko sobrevivió, aunque falleció a los pocos años a consecuencias de la radiación. Su hijo, Yasunari, un niño en aquel tiempo, logró salvarse porque estaba con unos parientes fuera de la ciudad [al momento del bombardeo].

Yasusada murió en 1972 tras una larga lucha contra el cáncer¹⁰.

La nota viene firmada por Tosa Motokiyu, Ojiu Norinaga y Okura Kyojin, editores y traductores japoneses-estadunidenses de su obra, cuando los primeros poemas, cartas y anotaciones extraídos de los manuscritos de Yasusada comienzan a publicarse, a comienzos de los años 90, en revistas literarias norteamericanas.

De acuerdo a sus editores-traductores, Yasusada participó activamente en grupos de vanguardia poética japonesa a partir de los años 30, donde experimentó el encuentro entre formas de escritura tradicional japonesa (renga, haiku, waka, etc.) y el ímpetu de la vanguardia occidental. La parte más decisiva de su aventura experimental, se nos indica, posiblemente se debe al descubrimiento, a comienzos de los años 60, de la escritura del poeta californiano Jack Spicer, especialmente de su libro *After Lorca*, y la de Roland Barthes. Ahora bien, puesto que jamás publicó un libro en vida, su obra habría permanecido incluso en Japón prácticamente desconocida. Entre sus cartas publicadas, hay una, fechada el 5 de enero de 1953, en que Yasusada rechaza amistosamente participar en una antología de poemas sobre la catástrofe nuclear escritos por sobrevivientes (los llamados *hibakusha*), gesto que sus editores-traductores leen como un índice de que su bajo perfil público (*his anonymity*) fue a propósito cultivado.

9 P. Celan, *El meridiano* [1961], traducción de Pablo Oyarzún, Santiago, Intemperie, 1997.

10 *Doubled Flowering*. From de Notebooks of Araki Yasusada, N. York, Roof Books, 1997, p. 10.

Según la nota introductoria de Tosa Motokiyu, Ojiu Norinaga y Okura Kyojin, los cuadernos manuscritos de Yasusada fueron encontrados por su hijo Yasunari, en 1980, ocho años después de la muerte del poeta. Como si sin el hallazgo del hijo, salvado por milagro de la devastación nuclear, sin el encuentro del hijo con el legado del padre, este jamás nos pudiera haber llegado. Como si la voz, o, más bien, la archivado del padre fuera inaudible sin la oreja del hijo. Se trata de un “extenso archivo” (*a larger archive*), según la expresión de la crítica estadounidense Marjorie Perloff, autora de un perspicaz ensayo sobre su obra y su recepción en Estados Unidos¹¹, archivo que incluye poemas, cartas, borradores diversos, notas de lectura, etc., todo ello en japonés, junto a algunos ejercicios de aprendizaje de inglés, en inglés.

De muestra un par de poemas y un pasaje de una carta.

Telescopio con urna, por de pronto, textil fechado el 14 de febrero de 1960, coyunta la memoria de la hija muerta en el estallido nuclear con los estallidos nucleares ocurriendo a cada instante en estrellas distantes (la traducción al castellano pertenece a O. Cáceres¹²).

telescopio con urna

la imagen de las galaxias se extroyecta como una nube de esperma
expandiéndose, dice el guía del observatorio, y a qué velocidad
es como la idea de las flores abriéndose en la idea de las flores
me gusta transombrearla, subraya el picante, acordándolas con sus rugosos dedos
minúscula eras, en cuclillas, sobre un balde celeste para desaguar
tremenda, gritamos nos, arrojándote en suerte en la dirección de las estrellas
atento, en el sueño, giré hacia arriba el gran telescopio del monte Horai
vista la forma de esta grúa, estrecha la grulla, bien pequeña es para la urna

Y de una carta de Yasusada a un amigo, el poeta Akutagawa Fusei, fechada el 7 de noviembre de 1967, el siguiente pasaje:

También he recibido otras noticias tristes: Jack Spicer murió justo antes de que escribiera mi primera carta para él hace más de dos años. Al parecer bebía mucho y murió a causa de eso. Ello también explica trágicamente por qué nunca tuve respuesta suya. Es extraño que su editor nunca me escribiera, considerando las tres cartas que le había enviado.

De todos modos te alegrará saber que Kuribasjashy [un poeta amigo] me trajo otro libro de Spicer, con el título *After Lorca*. Descubrí, luego de indagar un poco en la biblioteca, que Federico García Lorca es un importante poeta español fusilado por los fascistas en 1936. Desafortunadamente, parece que nadie lo ha traducido todavía (el único poeta español moderno con el que me he encontrado en japonés es un filósofo llamado Unamuno – para nada tan interesante). *Alguien debería hacerlo*, como podrás darte cuenta después de leer las versiones de Spicer. Es una colección muy extraña que no sólo contiene esas traducciones sino también una correspondencia formal (hay cinco cartas) ¡de Spicer al poeta muerto! [...] Y para mayor deleite, el libro tiene una introducción escrita por Lorca ¡desde la tumba!¹³

Por último, un poema sin fecha conocida, un raro poema con destinación aun más rara, pues está dedicado a “Javier Álvarez (1906-1945)”, quien, apuntan sus editores-traductores, “fue un poeta y

11 M. Perloff, “In search of the Authentic Other: The poetry of Araki Yasusada”, in apéndice a *Doubled Flowering*.

12 Cf. Johnson Gander et al. [sic], *Traduciendo a Saenz y otros poemas*, Santiago, Intemperie, 2006, p. 41.

cónsul boliviano en Hiroshima durante los años de la guerra". Y añaden: "Suponemos que [Álvarez] fue un conocido de Yasusada y que, a juzgar por la data de muerte, falleció en el bombardeo nuclear". ¿Podemos *imaginar* la escena? Javier Álvarez, en su calidad de cónsul boliviano, se apresta a conmemorar un nuevo aniversario patrio, otra reiteración de independencia, otra memoria de otra vez única (el 6 de agosto de 1825, ocasión en que Bolívar no solo es declarado "Padre de la República" sino que la nueva república es bautizada con su nombre: Bolivia), 6 de agosto que a la vez conmemora otro 6 de agosto (el del año anterior, 1824, esto es, la batalla de Junín, donde el *Ejército Unido*, comandado por el futuro padre republicano, derrota a los realistas, poco antes de Ayacucho), y todo eso *tal vez*, cuando la *A-Bomb* —en japonés, el *don* brillante o *pika don*¹⁴— comienza a precipitarse sobre Hiroshima. ¿Habrá ya entonado el poeta-cónsul¹⁵, al menos para sus adentros, a esas horas, fatales, precisamente el himno patrio: ¡*Bolivianos!... ¡el hado propicio...!*?

He aquí un pasaje del poema (solo un pasaje) dedicado al poeta boliviano desconocido:

Con cucharón, errantes

Dedico este poema a Javier Álvarez (1906-1945)

Caminan por entre los ecos. Caminan a oscuras, como médiums, enigmáticos.

Caminan fuera de ritmo, caminan con [ilegible] y súplicas allende lo audible. Caminan sobre sus traseros con la [ilegible], pero caminan con convicción cierta.

No lo olvides: caminan pujando su ser desde dentro, caminan como si fueran llevados por otros, caminan en el terror, enteros y confiados, vaciados por el cucharón, y con el fervor de los conversos.

Y caminan como nadie camina. Siguen caminando, y cuando se recuestan junto a otro caminan, caminan y caminan. Caminan despiertos y dormidos, caminan hacia atrás con genitales mayúsculos, caminan en círculos con palillos de madera de rosa, caminan cabeza gacha, gimiendo en el lodo por [ilegible]. Caminan fuera de ritmo, caminando entre la sentimental guirnalda de [ilegible] disparates.

Y caminan como si alguien hubiera ordenado: *Don't you dare fucking walk you fucking Jap fucker. [In English in original, remarcan los editores-traductores] [...]*



Los textos del archivo de Yasusada, en traducción al inglés, conocieron una entusiasta recepción en revistas y medios literarios estadounidenses a comienzos de los años 90. Ahora bien, antes de ser reunidos y publicados en el libro *Doubled Flowering. From de Notebooks of Araki Yasusada*

13 Id.; la traducción de esa carta pertenece a Alberto Allard.

14 "En japonés, la bomba atómica habitualmente ha sido llamada *pika don*. *Pika* menta el brillo súbito [sharp flash], como un relámpago, y *don* el estrépito [loud sound] de los bombardeos"; subrayo. Cf. Reiko Tachibana, *Narrative as counter-memory. A Half Century of Post-war Writing in Germany and Japan*, State University of New York Press, N. York, 1998, p. 269.

15 Como lo fuera en Yokohama, entre 1938 y 1940, Jorge Carrera Andrade (cf. *Microgramas*, Ediciones Asia-América, Tokio, 1940) y, no tan lejos de ahí, algunos años antes, Pablo Neruda.

(1997), “se corrió la voz de que no había ningún Araki Yasusada” (la frase en traslación es de Perloff), que Yasusada sería ficción de punta a cabo si no un completo engaño (a *hoax*, lo calificaron algunos). En los hechos, el primero en remarcar la ficción fuera el escritor Elliott Weinberger, quien en un artículo *brillante* publicado en el Village Voice Literary Supplement en julio de 1996, donde subraya el carácter político de la escritura de Yasusada, sostiene que este sería “el seudónimo de un anónimo, probablemente un poeta estadounidense, que ha escrito brillantemente toda la obra” [*who has brilliantly written all the work*]¹⁶.

Pero, si “personaje de ficción” [*fictional character: Weinberger*], ¿de quién? Inicialmente se pensó en los editores-traductores, pero al cabo se estableció que ellos también jamás fueran seres de carne y hueso. Un editor de una de las revistas que había publicado un nutrido dossier sobre Yasusada, declaró entonces enfáticamente: “Esto es, esencialmente, un acto criminal”. Los juicios de esta ralea se multiplicaron y, por supuesto, los textos de Yasusada que iban a salir publicados en una antología de poesía “del milenio” fueron pronto apartados de la iniciativa. ¿Ficcionar a un sobreviviente de Hiroshima – intolerable? ¿Pese a que los heterónimos, en literatura, es decir, no solo las obras ficcionadas sino también la vida de sus autores, no tuvieron que esperar el *drama em gente* de Pessoa para tener derechos de ciudadanía en literatura? En el caso de Pessoa, él dejó textos en que explícitamente da cuenta de su escritura heteronómica; no sucede así, sin embargo, con Yasusada: hasta hoy nadie ha reclamado o reconocido abiertamente su autoría. Lo que queda en lugar del autor esta vez es nomás –ni menos– que el detentor del copyright –donde termina la “ficción” literaria y comienza la “verdad” del derecho–, sujeto al cual se volvieron los editores de las revistas literarias que se sintieron estafados. El *copyright* del archivo de Araki Yasuada pertenece a Kent Johnson, un – hasta entonces– poeta desconocido, ¡todo un Javier Álvarez para el caso¹⁷!, profesor de castellano en un *community college* del caserío de Freeport, Illinois (habiendo pasado buena parte de su infancia en Uruguay y algo de su juventud en Nicaragua), si bien era ya editor o, más precisamente, co-editor, tanto de una antología de poesía budista estadounidense como de una de poesía rusa contemporánea.

En el citado ensayo, Perloff rechaza las acusaciones que califican la escritura de Yasusada de crimen (a la memoria de las víctimas de Hiroshima) o aun de engaño. No solo porque dicha escritura se enmarca en usos y costumbres legitimados en la tradición literaria, sino, sobre todo, porque, por una parte, lo publicado de dichos supuestos archivos contienen inequívocos índices de que estamos ante una ficción o, al menos, ante una autenticidad problemática (sería el caso del desconocido poeta y cónsul boliviano en Hiroshima en años en que Bolivia ya había roto relaciones con Japón, o de referencias a obras de Barthes y Celan fechadas antes que estas hubieran sido publicadas en Europa, etc.), y, por

16 E. Weinberger, “Can I Get a Witness?”, Village Voice Literary Supplement, julio de 1996; posteriormente publicó una postada, en que da cuenta de lo sucedido desde entonces. Cf. Jacket Magazine n° 5, Sydney, octubre de 1998. Cf. <http://jacketmagazine.com/05/yasu-wein.html> De la posdata, “I Found a Witness”, hay un párrafo entre corchetes, para nada irrelevante: “[Debo decir también que, en 1995, antes de escribir mi artículo, fui inesperadamente contactado por alguien que dijo ser el autor [de] Yasusada (the Yasusada author). Él o ella había leído un ensayo sobre falsificaciones (on forgeries) que yo había publicado en una revista de arte mexicana, y pensó que era alguien que podría entender (and thought I was someone who would understand). Incluía también una correspondencia con el escritor Kenzaburo Oe, quien, diplomáticamente, le había sugerido que la cuestión acerca de un ficcionado poeta de Hiroshima era algo demasiado delicado y complejo de responder sin antes meditarlo detenidamente [without a great deal of thought]”.

17 Además de figurar como poeta y cónsul boliviano muerto en 1945, en *Doubled Flowering* viene (otro) Javier Álvarez, esta vez firmando un texto junto a Kent Johnson, en apéndice: “A few word on Araki Yasusada and Tosa Motokiyu”, texto fechado en junio de 1997.

otra parte, porque Perloff advierte en dicha escritura un explícito propósito de cuestionar las prácticas del *establishment* literario estadounidense.

El caso Yasusada [esto es, las acusaciones de acto criminal, etc.] puede ser entendido como una formación reactiva [Reaktionsbildung, en términos psicoanalíticos: mecanismo de defensa consistente en enmascarar un motivo o emoción transformándolo en su contrario] experimentada por una comunidad literaria [literary community] que ya no confía en el talento individual para elevarse por sobre la cultura de masas [to rise above mass culture] y, por lo tanto, debe encontrar una poesía digna de su atención en un lugar cada vez más remoto e improbable. (M. P., art. cit.)

Y añade, en referencia al depositario del *copyright*:

Kent Johnson, creo yo, ha hecho un *brillante* trabajo [subrayo; a *brilliant job*] inventando [*inventing*] un mundo a la vez ritualizado y, con todo, sorprendentemente moderno, intemporal aunque documentado, arcaizado y sin embargo *au courant* – un mundo poético que satisface nuestra hambre por lo auténtico, a pesar de que tal autenticidad es en sí misma un simulacro [*a simulacrum*]. (Id.)



Glancing at my watch, I turn back
to *the hechicera*, her face ashen, whirled
with lines.

Forrest Gander

Tendríamos que demorarnos en la polémica y analizar con mayor detención su archivo: analizar, por ejemplo, las interesantes derivas con respecto a poesía y experiencia, o poesía y testimonio, que tales textos reabrieron. O el borramiento de la supuesta lengua japonesa de los cuales los textos publicados se presentan como traducciones (Weinberger: “nadie discute ya que Yasusada es el último capítulo de la invención norteamericana de la poesía japonesa; los poemas de Yasusada están acentuadamente escritos [*very much written*] no en el estilo de la poesía japonesa sino en el de las traducciones norteamericanas de la poesía japonesa, incluyendo algunos ingeniosos e intencionales gazapos [*infelicities*]). Pero. Se nos acaba el tiempo. Debemos precipitar algo así como una conclusión, o un fin de caída; lo haremos, de entrada, en forma de preguntas, y, por otra, a manera de yapa.

Preguntas, primeras, de inicio: ¿qué hay de un archivo simulado, un archivo-simulacro?, ¿merece que lo sigamos llamando *archivo*? Estas formulaciones, de cierto, presuponen un saber sobre lo que llamamos o vamos a llamar “archivo”, suponen que contemos con un concepto asegurado de archivo. Y, lo adelantáramos, nada es menos seguro. El “archivo” de Yasusada, según la expresión de la crítica Marjorie Perloff, la palabra archivo, por de pronto, viene inscrita en su texto sin mayor dilucidación –no es su específica preocupación por lo demás–, a partir de un preentendimiento común o de sentido común: un conjunto documental, un legado de textos, unificados en esta ocasión por el nombre de su autor, en este caso un personaje o autor “ficcional”, Araki Yasusada. Y unificado también, y controlado, *hasta cierto punto*, no lo olvidemos, por la remisión a un depositario de derechos de reproducción, Kent Johnson, quien, en una maniobra algo alambicada, aunque *tal vez* necesaria, rechaza o evita reconocer la autoría pero sí detenta los derechos habitualmente reconocidos al autor o a sus herederos. Pero la distinción entre depositario de derechos de

autor y autor, entre sujeto de derechos y autor en tanto personaje o “persona” ficcionada, con sus diversas variantes, reiteramos, sin ser la regla, no es para nada una práctica ajena a la literatura. Lo que es un poquito más raro (aunque no completamente raro¹⁸) es la ficción de archivo, el simulacro de un archivo, del cual se publican sólo algunos textos (*From the Notebooks of Araki Yasusada*: los llamados editores-traductores precisan que no se publica el archivo como tal, o, si se quiere, el total de manuscritos que lo componen). Ello introduce una conmoción sin término, una explosión en el núcleo mismo del archivo, del concepto mínimo de archivo avanzado, en condicional, por Derrida: “lo que llamamos archivo [...] supone [...] que la huella esté controlada, organizada, políticamente bajo control” (en condicional: “si este término [archivo] ha de tener un sentido delimitable, estricto...”). Pues desde el momento en que un archivo (y no una obra publicada) se da como simulacro, ¿cómo mantenerlo bajo control? El copyright tiene validez para los textos publicados de Yasusada, pero no para su archivo como tal, que por lo demás, ¿no es cierto?, no existe, salvo simulado. Si, sin ir más lejos, entre los textos atribuidos a Yasusada que les he leído hoy, hubiera yo incluido un inédito, un Yasusada inédito, de su archivo o de otro archivo suyo, ¿Kent Johnson tendría derecho a acusarme de haber infringido sus derechos de copyright? Verosímilmente no, a menos de inscribir o patentar el archivo de Yasusada como tal, con lo cual este dejaría de ser lo que es: una ficción real. En cualquier caso: simulacro contra simulacro, no hay como zanjar. Bien lo habrá barruntado Cervantes cuando, en el prólogo a la segunda parte de *El Quijote*, evita explícitamente incriminar al “autor del segundo Don Quijote” (el mal llamado por algunos “apócrifo” o “de Avellaneda”).

Eso, por una parte. Por otra, y de manera tal vez incompatible con lo dicho por una parte, por otra parte, decimos, preguntamos: ¿qué hay del poema como simulacro, del poema en tanto simulacro o, en otras palabras, de la escritura poética *qua* ficción consumada? Sería una larga tradición (toda o casi toda la llamada literatura) la que se reconocería en ello; por decirlo en breve, de Platón a Pessoa: *O poeta é um fingidor...* Y los reiterados índices inscritos en los textos de Yasusada que abiertamente contradicen la llamada verdad histórica (reitero, por ejemplo: sus lecturas de Celan en los años 30, mucho antes que ningún texto celaniano hubiese sido publicado), ¿no inscriben su escritura en envío tal? Envío o tradición que, repartiendo tranquilamente las escrituras entre verdad y ficción, original y simulacro, realidad e imaginación, y, a no olvidar, padre e hijo, y aun invirtiendo a ratos su tradicional jerarquía (fuera el caso de la llamada *inversión platónica* nietzscheana) viene al cabo a confirmar el “sistema de la verdad” (Derrida). Para “hablar” de tal vez [âge] desgajada ya del susodicho sistema apenas tenemos nombres, habrá advertido el escritor de *La Voix et le Phénomène*. Entonces, ¿la escritura de Yasusada como epítome, entre tantos otros, de la *maquinación* de Occidente? ¿Cómo la bomba atómica, dices tú? No diré otra cosa en entereza tal, hoy: tal vez. O tal vez *solo un columnario dolor de cabeza* (Trilce, XLVII; subrayo).

Ya para concluir, sin tal vez concluir nada enteramente concluyente, nomás de yapa: Kent Johnson, quien, no lo olvides, junto con ser el detentor de los derechos de *Doubled Flowering*, es, entre otras cosas, con Forrest Gander, el gran traductor de Jaime Saenz al inglés¹⁹, Kent, digo, me escribió hace algún tiempo para comenzar una entrevista o conversación, ¡otro coloquio!, a propósito de la publicación de *La flor del extérmino* en traducción al inglés²⁰. Su primera pregunta, y única hasta ahora, fuera

18 Tal “rareza” se da también, sin ir más lejos, en *El Quijote* – y archivo también en traducción (del árabe): cf. Parte I, cap. IX. Más adelante, en el cap. LII, vuelve la dicha ficción bajo la figura de “archivos manchegos” (en castellanos versos tal vez).

19 Cf. *Immanent Visitor. Selected Poems of Jaime Saenz* (edición bilingüe; traducción de Kent Johnson y Forrest Gander), Berkeley: University of California Press, 2002; *The Night* (traducción e introducción por Forrest Gander y Kent Johnson, y prefacio de Luis H. Antezana), Princeton University Press, Princeton, 2007.

20 A. Ajens, *Don't Light the Flower / Poetry After the Invention of América*, trad. de Michelle Gil-Montero, N. York, Plgrave-MacMillan, 2011.

abiertamente política, o poético-política. Abrevio: ¿cómo es posible que la sociedad chilena, que en las últimas décadas ha dado pruebas de una genuina vocación democrática y “progresista”, se muestre completamente sorda ante la demanda boliviana por una salida soberana al Pacífico [*an access to the Pacific*]? Hablarle sobre los intrínquilos de la sociedad chilena, si *hay* tal, me hubiera tomado una eternidad, tal como, *mutatis mutandis*, que él me hablara de la sociedad estadounidense frente a la impúdica apropiación de vastos territorios mexicanos más o menos en la misma época. Así que me limité a allegarle *tal* vez lo que sigue, con archivos entreveradas de oriente – este envió:

Yaqha layqa phichhitanka

violeta parra manuscibió en bolivia
gracias a la vida — el sesenta y seis
pa’ marcar territorio, pa’ que ninguna
changuita le levantara al gringo favre

y en las multitudes al hombre que yo amo
y la voz tan tierna de mi bienamado
y la casa tuya, tu calle, tu patio
cuando miro al fondo de tus ojos claros

violeta parra escribió en la peña nayra
gracias a la vida — el sesenta y seis
y de la paz se trajo el revólver tigre
que acabó con todo a las seis de la tarde

¿cómo volver de la paz y no arrasar?
¿cómo no volver a chuqiyapu marka?
¿cómo no domar al tigre ni marcar
territorios y vivir para cantarla?

¿el canto de ustedes, layqa phichhitanka
que es el mismo canto? kunats larch’ukista
¿y el canto de todos, mä lurawix tu-
putaw, que es mi propio canto, sasaw si?

pa’ ir ya traduciendo, pa’ ir recalando
la breva: atesta un zampoñero de marka
en la carpa de la reina en los sesenta
que cuando alguien la llamaba respondía
mar para bolivia, hay sí, violeta parra

gracias a la vida, layqa phichhitanka
layqa phichhitanka, kunats larch’ukista²¹

21 Yaqha layqa phichhitanka, por decir: Otra pájara hechicera – siendo layqa phichhitanka el nombre de una tan popular como anónima canción (en) aymara. Un traslucine de la dicha, por Zacarías Alavi y el suscrito, puede hallarse en Mar con soroche n° 5, Santiago / La Paz, 2008. A. A.

{DOSSIER}

LOS REGÍMENES DE CAUTIVERIO.



Dossier: los regímenes del cautiverio

PRESENTACIÓN

Finalmente dos me levantaron, desnudo como estaba, tomándome uno de un brazo y otro del otro, con muchos atrás de mí y así corrieron conmigo por el bosque hasta el mar, donde tenían sus canoas. Llegados al mar vi, a la distancia de un tiro de piedra, una o dos canoas suyas, que habían llevado en tierra, y con una porción de ellos alrededor. Cuando me distinguieron, traído por los otros, corrieron a nuestro encuentro, adornados con plumas como era costumbre, mordiéndose los brazos, haciéndome comprender que me querían devorar.

Hans Staden, *Viajes y cautiverio*.

Abolir la propiedad del cuerpo propio como ajeno es una operación inherente a la imaginación del perverso; éste habita el cuerpo ajeno como si fuera el suyo y así atribuye el propio al otro. Lo que equivale a decir que el propio cuerpo se recupera como dominio fantasmático; de tal modo deviene el equivalente del fantasma, del que es simulacro.

Pierre Klossowski, *La moneda-viviente*.

El carácter extensivo, recursivo o ilimitado con el cual se manifiestan los regímenes de *cautiverio*, debiera permitirnos atender a sus dilemas, destacando el papel desempeñado por los testimonios, declaraciones y testificaciones de la circulación de los cuerpos; monedas-vivientes desarrollando, y no culminando, conquistas, desnudamientos, carnicerías y conversiones; una suerte de radioscopía corporal desplegando las lógicas suntuarias de los usos, abusos, goces y perversiones que componen las agencias corporales, las desapariciones e inscripciones de cuerpos conflagrados siendo circulados, resistidos, atraídos, y cuyos tejidos, trazas y superficies, ven exceder los centros y contenidos gravitantes que recortan las experiencias en cautividad, reactualizadas en un nivel más general, antes o después, más acá y allá de su contención en un tiempo y un lugar específico.

Dependiendo de si se trata al *cautiverio* como un *hecho social* funcionando con anterioridad y posterioridad a la Conquista de América – rendija o membrana del *cautiverio* como arremetida de bárbaros–, la categoría, el concepto, el “término” no definitivo del *cautiverio* va a referir, en sus distintas etimologías, traducciones y travestismos, a las lógicas desiguales de la producción de unas “vidas en cautividad” (consideremos aquí, por ejemplo, el reconocido caso de Hans Staden, 1557, apresado por los tupinambás y llamado “bicho de cría”, y el del famoso Cabeza de Vaca y su hueste de “Hijos del sol”).

Condición del “prisionero de guerra”, del “rehén” y de las dramatizaciones cristianas de la *conversión*, espacio de negociación que en las primeras relaciones nos expone al protagonismo de testigos y *adelantados* del Nuevo Mundo, exhibiendo desventuras,



barbaridades y contagios que siglos más tarde se convertirán en uno de los tópicos de la avanzada y vuelta al revés de la imaginación del modernismo y las vanguardias (e.g. los manifiestos antropófagos; las estéticas de la contra-conquista, el neobarroco).

Según los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1544):

No me quedó lugar para hazer mas seruicio deste, que es traer a Vuestra Magestad relacion de lo que en diez años que por muchas y extrañas tierra que anduue perdido y en cueros, pudiesse saber y ver (Proemio).

Hay, de hecho, porosos y permeables niveles y desplazamientos, simulacros de la *desnudez*, del apetito, las pasiones, y las disputas por legitimar la veracidad de estas noticias, y los "términos" con que se comprenden los regímenes de *cautiverio* como un discurso verdadero, válido y/o desautorizado.

Interesan también porque designan los actos de un *aprehender* que son propios de la discusión o del lugar que ocupa el cautiverio como una *figura* de la soberanía (del soberano disfrazado de esclavo); los de la caza y la domesticación, para obtener "piezas" y "rescates" que construyen momentos y formas de comunicación dentro de una continuidad y un fin de los ciclos de la guerra, el don y el sacrificio; los de un aprender como un aprendizaje, una educación, o una escolarización que ejemplariza con los relatos del cautivos y cautivas enseñanzas que buscan *maravillar*, *agradar* o *encantar* (cuestión expresa en las variaciones del peregrinaje, los motivos de la *fortuna*, el *ingenio* y la *piratería*). El cautiverio como un *impasse* (algunos como George Camamis lo consideran un hecho hasta cierto punto normal de la época) en que actúan cientos de *cautivos* singularizando encuentros en que coexisten la lucha por la castidad, la venganza, la alianza y el discurso amoroso.

El marido moro o turco se muere de amores por su esclava cristiana y la mujer igualmente arde en deseos deshonestos por su cautivo cristiano. Para conseguir el objeto de sus deseos concupiscentes, el marido emplea al cautivo como intermediario, y su mujer se vale de su esclava para el mismo propósito. [...] Los dos acceden a las demandas de sus respectivos amos, y se fingen tercero, para poder verse y hablarse sin que sus amos sospechen de ellos¹.

Se puede considerar las expresiones del *cautiverio* como condición de posibilidad más actual, pero también de un pasado más inmediato, menos ido o intransigente, tiempo que abre la Industria Cultural, sostenida junto con la estandarización de la sociedad de masas, sociedad del espectáculo y la propaganda; la cual, como un modelo anti-utópico de la Ilustración, retorna o vuelve a producir más masivamente series de comunidades cautivas, al mismo tiempo seductoras y totalitarias.

Aberraciones, pornografías y escenas intercambiarias señeras del viaje a las fronteras de imperios, naciones y comunidades contra-, pro- o anti-utópicas, parecen volver o repetir las lógicas y figuras del *cautiverio*, como una manifestación de muy desiguales economías de intercambio de sociedades en guerra.

¹ Camamis analiza cómo en el contexto de la piratería el cautiverio informa el origen de la novela moderna, especialmente en el cautiverio de Cervantes en Argel, y relee en este sentido la importancia de la novela bizantina. George Camamis. *Estudios sobre el cautiverio en el siglo de oro*. Editorial Gredos: Madrid, 1977, p. 16

Un fenómeno íntegro si atendemos a cómo caracteriza u otorga visibilidad a las economías de guerrilleros, contrabandistas, procesos migratorios, tratas de blancas, y la disputa por determinar las propiedades, atribuciones y usufructos de los cuerpos circulados, valorizados, corrompidos y voluptuosos².

A contrapelo de la lectura transicional que caracteriza el debate de la postdictadura de los noventa en el Cono Sur, diríamos que muchos de los registros e informes de memorias y dictaduras tanto en Argentina, Brasil, Uruguay y Chile *tratan* con los *cautiverios* de una manera mucho más corriente de lo que se tiende a imaginar³.

En todos estos casos habría que destacar el siguiente punto: el *cautiverio* es una categoría ilimitada del intercambio y la circulación de los cuerpos, revestida con la condición que tiene como una expresión de la heteroglosia del mundo social.

■ 2.-

Y luego que se asoló la ciudad de Valdivia, habiéndose vestido dos indios ladinos de los referidos las dichas vestiduras sacerdotales y poniéndose como que querían decir misa, prepararon los cálices para beber en ellos y fue fama pública que habían reventado por los hijares por permisión del Señor y con temor de lo cual echaron por ahí los cálices y no se han atrevido a beber más en ellos.

Declaración que hizo el Padre Juan Falcón en 18 de Abril de 1614.

Mas podré decir que he sido/ feliz cautivo en hallarme/ sujeto a tus nobles prendas/
que son de tu ser esmalte.

*Pineda y Bascuñán, "Romance en agradecimiento a Maulicán, mi amo",
El Cautiverio feliz (1673).*

Gran parte de los estudios consultados sobre el *cautiverio* guardan relación con la particularidades que exhiben las economías y epistemologías *fronterizas*, destacando su importancia como una lógica de

- 2 Por referir algunos casos difundidos, recordemos la circulación de cautivos en la guerra contra el narcotráfico y las FARC colombianas, los movimientos de los Sin tierra, los testimonios (¿o best-sellers?) más reconocidos como el de Ingrid Batancourt, *No hay silencio que no termine* (2010), y sus seis años y medio cautiva de la guerrilla; también el *Diario* de Tanja Nijmeijer (2008), difundido por la prensa colombiana, historia de la joven voluntaria guerrillera holandesa que relata la economía sexual y patriarcal de la guerrilla.
- 3 Véanse por ejemplo las declaraciones de los niños que fueron entregados a las familias del régimen durante la dictadura en Argentina y la labor de la Abuelas de Plaza de Mayo. Especialmente el caso de Victoria Montenegro [Página 12: "El fiscal llamaba a casa y le daba información" (Martes 26 de abril del 2011). "Me dijo que mató a mis papas" (Miércoles 27 de abril de 2011); "Juicio al plan de apropiación. Comienza el proceso por el robo de niños como práctica sistemática." (23 de enero 2011)]. Para Chile, especialmente el volumen *Cien voces rompen el silencio. Testimonio de ex presas y presos políticos de la dictadura militar en Chile (1973 – 1990)* editado por Wally Kunstman Torres y Victoria Torres Avila, Centro de Investigaciones Barros Arana / Regional Metropolitano de ex presas y presos políticos, Santiago, 2008. Recopilación de testimonios que, a diferencia de otros documentos oficiales, reúne los nombres de víctimas y victimarios, y permite tratar de mejor manera la problemática de la *anonimia* o las forma del anonimato y la impersonalización que contienen los informes más reconocidos, como el Valech, y que requeriría revisar desde esta óptica la lógica del *eso impersonal* del *cautiverio*.

intercambios plurales y diversificados⁴. Una lógica de contagios, repartos, préstamos y narraciones que actúan como alternativas de los relatos hegemónicos en que principian diversas maneras de entender las variaciones o las ontologías del mestizaje hispanoamericano; las mitologías y arquetipos blancos de la colonización de los *pilgrim* protestantes en los Estados Unidos, y las formas intermitentes, desiguales y complejas que implica el decreto de la abolición de la esclavitud por la instituciones republicanas decimonónicas⁵.

O bien, las de ver en la primeras relaciones del *cautiverio* un relato de las particularidades que implica hacer una experiencia de la alteridad, al mismo tiempo una negociación con los saberes y las autoridades centrales (como hacen Hans Staden y Cabeza de Vaca).

Una vez que el cautivo retorna de su experiencia debe dar pruebas de las informaciones logísticas que ha obtenido, también pruebas de fe de no haberse convertido/contagiado en/por un herético/a⁶.

El testimonio jurídico confesional es vasto y nutre las disputas intestinas para determinar las pruebas sobre el carácter bestial, humano, o el tipo de racionalidad de los captores y víctimas, los cuales cimientan las *tradiciones del humanismo secular*, alternando la vindicación y reconocimiento del discurso del *cautiverio* como una apertura y encuentro irrepetibles con otra alteridad⁷.

El *Cautiverio feliz* es, con todo, el texto del siglo XVII en el cual la ficcionalización de las rebeliones indias como instrumento de la justicia divina es la clave de la elaboración del sentido

4 Especialmente, Silvio, Zavala. “Las fronteras de Hispanoamérica” en *Filosofía de la Conquista y otros textos*. Biblioteca Ayacucho, 2005, pp. 252: 287. Carlos A. Mayo. *Fuentes para el estudio de la frontera. Voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados 1752 – 1790*, Universidad Nacional del Mar del Plata, Facultad de Humanidades. Área editorial. Departamento de Historia, 2002.

5 En esta línea de la *frontera* y las relaciones indo-hispanas, ver especialmente Fernando Opere, *Historias del cautiverio en la América Hispana*, FCE, Buenos Aires, 2001: “Los cautivos en la América hispánica ni escribieron ni se los animó a que lo hicieran. Quizás es éste uno de los aspectos más importantes de la historia del cautiverio, pues invita a la formulación de cuestiones fundamentales. Si la historia del cautiverio en la América hispánica se extiende desde primeros del siglo XVI a nuestros días, ¿cómo es posible que se hayan publicado tan pocos relatos de primera mano? ¿Es que no interesaban sus historias? ¿No se consideraba de ningún valor la información que estos testigos pudieran proporcionar sobre la vida de las comunidades indígenas? El romanticismo, tan fascinado por lo exótico, ¿no se vio atraído por estas historias de raptos y de fugas? La ausencia de interés en Hispanoamérica es más evidente cuando se compara con el mismo fenómeno en los Estados Unidos, especialmente en Nueva Inglaterra, donde la literatura de cautivos (narrativa y ficción) alcanzó extraordinarias proporciones. Según Gary L. Ebersole, ‘miles de narraciones de cautivos, tanto factuales como ficcionales, fueron publicadas a lo largo de los años, disfrutando de cuantiosos lectores a ambos lados del Atlántico; algunas fueron reimpresas numerosas veces’. La biblioteca de Newberry, en Chicago, guarda aproximadamente unos dos mil relatos de cautivos publicados antes de 1880” (p. 23). Aquí destacamos que en la interpretación de Opere se enfatiza y validan las relaciones “aculturadoras” y “transculturadoras” de las sociedades indígenas, en desmedro del análisis sobre la polémica de la *esclavitud* y el *cautiverio*, como veremos a continuación.

6 Valga insistir sobre lo que destaca Mark Allen. En el cautiverio de quienes nunca retornan y aquellos que vuelven, en los idos y partidos, siguen pesando personajes como Guerrero y Aguilar. Cabe la pregunta: ¿Hacia la década de los noventa la recepción del Comandante Marcos no continúa esta relación del retorno de los cautiverios, su identidad y diferencia para el contexto chiapaneco? Allen, Benjamin Mark. *Naked and Alone in a Strange World: Early Modern Captivity and Its Mythos in Ibero-American Consciousness*. Tesis de doctorado, University of Texas, Arlington, 2008.

de los infortunios, adversos acontecimientos y desastres ocurridos en el reino apartado de Dios desde días sin cuento, entre ellos, el cautiverio del propio Núñez de Pineda⁸.

Más que sustantivar la tópica de *fracaso/éxito* que abastece la razón colonial, interesa relevar el plano complejo que tiene la *conquista espiritual*, cuyos nudos en el *ascetismo*, la *mendicidad* y la *castidad* son también términos o traducciones de la *conquista* formulada en los *cautiverios*, y sus procesos o formas de síndromes son las expresiones sindromáticas: síndrome de Estocolmo o identificación de la víctima con sus victimarios, y el síndrome de Fujimori, donde son los secuestradores los que se identifican con sus víctimas.

No menos importante es la configuración que tienen los discursos del *cautiverio* por parte de las comunidades letradas republicanas y la relación que establecen con el testimonio de los cautivos el discurso jurídico legal o cuasi legal sobre los derechos sobre las propiedades comunales e individuales, la formación de los archivos historiográficos y nacionales, depurando las narraciones coloniales, estableciendo una relación de ruptura y continuidad con el valor de cambio/uso que prestan los saberes y las agencias corporales de los cautivos; las cuales integran los discursos de la *civilización* y la *barbarie*, y dan forma a los proyecto de definición del territorio y las fronteras del Republicanismo⁹ emplazando un pasado que irá a caracterizar los procesos neocoloniales y las distintas prosificaciones, reducciones y resemantización de las propiedades y atribuciones de los cuerpos colectivos.

Entonces, si el *cautiverio* puede ser comprendido en su carácter extensivo o ilimitado, en la línea de una economía general que expresa una *heteroglosia* del mundo social, polivalente, concurren distintas formas de dialogismos, parodias, travestimos, destrucciones, divertimientos de la agresión en juego, la alianza y la venganza, que participa y pone de relieve su condición positiva desmarcando el plano que se busca contener, reproducir o utilizar, en las distintas formas intercambiarias que disputan las lógicas o el estatuto de los cautivos, el uso y el servicio de sus cuerpos conquistadores y conquistados, bárbaros y modernos.

7 La interpretación de Beatriz Pastor al tratar con el problema narratológico de la Conquista de América y particularmente la interpretación de las narraciones de los cautivos es la de considerarlos como una alternativa a la épica victoriosa y el modelo del héroe conquistador (cuyo arquetipo estaría informado por Cortés y sus *Cartas de Relación*). Siendo las narrativas de cautivos, narraciones de experiencias del fracaso: naufragos, esclavos, curanderos, y prisioneros-cautivos, convertirían la derrota en una *entrega* y un *servicio* que reconoce al otro, y que por lo tanto, transitaría a vindicar la posición de un héroe más mundano en que se asume el rol más protagónico la naturaleza, el hambre y el medio. Posición bastante interesante, ya que orienta la manera de concebir la formación de las fronteras y oposiciones norte/ sur que continúa Fernano Operé (ver nota 5). En este punto especialmente, Beatriz Pastor, *Discurso Narrativo de la Conquista de América*. Premio Casa de las Américas, Ed. Casa de Las Américas: Habana, 1983.

8 Gilberto Triviños, *La polilla de la guerra en el reino de Chile*. Editorial La Noria: Santiago, 1994, p. 58.

9 He tratado este problema en el artículo "Para leer el *Cautiverio feliz*", en *Pornología y capitalismo*, Jorge Pavez y Lilith Kraushaar (eds) Quilca, 2011, pp. 41-64.

■ ■ 3.-

Y de aquí se puede colegir cuantas niñas y niños destos habrá derramados entre los indios, que no solamente no conocieron padres ni tienen noticia de ellos, siendo hijos de españoles, pero que siendo cristianos muchos dellos, se quedarán sin saber que lo son, confirmados por bárbaros entre los bárbaros.

Alonso González de Nájera, *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile* (1607).

desde o dia do falecimento do libertador de sua mãe, tornou-se também o Autor [Pompeu] libre, segundo o principio de que ao parto segue o ventre.

Sidney Chalhou, *Visões da liberdade, uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*.

Detengámonos en este punto: en su estudio sobre la transformación del régimen de la esclavitud en el siglo diecinueve del Brasil, Sidney Chalhou considera la condición del *esclavo* y la del *cautiverio* como sinónimos:

O princípio de que o parto segue ao ventre significa que a condição legal da criança segue a do ventre da mãe; isto é, o filho da escrava nasce escravo [...] pouco importando que o pai seja libre ou escravo. O que interessa no caso de Pompeu, portanto, é determinar se Lauriana era juridicamente libre ou cativa no momento do nascimento do menino.¹⁰

Pero, si vemos el caso para la frontera indo-hispana en el siglo diecisiete chileno como se describe en el *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile* de González de Nájera, el cautiverio y la esclavitud designan intercambios distintos.¹¹

Para González de Nájera, el *cautiverio* formaliza en el contexto del reino caído un modo de movilidad social que sirve para abastecer con parteras y sirvientes a caciques, soldados subalternos y *farautes* (los lenguas mestizos), quienes, aprovechándose de este mercado "liberal" producido por la guerra, buscan acumular capitales prolongando un estado de corrupción del cuerpo social que propone como alternativa, importar esclavos negros desde el Brasil, los cuales, viajando a Mendoza, abastecerían el trabajo de las *fábricas* y líneas de fuertes, abaratando y normando por vía de la erradicación, el fin del monstruo guerrero.

La esclavitud terminaría o culminaría con la desregulación del mercado de cautivos para promover una utopía del orden estamental de razas, sangres y linajes, que designa en el *cautiverio* una expresión espuria y bárbara.

10 Sidney Chalhou, (1990) *Visões da liberdade, uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das letras, 2011, pp. 152:13.

11 Como en el caso del *Cautiverio feliz* escrito hacia 1673 y editado a mediados del siglo XIX, la obra de González de Nájera fue editada por primera vez en la colección de los Duques de Osuna hacia 1866, y José Toribio Medina hizo una 2ª edición en 1889, en el Tomo XVI de la Colección de historiadores de Chile.

Mientras que para la semántica de la dominación de fines del Imperio portugués, y el establecimiento de la República que ofrece Chalhoub, el cautiverio señala más bien el dilema cultural, jurídico y económico de cómo administrar la propiedad, las personas y el estatuto de las “cosas”.

O senhor nada mais faz do que demitir de si o domínio e poder que tinha (contra direito) sobre o escravo, restituindo-o ao seu estado natural de livre, em que todos os homens nascem. Assim como não ´adquiriu` a escravidão, o escravo não ´adquire` a liberdade: ele sempre conserva a liberdade ´pela natureza`, de forma ´latente`, e o cativoiro significa apenas que ele foi vítima de um ´fato`, do arbítrio da lei positiva.¹²

Toda la línea de discusión sobre las “leyes de vientre” (las que deberían poder ser estudiadas atendiendo a las políticas de la sexualidad como un modelo de *cautiverio*) disputan los estatutos, atribuciones y contextos de negociación de la descendencia.

En el caso chileno, la leyenda republicana se enorgullece de haber sido uno de los primeros en decretar la abolición de la esclavitud (después de Dinamarca). La serie de polémicas sobre la emancipación, y el trato con los mercados de esclavos a nivel regional, produce variadas controversias (por ejemplo los reclamos desde Mendoza para que no huyan hacia Chile los esclavos/sirvientes que al pisar el suelo chileno quedarían libres). O saber cómo determinar en qué condición queda un esclavo de otra República cuando pisa suelo/puerto chileno. O la regulación sobre las leyes, costumbres, cualidades de las propiedades que podían tener ciudadanos nacionales en el extranjero. Sin olvidar el papel que tiene la abolición para la formación del ejército independentista criollo; proclamación de ciudadanía y enganche abolicionista, para proveer de cuerpos armados a las facciones o el tono de discusión entre realistas y patriotas que disputan el uso de los cuerpos de trabajadores, indios, esclavos, sirvientes y cautivos¹³.

■ ■ 4.-

El presente dossier puede verse como un trabajo abierto que podrá ir continuando esta línea de investigación donde interesa seguir integrando declaraciones, testimonios, imágenes, libros y documentos significativos para profundizar en la extensión o ilimitación del *cautiverio*.

Será interesante ver cómo nuevas contribuciones, y lecturas permiten avanzar en una elaboración más detenida en cada pasaje aquí simplemente bosquejado.

En el presente dossier los artículos son más largos de lo que se acostumbra en este tipo de publicaciones; son estudios que se insertan o abren vórtices de los regímenes de cautiverio.

12 Ibid, p. 161.

13 Véase, Guillermo Feliú Cruz. *La abolición de la esclavitud en Chile: estudio histórico y social*. Ed. Universitaria, Santiago, 1973.

Si la monstruosidad integral y el orden prostitucional generalizado de Sade estudiado por Klossowski, junto con su lectura de los *falangsterios*, la armonía, el desarrollo de las pasiones, y el nuevo mundo amoroso de Fourier, orientan una clave de interpretación de los agentes corporales, los textos que se dan a leer a continuación desarrollan diferentes variantes para entender el cautiverio que son cualitativamente muy distintas unas de otros.

Álvaro Garreaud entrega una indagación sobre los saberes de los presos comunes y sus testimonios, en que propone ahondar en la experiencia carcelaria. Escabrosa entrada en el *Talego*, cárceles dentro de cárceles, en que a partir de las voces del prisionero se describen los cambios en la prisión, recorriendo la trama de sustituciones y recambios a nivel jurídico y reglamentario, las diversas clasificaciones de presos y prisioneros, el dilema de los alguien, el uno y el ninguno; la organización y resistencia que ocupan y resignifican en tal sentido, los espacios y la noción de "saberes cautivos".

Rolf Foester y Sonia Montecino, por su parte, ofrecen un estudio del régimen de explotación de la Isla de Pascua y la conformación que adopta la isla bajo la siniestra marca de la lepra, describiendo las formas perversas, las búsquedas de alternativas de *sobrevivencias*, alianzas y pactos; la trama de la medicalización e improvisación que repliega y afecta las comunidades; el trato de médicos y militares, el negocio del puerto, la mano de obra, el contagio, y cómo se busca disponer del cuerpo de la isla o la prisión polinésica del Estado chileno en su conjunto.

Estudios en curso, que más allá o acá de Foucault, describen cómo hasta 1958 siguen siendo la *lepra*, las marcas y escrituras del cuerpo, el centro gravitante para entablar las relaciones con el continente, dirimir las políticas internas de las familias e imaginar la condición orientalista (a la chilena) de los isleños, que, llegados a la costa continental, hablan inglés y francés, desconociendo la lengua nacional.

Ana Mariella Basigalupo plantea ver en la machi mapuche-alemana Rosa Kurin una reconstrucción de la visión mapuche de una historia alternativa de los procesos de la pacificación de la Araucanía (1884), en la que el mito participa de la historia, siendo para ella la *cautiva* el lugar en que se enuncia su interés para entender la función desempeñada por una política de la *magia*, el espiritualismo y el cosmovisionismo. Se trata en este caso del doble desafío de reconstruir la historia de Rosa Kurin en las conversaciones con las comunidades, y de mostrar cómo actúa hasta ahora una política del mito en la historia.

Por último se agradece la autorización que diera el profesor Ronald Judy para traducir un capítulo de su libro *(Dis)Forming the American Canon*, una obra importante para la discusión sobre las literaturas afroamericanas, el rol desempeñado por las narrativas de esclavos en la construcción del canon angloamericano y las posiciones divergentes respecto de las ficciones del *negro*, el *blanco* y el *indio*, que motivaron la organización de los materiales presentes, que vuelven a discutir en gran medida cómo se entabla desde esta perspectiva ilimitada del cautiverio la tensión que se produce entre las gramatologías de la sociedad civil, la esclavitud y los cuerpos agentes.



Fig. 1. Hans Staden. "O golpe mortal", 1557.

Historia verídica e descrição de uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas terras de Hessen até os dos últimos anos, visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a conheceu por experiência própria, e que agora traz o público como essa impressão.



Fig. 2. Hans Staden de Candido Portinari (1941).

"Índio Roendo Osso" 21, 5 x 24, 2 cm.
Portinari Devora Hans Staden, Editora Terceiro Nome: São Paulo, 1998.



Fig. 3. Apache coyotero con cautivo mexicano.
Fernando Operé, *Historias de la frontera: el cautiverio en la América Hispana*, 2001.



Colombo na corte de Barcelona. Em *The Prang Educational Co.*, 1893.

Colombo na corte de Barcelona. Em *The Prang Educational Co.*, 1893
Paulo Markun, *Cabeza de Vaca*. Companhia Das Letras: São Paulo, 2009.

Las cargas carismáticas del cautiverio mapuche: la machi alemana-mapuche y su mitohistoria para aniquilar a la historia dominante chilena

Ana Mariella Bacigalupo¹

Un frío día de invierno en julio de 2010, en la comunidad mapuche de Millali al sur de Chile, Feliciano Lefian, de noventa y ocho años, y los mapuche más jóvenes Alberto Calfuñir y Domingo Katrikura me narraron la mitohistoria de Rosa Kurin, una poderosa cautiva alemana-mapuche de la Patagonia que había llegado a Millali en 1879 para hacerse machi poco tiempo después. Machi Rosa construyó una versión alternativa de la guerra de pacificación y la incorporación de los mapuche al Estado Chileno desde su experiencia en Millali. En la mitohistoria de machi Rosa ella había salvado a los mapuche del caos y la destrucción cósmica, y los mapuche aparecen como los vencedores espirituales del encuentro con personas de afuera de origen chileno, argentino y alemán. En este artículo analizo la vida de Rosa con el objeto de cuestionar la suposición ampliamente compartida de que los chamanes carecen de conciencia histórica y de que sus vidas están al margen de asuntos más importantes como la política, la identidad y la capacidad de accionar étnicas.

Las mitohistorias chamánicas son un modo de transmitir la capacidad histórica de accionar de los indígenas, es decir, la habilidad de accionar dentro de fuerzas sociales de mayor envergadura y sobre estas²—, además de ser expresiones de identidad étnica, condición de persona y ontología indígenas. Las narrativas mitohistóricas combinan nociones cíclicas y lineales del tiempo, incorporan cambios históricos radicales a las vidas de los indígenas, mitifican figuras históricas extranjeras y chamanes indígenas, y fusionan seres humanos y no humanos, otorgándoles la capacidad de transformar historias existentes. A través de la mitohistoria chamánica en torno a Rosa Kurin, los mapuche de su comunidad, Millali, borran la historia chilena dominante y utilizan la capacidad espiritual superior de accionar que poseen para construir un mundo nuevo.

Los mapuche tienen diversas maneras de representar el pasado, cada uno con sus propios supuestos sobre la condición de persona y la identidad. La historia étnica pan-mapuche narrada por miembros de movimientos políticos urbanos es distinta de las múltiples narrativas y técnicas encarnadas de recordación utilizadas por los mapuche rurales y que aparecen en rituales chamánicos, conversaciones, discursos y cantos en funerales, bodas y partidos de hockey. Existen diferencias regionales en las maneras en que los mapuche rurales evocan el pasado. En la costa de Chile, por ejemplo, donde no hay chamanes, los mapuche ven la historia como un cúmulo expresado mediante cantos seculares³. En los valles centrales del sur, donde predominan los chamanes, los oradores y caciques

1 U. Suny Buffalo.

2 Sider, Gerald. *Lumbee Indian Histories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. xviii.

3 Cf. Course, Magnus. “Los Géneros Sobre el Pasado en la Vida Mapuche Rural”. *Revista de Antropología* #21, 2010, pp.39-58. Santiago, Chile.

agregan vidas a través de narrativas sobre linajes y los chamanes habitan subjetividades pasadas a través de la posesión de espíritus.

Según el uso que le doy al término en este caso, la *conciencia histórica chamánica* es el sentido que tienen los chamanes del tiempo y la historia tal como lo experimentan en sus vidas diarias y a través de sus estados alterados de conciencia: sueños, visiones y experiencias de vuelos mágicos y posesión. También es la forma en que los chamanes y los miembros de sus comunidades perciben y narran la historia local desde el punto de vista del chamanismo. Es decir que los chamanes o sus compañeros mapuche pueden tener *conciencia* del término al comprender y participar de la historia local y nacional. Ambos grupos de actores, en forma conjunta o separada, construyen la historia mapuche de un modo diferente de la historia nacional chilena; y los conceptos de los miembros de la comunidad están fuertemente basados en las biografías mitificadas de los propios chamanes.

Las mitohistorias chamánicas mapuche son únicas en cuanto a que son mediadoras entre diferentes tipos de recordaciones narrativas del pasado. Combinan historias de vida individuales, mitos, la historia de la cambiante identidad cultural y política de los mapuche e historias nacionales chilenas más amplias, que ellos reinterpretan a través de la óptica chamánica. Si bien muchos pueblos indígenas utilizan géneros narrativos mixtos para integrar el mito y la historia en una mitohistoria con el objeto de expresar su pasado y mediar entre ellos y los otros,⁴ las mitohistorias chamánicas mapuche recurren al concepto de capacidad espiritual de accionar para expresar la naturaleza transformadora de la condición de persona y la identidad. Al analizar la vida de la machi Rosa Kurin, me interesa la interacción entre los distintos niveles históricos presentes en su mitohistoria y las circunstancias de la capacidad de accionar, alteridad, identidad y la condición de persona que surgen en su caso.

Los mapuche rurales consideran que el grado de fiabilidad de las narrativas mitohistóricas está supeditado a la cercanía del narrador con las personas y los sucesos narrados; y estos hombres aportaban buena credibilidad a su versión de la historia.⁵ El abuelo de Feliciano Lefian era primo del padre de Rosa Kurin. Si bien Feliciano era cuarenta años menor que Rosa —quien había vivido hasta los 82 años—, habló con la autoridad de alguien que la había conocido bien y que había presenciado algunos de los acontecimientos de su vida. Alberto Calfuñir habló como el nieto preferido de Rosa, como alguien que la recordaba de primera mano y que había escuchado sus historias de niño. Domingo Katrikura era el jefe o *longko* de una comunidad vecina y era muy versado en historia local. Su abuela había conocido a Rosa. Los tres fueron armando una historia sobre Rosa, interrumpiéndose entre sí para agregar detalles, hacer preguntas y bromas. Domingo a veces agregaba fechas y nombres de lugares y de personas, e insistía en que yo los utilizara sin cambios al escribir su historia.

4 Cf. Fausto, C. y Heckenberger, M. "Indigenous history and the history of Indians". En Fausto, C. and Heckenberger, M. (eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*. Gainesville: University of Florida Press, 2007, pp. 1-43.; Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988; Rappaport, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretations in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press, 1998, p. 208; Salomon, F. "Testimonies: The making and reading of native South American historical sources" en Salomon, F. and Schwartz, S. (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 3: 1, pp.19-95.

5 La confiabilidad de un narrador mapuche está codificada lingüísticamente: en Mapudungu mediante la partícula "urke" y en español usando "se dice que...". Cuando estas frases están ausentes significa que el narrador presenció el suceso o vio a la persona directamente.

La mitohistoria de Rosa no es otro ejemplo de una “fría” sociedad levi-straussiana que busca negar la historia y minimizar el cambio para reestablecer el equilibrio y la continuidad. Las memorias indígenas no son mitos atemporales subordinados a narrativas lineales de conquista y nacionalización; son “formas culturalmente contextualizadas de conciencia histórica que conectan el pasado, presente y futuro de un modo novedoso”.⁶ Los mapuche cuestionan las narrativas históricas chilenas al fusionar acontecimientos históricos y las vidas personales a fin de contextualizar historias locales dentro de procesos cíclicos y míticos mapuche de mayor envergadura. La conciencia histórica mapuche es a la vez cíclica y lineal. Los espíritus chamánicos se transforman a medida que se “reciclan” a través del renacimiento y, como realidades sociales en la comunidad, van cambiando en diferentes momentos histórico-políticos en el tiempo lineal.

Los habitantes de Millali transformaron la historia en mito para borrar su traumática historia de subordinación a las poderosas personas de afuera de origen chileno, argentino y alemán. Con ese objetivo, emplearon tres estrategias. En primer lugar, en sus percepciones y narrativas, transformaron a poderosas personas históricas de afuera en héroes o brujos locales, quienes se involucraban con seres humanos y no humanos para beneficio o perjuicio de la comunidad mapuche. En segundo término, priorizaron la capacidad espiritual de accionar sobre la capacidad política de accionar y otorgaron los mismos poderes espirituales a los personajes históricos mapuche y no mapuche que mitificaron. En tercer lugar, revirtieron la habitual dinámica colonial de subordinación e imitación, en la que los subordinados imitan a aquellos que tienen poder sobre ellos. La mitohistoria de Rosa Kurin, en cambio, describía a los de afuera imitando los rituales chamánicos mapuche a fin de obtener poder de los indígenas espiritualmente superiores y de etnias mixtas.

En 1879 Rosa, de 6 años, y su madre alemana, ambas pelirrojas de ojos azules, huyeron de la Patagonia argentina a caballo hacia el oeste, en dirección a la Araucanía chilena, llevando como protección una piedra trueno (*tralkan kura*) que contenía el espíritu de un antiguo guerrero chamán. La piedra pertenecía al padre de Rosa, un jefe mapuche llamado Kurin, “el moreno”. Kurin había nacido en la Araucanía pero había pasado la mayor parte de su vida en la Patagonia, atacando grupos indígenas rivales y granjas de colonos españoles, alemanes y británicos en busca de ganado vacuno, caballos y cautivos. La madre de Rosa había sido una de las colonas capturadas por Kurin durante una incursión en Buenos Aires.

En 1878 el ejército argentino había iniciado una campaña para exterminar a los indígenas de las Pampas y la Patagonia e incorporar sus territorios a la nación-estado argentina. La peor batalla contra los mapuche tuvo lugar al año siguiente, y muchas familias del linaje Kurin y otras huyeron al oeste cruzando los Andes hacia Chile⁷; entre ellos estaban Rosa y su madre. Después de un descanso con los parientes de Kurin en Cunco, lugar donde este había nacido, ambas continuaron su huída más al sur hasta Millali, a cinco kilómetros de la actual ciudad de Quepe, al sur de Temuco en la Araucanía. Allí fueron adoptadas por un primo de Kurin. Millali —en su origen Millaleu, que significa “lugar brillante” o “lugar precioso”— era un sitio remoto cercano a un cerro conocido por su poder chamánico.

6 Cf. Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past...*, y Whitehead, Neil. “Histories and Historicities in Amazonia”. En *Histories and Historicities in Amazonia*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2003, pp. 59-80.

7 Bengoa, José. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1991, p. 122, 292.



Las personas de Millali que me relataron la historia de Rosa coincidieron en que ella se convirtió en chamán o *machi* repentinamente a los doce años, al tener una visión de un toro que lucía una campana gigante de bronce. El animal trepó a la cima del cerro que se levantaba sobre Millali: el destino de las almas para la comunidad y su lugar de origen cósmico, donde, según creencias, se había librado una batalla entre los míticos culebrones del agua y de la tierra. Para los mapuche, las visiones de toros presagian violencia y conflictos futuros; sin embargo, en el sueño de Rosa los toros se transformaban en piedras y ella pudo usar su poder mágico para proteger a la comunidad.

Luego de tener esa visión, Rosa subió al cerro de Millali con la piedra trueno de su padre y entró en trance cerca de un enorme árbol de boldo (*Peumus boldus*) que, según decían, poseía poderes espirituales ancestrales. Caían rayos y se oían truenos alrededor de la cabeza y la envolvían. De este modo, se inició como machi del relámpago que incorporaba tanto el poder peligroso de los extranjeros como el poder mapuche del trueno. Los mapuche consideran a las machi del trueno como las poderosas de su clase porque la fuerza que las inicia es enorme y no puede ser controlada por los humanos.⁸ Las machi del trueno son agentes que resuelven batallas entre fuerzas antagónicas en el mundo, un rol por el que Rosa sería recordada en Millali.

Rosa Kurin vivió en tiempos de enormes cambios culturales, económicos y políticos para los mapuche. Entre fines del siglo XIX y principios del XX, el Estado chileno doblegó finalmente la prolongada resistencia del pueblo mapuche, los obligó a instalarse en reservas (después de 1884) y luego dividió muchas de esas reservas en propiedades privadas que fueron vendidas a personas no mapuche (luego de 1927). El Estado impuso una forma occidental de gobierno a las comunidades mapuche, con un presidente de la comunidad que competía con los jefes tradicionales. El incremento de jerarquía política, la pérdida de tierras y de autonomía y la mezcla de mapuche ya divididos en facciones dentro de nuevas comunidades como resultado del desplazamiento provocado por la guerra contribuyeron en su conjunto al surgimiento de conflictos internos, de los cuales Millali no estuvo exenta. Con el arribo de colonos de origen europeo, hubo un aumento del mestizaje. Esto originó, a su vez, dudas y desacuerdos entre la gente sobre lo que constituía la "verdadera" identidad mapuche.

Para 2010, cincuenta y cinco años después de la muerte de Rosa acaecida en 1955, los habitantes de Millali recordaban ese período de la historia mapuche como un tiempo de caos cósmico y a Rosa como la machi que había salvado a Millali de la destrucción por parte del ejército chileno y de las inundaciones. Luego de su muerte, la gente rápidamente la mitificó como una líder religiosa chamánica que había transformado el caos cósmico en un nuevo orden mundial mediante el uso de sus poderes chamánicos y las ventajas de su herencia étnica mixta.⁹ Junto con otras figuras de su época, en especial el militar chileno Gregorio Urrutia y el poderoso inmigrante y terrateniente alemán Juan Schleyer, Rosa se convirtió en un personaje de la mitohistoria que me narraron los habitantes de Millali.

8 Cf. Mege, Pedro. *La Imaginación Araucana*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 1997, pp. 13-18.

9 Los estudiosos de la Amazonía se han referido a estrategias políticas y figuras chamánicas-religiosas mestizas que han tenido visiones de un nuevo orden social como "mesiánicos", un término que Verber (2003) rechaza porque estos líderes chamánicos no eran mensajeros judeo-cristianos esperados de la redención espiritual. El origen étnico de Rosa y su rol como líder chamánico y mediador era similar al de Juan Santos Atahualpa (un mestizo educado que se decía descendiente de quechua) y al de Venancio Aniseto Kamiko (un hachero mestizo amazónico), ambos mestizos ambiguos marginales a la sociedad indígena por nacimiento o crianza. Al igual que Rosa, estos líderes chamánicos-religiosos utilizan los poderes que obtienen de su posición étnica ambigua para

■ ■ MITO, HISTORIA Y CAPACIDAD DE ACCIONAR

La mayoría de los historiadores chilenos creen que los chamanes carecen de conciencia histórica porque sus narrativas parecen irracionales y ahistóricas respecto de las narrativas históricas lineales occidentales y porque los chamanes amenazan los conceptos de historia del Estado y sus instituciones de poder y autoridad. Los historiadores de Chile, al igual que los de África (Feierman 1999), han privilegiado en forma sistemática las formas masculinas y estables de autoridad e historia, haciendo que las mitohistorias cambiantes y más fluidas de los chamanes femeninos y transvestitas masculinos se tornen invisibles, ahistóricas e ilegítimas.¹⁰

Si bien los mapuche rurales de los valles centrales del sur no coinciden con la “historia” creada por los historiadores occidentales, sí entienden las experiencias de los chamanes desde un punto de vista histórico. Según estos pueblos, los chamanes se convierten en parte de la historia al encarnar los espíritus del pasado (*püllu, fileu*) y las fuerzas del mundo (*newen*) con el objeto de adivinar y curar. Estos mapuche consideran la conciencia histórica chamánica como la “verdadera historia”, que no puede circunscribirse al ámbito de la “imaginación histórica” (Comaroff 1992), de las “producciones creativas” (Lambek 1998:111) ni de los “compromisos discursivos con el pasado”¹¹.

Las mitohistorias chamánicas mapuche como las de Rosa son fundamentales para la conciencia histórica del pueblo mapuche —para su sentido del tiempo y de la historia— porque estas historias delinean el proceso por el cual la historia se transforma en mito y el mito se convierte en historia en la comprensión mapuche.¹² El poeta mapuche Leonel Lienlaf ve el presente como un tiempo histórico situado entre un pasado mítico, primordial y atemporal y un futuro igualmente mítico y atemporal (comunicación personal Diciembre 18, 2010); pero las mitohistorias chamánicas van y vienen entre el tiempo mítico y el histórico.¹³ La mitohistoria de Rosa comparte dos maneras complementarias en las

convertirse en mediadores entre el mundo de los indígenas y de los extranjeros, entre los vivos y los muertos y entre divisiones sociopolíticas, étnicas o espirituales en beneficio de la comunidad (Brown 1991; Cepek 2009). Estos líderes de ancestros mezclados fueron clave para las sociedades indígenas en momentos en que vuelven a forjarse las relaciones sociales, en que prolifera la actividad ritual y se difunden las cuestiones milenaristas. Rosa es única entre los líderes chamánicos-religiosos indígenas sudamericanos en cuanto a que no incorporó aspectos cristianos ni les dio nueva forma para satisfacer las necesidades espirituales de su comunidad, como tampoco propuso revertir el orden dominante de los colonos extranjeros a favor de un orden mapuche. Juan Santos Atahualpa lideró a los Ashaninka, Awawakan y Panoan de la Amazonía en una revuelta para liberarlos del yugo del dominio español y expulsar a los misioneros franciscanos. Transformó a los cristianos y argumentó que los sacerdotes españoles debían ser remplazados por clérigos nativos (Brown 1991:393; Santos Granero 1993:143). Venancio Aniseto Kamiko asumió un rol sacerdotal y adoptó el título de Cristo, aduciendo que los Arawakan podían celebrar sus propios rituales sin necesidad de los misioneros (Wright y Hill 1986:37). En cambio, los mapuche de Millali la colocan a Rosa en un lugar y tiempo sagrados y la ven como la creadora de un nuevo orden interétnico. Fusionan la identidad de Rosa con la de una machi mítica mapuche que salvó al mundo del caos y reconocen sus poderes como una alemana peligrosa que sedujo y transformó al coronel chileno Gregorio Urrutia.

10 Cf. Bacigalupo, Ana Mariella. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007.

11 Cf. Course, Magnus. “Los Géneros Sobre el Pasado en la Vida Mapuche Rural”. *Revista de Antropología* #21, 2010, pp.39-58. Santiago, Chile.

12 Terence Turner (1988) rotula las complejas relaciones indígenas entre las diversas formas locales de mito e historia como “etno-etnohistoria.”

que el pueblo mapuche concibe el pasado. Una de ellas es a través de narrativas cronológicas lineales del pasado reciente (*küyfi*), "cuyos sucesos, personajes y lugares son conocidos por las personas"¹⁴. Esta modalidad, que produce el tipo de historia de acontecimientos con la que los occidentales están familiarizados, se expresa mediante historias de parentesco, biografías, metáforas históricas sobre "los tiempos del mundo" y las historias nacionales mapuche de dominio y surgimiento étnico. La otra modalidad es a través de narrativas mitológicas cíclicas y atemporales sobre el pasado primordial (*ruf küyfi*), cuando las fuerzas fundamentales de creación, transformación y destrucción conformaron la cosmología, filosofía y el paisaje mapuche¹⁵. Los sucesos cósmicos que involucran personajes míticos se repiten en diferentes tiempos y lugares. Según esta manera de concebir el pasado, el pueblo mapuche disuelve las identidades de chamanes prominentes y de otras personas luego de su muerte y las fusiona con las identidades de personajes previamente fallecidos y figuras míticas. Así, permanecen activas en la percepción de la gente o, en el caso de los chamanes, pueden ser rehistorizadas al renacer en nuevos cuerpos físicos. Al entrecruzarse lo cíclico con lo lineal, la mitohistoria mapuche puede verse como una especie de espiral donde las personas y los acontecimientos se repiten y se mueven a lo largo del tiempo.

La mitohistoria de Rosa Kurin brinda una nueva comprensión de la relación entre mito, historia y capacidad de accionar. Los pueblos indígenas hacen una distinción entre mito, como estructura sincrónica, e historia, como capacidad diacrónica de accionar, pues son modos cognitivos indígenas complementarios y diferentes que se expresan en distintos géneros narrativos.¹⁶ Si bien muchos pueblos indígenas combinan el mito y la historia para crear mitohistorias con fines específicos, la idea de que la distinción categórica entre mito e historia es irrelevante para comprender las perspectivas indígenas sobre el pasado¹⁷ no es válida.

Claude Lévi-Strauss escribió que los mitos son objetos históricos en constante transformación porque absorben los sucesos y procesos históricos mismos que buscan eliminar a fin de reestablecer un sentido de equilibrio social, y porque la apertura de los mitos permiten la incorporación a los de afuera.¹⁸ Muchos mitos indígenas en el mundo incorporan a los de afuera a medida que los mitos se

13 Los Yanéscha tienen una noción similar del tiempo, cf. Santos Granero, Fernando. "Time is Disease, Suffering and Oblivion: Yanéscha Historicity and the Struggle Against Temporality" en Fausto, C. and Heckenberger, M. (eds.) *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*. Gainesville: University of Florida Press, 2007, pp. 47-73.

14 Huenchulaf, Ernesto; Cárdenas, Prosperino. y Ancalaf, Gladys. *Nociones de Tiempo y Espacio en la Cultura Mapuche*. Temuco: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, 2004, p. 24.

15 Ídem.

16 Cf. Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past...*; Hill, Jonathan. "Sacred Landscapes as Environmental Histories in Lowland South America". Ponencia presentada en el congreso American Anthropological Association Meetings, Washington, D.C., 30 de noviembre, 2007 y Hugh, Jones. "The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians". *L'Homme*, 1988, pp. 106-107, XXVIII (2-3).

17 Cf. Fausto, C. y Heckenberger, M. "Indigenous history and the history of Indians"...; Rappaport, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretations in the Colombian Andes...* p. 208; Salomon, F. "Testimonies: The making and reading of native South American historical sources"...

18 Cf. Lévi-Strauss, Claude. *The Naked Man*. London: Jonathan Cape, 1981, p. 607; Lévi-Strauss en Gow, Peter. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 11 y 18.

rehistorizan en nuevos contextos¹⁹; y la historia de Rosa Kurin no es ninguna excepción. Personajes históricos blancos como el oficial militar chileno Gregorio Urrutia y el colono alemán Juan Schleyer, así como sucesos de la historia mapuche de sometimiento a los Estados chileno y argentino en el siglo XIX, ocupan un lugar central en la mitohistoria de Rosa.

En el trabajo de Lévi-Strauss, sin embargo, la transformación estructural y la diacronía de los mitos carecen de capacidad de accionar porque Lévi-Strauss no tuvo en cuenta la conciencia histórica indígena²⁰ que distingue entre historia y mito. Los mapuche distinguen entre las transformaciones que ocurren en el mito, donde se produce la metamorfosis de las instituciones y los personajes a lo largo de la narración, y la reorganización radical de funciones e instituciones económicas, políticas y sociales ocurridas en el tiempo histórico.²¹ En la mitohistoria de Rosa, tal como indicaré más adelante, ella ocupa el lugar del culebrón de la tierra mítica —una fuerza creadora— en el mito del diluvio mapuche, mientras que Schleyer representa al enemigo mítico, al destructivo culebrón del agua. No obstante, la estructura del mito mapuche sigue siendo la misma. Los mapuche intentan borrar la historia del dominio chileno sobre su pueblo a través de la mitificación, precisamente porque conciben el mito y la historia como categorías separadas de análisis.

La mitohistoria de Rosa muestra que, para los mapuche, los mitos son un modo de transmitir capacidad de accionar. Esta capacidad de accionar se expresa cuando los narradores reactualizan los mitos en contextos históricos específicos y fusionan el mito y la historia para fines determinados.²² La fusión de mito e historia crea las condiciones para la capacidad de accionar histórica tanto de seres míticos y de espíritus como de seres humanos.²³ Al mitificar a los hombres de la familia Schleyer como un brujo gigantesco y longevo que produjo caos al usurpar la tierra de Millali y los espíritus locales y al imitar los poderes chamánicos de Rosa, los habitantes de Millali interpretan el dominio del Estado chileno sobre su pueblo como un acto de brujería. Al mitificar a Rosa como la restauradora del orden cósmico en un momento de reorganización política y socioeconómica radical y de mestizaje, recuperan el control espiritual sobre su tierra y sus seres espirituales y recrean el lugar de su comunidad en un

19 Cf. Hugh, Jones. “The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians”..., p.130; Santos Granero, Fernando. “Time is Disease, Suffering and Oblivion: Yanesha Historicity and the Struggle Against Temporality”...

20 Cf. Fausto, C. y Heckenberger, M. “Indigenous history and the history of Indians”...

21 Tal como argumenta Norman Whitten (2011:331, 333): “Si bien apoyarse en un concepto de transformación, de interpretación estructuralista y neoestructuralista puede —aunque involuntariamente— negar la unión de la etnografía con la historia en provecho de un nexo de binarios textuales coloniales limitados como una explicación aplicada a la historia y/o etnografía, tal interpretación puede eclipsar la fuerza de la explicación indígena que lleva a generalizaciones en la unión de la etnografía y la historia... El estructuralismo y los enfoques y los procedimientos neoestructurales brindan un marco que abruma la evidencia inducida a través de la explicación etnográfica esencial para una ajustada lectura histórica y una cuidadosa interpretación histórica. Además, obliga a sus seguidores a descontextualizar los textos históricos y los tipos ideales abstractos de la ideología eclesiástica en busca de macrocontrastes que llevan a la distorsión epistémica”. La macrodicotomía de Lévi-Strauss de sociedades “calientes” (“occidentales” y aculturadas) que contrastaba (radicalmente) con las sociedades “frías” y prístinas ha sido criticada por Hill (1988), Turner (1988), Whitehead (2003) y Whitten (2011).

22 Varios autores han argumentado que la capacidad de accionar es una cualidad definida culturalmente, cuya definición varía según premisas ontológicas indígenas y prácticas relacionales, cf. Castro 2001; Fausto y Heckenberger 2007:12; Gow 1991; Strathern 1988; Taylor 2000; Wagner 1991.

23 Fausto y Heckenberger 2007; Rappaport 1998: 208; Salomon 1999:37.

nuevo contexto histórico. A través de este proceso, tanto Rosa como Schleyer se convierten en seres mitológicos con capacidad espiritual de accionar y poder transformador, constituidos en una presencia inmanente en la comunidad. Crean continuidad histórica en un proceso mítico, cíclico y espiralado que está fuera del tiempo histórico lineal.

A continuación, narro, en primera instancia, la historia de Millali en vida de Rosa en términos cronológicos lineales chilenos y mapuche. Luego muestro cómo los miembros de la comunidad relatan hoy en día su historia —y la de Rosa— como una mitohistoria que articula sus opiniones sobre la pérdida de tierras y de autonomía, sobre el mestizaje y las complejas relaciones de los mapuche con las personas de afuera.

■ ■ LA HISTORIA LINEAL ALREDEDOR DE LA HISTORIA DE ROSA

Desde la llegada de los españoles a Chile en el siglo XVI hasta la derrota final de los mapuche a fines del siglo XIX, el pueblo mapuche libró una prolongada resistencia mediante una guerra de guerrillas que incluyó facciones internas y alianzas cambiantes. Durante todos esos años existieron dos facciones rivales principales entre los mapuche que jugaron un rol importante en el imaginario histórico de los habitantes de Millali. La facción Nagche controlaba el sector oeste de las provincias de Arauco y Araucanía. Más al sur, la facción Wentche dominaba el piedemonte andino oriental en la Araucanía.²⁴ Los Nagche lideraron la insurrección mapuche contra los españoles durante el siglo XVIII²⁵; sin embargo, cuando Chile se independizó de España en 1810, buscaron negociar con el nuevo gobierno e integrarse a la sociedad chilena. En cambio, los Wentche siguieron enfrentados a los chilenos e intentaron hacerles respetar los tratados que los mapuche habían firmado con los españoles.

En el siglo XVI, hubo grupos de mapuche que empezaron a expandirse hacia las Pampas argentinas, atraídos tanto por el comercio de la sal de las salinas naturales en la región como por la oportunidad de atacar granjeros y grupos indígenas rivales en busca de ganado vacuno y caballos.²⁶ Ambas actividades atraían a los jóvenes mapuche porque estaban asociadas con lo masculino y les otorgaba prestigio, riquezas y poder simbólico a los guerreros.²⁷ En los siglos XVIII y XIX, muchos jóvenes mapuche de la facción Wentche —entre los que figuraba Kurin, el padre de Rosa— se desplazaron a las pampas

24 Cf. Bengoa, J. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1991; Guevara, Tomás y Mañkelef, Manuel. *Kiñe mufu trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*. Santiago de Chile y Temuco: CEDM Liwen y CoLibris Ediciones, 2002; Pávez, Jorge. *Mapuche ñi nüttram chilkatun/. Escribir la historia mapuche: estudio posliminar de Trokinche müfu ñi piel: Historia de las familias siglo XIX*. *Revista de Historia Indígena* (7), 2003, pp. 7-51, y Rodríguez, C.R. “Antecedentes Históricos y Ambientales de Lumako y la Identidad Nagche”. *Revista de Historia Indígena*, Santiago de Chile: Universidad de Chile (5), 2001, pp. 83-118, sobre las facciones Nagche y Wentche.

25 Rodríguez, C.R. “Antecedentes Históricos y Ambientales de Lumako y la Identidad Nagche”... p. 84.

26 Alvarado, Margarita et al. *Weichan, la guerra de Arauco: Una mirada desde la estética 1536-1656*. Documento inédito, Santiago de Chile, 1991; Bengoa, J. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX...* pp. 101-103; Mariman, Pablo et al. *Escucha Winka: Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo Sobre el Futuro*. Santiago de Chile: Lom, 2006, pp. 56 y 57.

27 Alvarado, M. et al. 1991, pp. 84, 87, 89; Briones, Claudia y Lanata, José Luis (eds.). *Archeological and anthropological perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the nineteenth century*. London: Bergin and Garvey, 2002, y Del Río, W. *Memorias de Expropiación: Sometimiento e Incorporación Indígena en la Patagonia 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 4 y 5.

argentinas y a la Patagonia para escapar de las guerras de los europeos en contra de los pueblos indígenas y para exaltar sus nombres como bravos guerreros y expertos jinetes. Es muy probable que la madre de Rosa haya sido tomada cautiva en 1872, durante una invasión mapuche a Buenos Aires, la capital de la Argentina.²⁸ La joven había arribado con la primera ola de inmigrantes alemanes llegados a las provincias de Buenos Aires, Neuquén y Río Negro a comienzos de 1870 en busca de tierras. “El cacique [Kurin] la expropió”, explicó un hombre de Millali. “Vio que era bonita y se la llevó en ancas. Se convirtió en su esposa y nueve meses más tarde nació Rosa”.

Hacia 1878, luego de varias décadas de una endeble alianza entre Kalfukura, el líder wenteche más importante, y varios gobernadores federales chilenos y argentinos, el discurso nacional argentino interpretó a los mapuche wenteche como bárbaros invasores que impedían que los indígenas locales se convirtieran en civilizados ciudadanos argentinos.²⁹ Ese año la alianza se hizo añicos cuando el general argentino Julio Roca y el coronel chileno Gregorio Urrutia coordinaron esfuerzos para exterminar a los indios de las pampas y la Patagonia, en las provincias de Neuquén y Río Negro en Argentina, y en las provincias de Arauco y Araucanía en Chile.³⁰

Después de la derrota mapuche en Argentina en 1879, y en Chile, en 1881, los miembros de varios linajes, tanto de las facciones Wenteche como Nagche, se trasladaron a la zona de Quepe, escapando de los colonos que se habían apoderado de sus comunidades. La zona de Quepe tenía escasa población y los jefes pudieron afincarse fácilmente y adquirir tierras. En 1884 el gobierno chileno completó su “pacificación” de los mapuche obligándolos a pasar a reservas, algunas de las cuales se convirtieron en las comunidades de Millali y sus vecinos.

Según las leyes chilenas, las tierras de la reserva otorgadas a los mapuche debían consolidarse y sus derechos comunitarios debían formalizarse antes de que pudiera venderse cualquiera otra tierra. En la práctica, las tierras se remataron a propietarios privados y a compañías de colonización antes de que los mapuche pudieran resolver sus reclamos territoriales.³¹ En teoría, el gobierno diferenciaba entre tierras desocupadas, que eran propiedad del gobierno, y las tierras indígenas, que solo podían venderse con la autorización del gobernador de los indígenas.³² En la práctica, el gobierno consideró muchas de las tierras utilizadas por los indígenas como si estuvieran desocupadas y el gobernador de los indígenas a menudo autorizaba la venta de tierras indígenas a colonos.

28 Rausch, G. B. *Conflict in the Southern Cone: The Argentine Military and the Boundary Dispute with Chile, 1870-1902*. New York: Praeger, 1999, p. 42.

29 Cf. Lazzari, A. y Lenton, D. “Araucanization and Nation, or How to Inscribe Foreign Indians upon the Pampas during the Last Century” en Briones, Claudia y Lanata, José Luis (eds.). *Contemporary perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia and Tierra del Fuego: living on the edge*, Westport: Bergin Garvey Series in Anthropology, 2002, pp. 33-46; Walther, Juan Carlos. *La conquista del desierto*. Buenos Aires: Eudeba, 1973; Zeballos, Estanislao. *Callvucurá y la dinastía de piedra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1981.

30 Cf. Bengoa 1991:260-261; Del Río 2005.

31 Mallon, Florencia. “Land, Morality and Exploitation in Southern Chile: Rural Conflict and Discourses of Agrarian Reform in Cautín, 1928-1974”. *Political Power and Social Theory*. Vol. 14, 2001, pp. 147, 160.

32 Donoso, Ricardo y Fanor Velasco. *Historia de la Constitución de la Propiedad Austral*. Imprenta Cervantes: Santiago, Chile, 1928, pp. 35-37, y Duchens, M. *Europeos Para Chile: La Reactivación de la Política de Colonización y el Trabajo de los Agentes Generales de Europa 1881-1886*. Tesis de Maestría. Santiago, Chile. Universidad Católica de Chile, 1995, p. 32.

En 1885, mucho antes de que los habitantes de Millali se hubieran constituido como comunidad y recibieran sus títulos de propiedad de la tierra (cosa que recién ocurrió en 1909), el gobierno chileno subastó el noventa por ciento de las tierras más fértiles de Millali a colonos, en su mayoría chilenos, aunque significativamente para esa comunidad, también figuraba un colono alemán llamado Juan Schleyer. Schleyer (1840-1925) llegó a la Araucanía con la segunda oleada de inmigrantes alemanes, enseguida después de la campaña de pacificación chilena de 1881-1884. Fue el primer colono alemán en los alrededores de Temuco y aún se lo sigue exaltando en el discurso nacional chileno por llevar la "civilización" a la zona. En 1885 Schleyer adquirió grandes superficies de tierra alrededor de Quepe, incluyendo el cerro de Millali. Construyó el pueblo de Freire, su estación de tren tuvo un exitoso emprendimiento maderero, y se convirtió en el superintendente de ferrocarriles local y en el primer alcalde de Freire.

El sistema de reservas produjo una reorganización radical en los sistemas mapuche de poder y autoridad. Ya no era posible continuar con el antiguo estilo de vida de movilidad y neolocalidad que tenían los miembros de patrilinajes aliados que ocupaban territorios ilimitados, dado que las reservas tenían límites precisos y los mapuche no podían obtener nuevas tierras.³³ En épocas anteriores a las reservas, el hijo más competente de un *longko* o jefe heredaba la función paterna. Un *longko* controlaba la distribución de la tierra dentro de su comunidad y encabezaba los rituales colectivos (*ngillatun*). Las machi o chamanes heredaban sus poderes por la vía materna de la familia, a menudo a través de la abuela materna. Las familias que producían machi y *longko* gozaban de prestigio y poder sobre las demás.

En Millali, como en otras zonas mapuche cercanas a los centros urbanos del centro sur de Chile, el sistema de reservas creó tres líneas paralelas de autoridad: el presidente electo, el *longko* y la *machi*. En la línea secular, un presidente electo desempeña tareas políticas y administrativas en nombre de la comunidad y negocia con el gobierno sobre cuestiones tales como los reclamos territoriales. A menudo, los descendientes del *longko*, a quien se le habían otorgado originalmente los títulos de propiedad de la tierra, y sus aliados asumen las funciones de presidente y funcionarios administrativos vinculados. En Millali, las familias Calfuñir y Huenchuñir, descendientes de los dos primeros linajes Wenteché afincados allí, lideraron la presidencia. La segunda línea de autoridad descansa en los jefes tradicionales o *longko*; no obstante, la incorporación de la administración secular ha erosionado su poder y su habilidad de negociar con jefes de otras comunidades.³⁴ En Millali, en lugar de tener autoridad secular, los *longko* ahora tienen una función de organizadores de los rituales *ngillatun* y se desempeñan como sacerdotes de *ngillatun*. En Millali y en las zonas mapuche de los valles del centro sur no existen *ngenpin* (dueños de la palabra) para ejercer el rol de sacerdotes durante los *ngillatun* como hay en las comunidades Huilliche y Pewenche, y entre los mapuche en las zonas cercanas a Freire y Villarica.³⁵ En los valles

33 Cf. Bengoa, J. "Políticas públicas y comunidades mapuches: Del indigenismo a la autogestión". *Revista Perspectivas* 3(2), 2000, pp. 331-365; Pinto, Jorge. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago: Universidad de Santiago, 2000, y Stuchlik, Milan. *Life on a Half Share*. London: C. Hurst, 1976.

34 Mallon, Florencia. "El siglo XX Mapuche: Esferas públicas, sueños de autodeterminación y articulaciones internacionales" en Martínez Neira, C. y Saavedra, M.E. (eds.). *Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*, Santiago de Chile: Catalonia, 2009, pp. 155-190, y Martínez, C. "Comunidades y redes de participación mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública" en Martínez Neira, C. y Saavedra, M.E. (eds.) *Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*, Santiago de Chile: Catalonia, 2009, pp. 135-153.

35 Cf. Bacigalupo "El Rol Sacerdotal de la Machi en los Valles Centrales de la Araucanía, en *¿Modernización o Sabiduría en Tierra Mapuche?* Armando Marileo, Ana Mariella Bacigalupo, Ricardo Salas, Ramón Curivil, Cristián Parker, and Alejandro Saavedra, eds. Pp. 51-98. Santiago, Chile:

mapuche del centro sur, los *longko* elegidos por su conocimiento y habilidad obtenida a través de sueños y visiones organizan los *ngillatun* y ejercen roles sacerdotales. La tercera línea de autoridad descansa en las *machi* que, como intermediarias entre el mundo espiritual y el humano, también son contratadas para ejercer en el *ngillatun* en los valles mapuche del centro sur. En Millali hay mucha tensión y competencia entre *machi* y *longko* por ejercer los roles sacerdotales en el *ngillatun*.³⁶

Además de la competencia originada por el cambio de jerarquías sociales y políticas, otra fuente de conflicto y división surgida en vida de Rosa Kurin fue el cambio de punto de vista de los mapuche respecto del mestizaje y de la participación en la sociedad chilena. Anteriormente, los mapuche consideraban el mestizaje como neutral, en el peor de los casos, y como ventajoso, en el mejor de los casos ya que era una estrategia eficaz para expandir alianzas y poder. Al igual que muchos otros pueblos indígenas, los mapuche cultivaron una prolongada práctica de apertura hacia el otro, mediante la cual el yo indígena es posible únicamente a través del conocimiento, la incorporación, y la encarnación del punto de vista de personas, entidades y fuerzas foráneas³⁷. La otredad social continúa siendo una cuestión fundamental en las representaciones indígenas del pasado³⁸. Al hacerse similar a los otros —aunque sea solo parcialmente—, los indígenas creen que podrán comprender, pacificar y establecer relaciones sociales con ellos y tener acceso a sus cosas y poderes³⁹.

Sin embargo, la pérdida de territorio en manos de terratenientes chilenos y alemanes, junto con la discriminación hacia los mapuche por parte de las autoridades chilenas, hicieron que los no mapuche chilenos (*wingka*), los estadounidenses o europeos (*gringo*) e incluso los mestizos (*champurra*) fueran vistos en Millali con grandes sospechas. Los mapuche empezaron a limitar su apertura hacia el otro para evitar “convertirse en *wingka*”. Hacia 1930 algunas personas de la comunidad habían comenzado a recurrir a nociones esenciales de identidad étnica basadas en lazos de sangre para protegerse de ser asimilados por la cultura chilena dominante. Otros buscaron participar de la sociedad chilena en igualdad de condiciones.⁴⁰ Un líder mapuche de Quepe, por ejemplo, intentó sin éxito la subdivisión de las reservas mapuche en lotes de propiedad individual, creyendo que esto ayudaría a integrar mejor a los mapuche en la sociedad chilena como ciudadanos de igual categoría. Los

Ediciones San Pablo, 1995; Dillehay, Tom *Monuments, Empires, and Resistance: The Araucanian Polity and Ritual Narratives*. New York: Cambridge University Press, 2007; Foerster, Rolf. *Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue, 1985, y Course “The Birth of the Word: Language, Force, and Mapuche Ritual Authority.” Hau, 2012.

- 36 Bacigalupo “El Rol Sacerdotal de la *Machi* en los Valles Centrales de la Araucanía, en *¿Modernización o Sabiduría en Tierra Mapuche?* Armando Marileo, Ana Mariella Bacigalupo, Ricardo Salas, Ramón Curivil, Cristián Parker, and Alejandro Saavedra, eds. Pp. 51-98. Santiago, Chile: Ediciones San Pablo, y Bacigalupo, A. M. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007.
- 37 Santos Granero, Fernando. “Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha patterns of Culture Change” *Current Anthropology*, Vol.50, No.4, 2009b, pp.477-512.
- 38 Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past...*, 1988, p. 10.
- 39 Gow 2007:300; Vilaca 2006:512.
- 40 Cf. Crow, Joanna. “Negotiating Inclusion in the Nation: Mapuche Intellectuals and the Chilean state”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 5(2), 2010, pp. 131-152; Mallon, Florencia. “La Doble Columna y la Doble Conciencia en la Obra de Manuel Manquilef”. *Revista de Antropología* 21, 2010, pp. 59-80.; Menard, André. “Manuel Aburto Panguilef: de la República Indígena al sionismo mapuche”. *Nuke Mapu Working Papers Series* 12, 2003, disponible en: www.macpuche.info, pp. 7-8; Menard, André y Pavez, Jorge. *Mapuche y Anglicanos*. Santiago de Chile: Ocho Libros, 2007, p. 51.

miembros de la facción Wentche que apoyaban el esencialismo mapuche acusaron a los defensores de la participación de ser personas de afuera "como *wingka*" o como miembros de la facción enemiga Nagche.

Entonces, en las comunidades de los alrededores de Quepe, miembros de diferentes facciones y linajes mapuche, que ostentaban diversas conexiones patagónicas y chilenas, se mezclaron entre sí, con chilenos y no mapuche y con personas de origen europeo reciente. Los mapuche habían perdido la guerra, a muchos de sus miembros, sus tierras y su poder, y se veían forzados a adaptarse rápidamente a un nuevo modo de vida. La confusión, competencia política e interacción étnica resultantes serían parte de la vida y del legado de Rosa Kurin en Millali.

■ ■ LOSTIEMPOS DE ROSA, UNA MACHIALEMANA-MAPUCHE

Las personas con las que hablé en Millali creían que, cuando Rosa llegó a la comunidad, el espíritu de un poderoso *machi* fallecido rondaba por allí, buscando a alguien para iniciarlo como nuevo machi en quien renacería su espíritu. Un hombre me contó que un miembro de la familia del muerto "soñó que el espíritu decía: 'Me voy muy triste porque busqué por el norte, por el sur, por el este y por el oeste y no encontré a ningún buen hombre ni a ninguna buena mujer [para elegir como machi]'... Pero ese espíritu siguió andando y se apoderó de Rosa. Ella entendía a los espíritus".

Rosa Kurin era una buena candidata para ser elegida por el espíritu chamánico por dos motivos. En primer lugar, tenía poder espiritual obtenido de lo que podría denominarse el "complejo chamánico-militar patagónico", el linaje Kurin de su padre y toda la tradición de los guerreros wentche quienes, según se creía, poseían poderes sobrenaturales superiores a los de sus rivales Nagche. Los mapuche creen que los líderes carismáticos decimonónicos como Kurin utilizaban el *nepen* o fuerza vital derivada de ancestros, animales espirituales y piedras especiales para hacer llover y convertirse en guerreros invencibles y oradores persuasivos. Las piedras son fuentes especialmente importantes del poder *nepen*; son chamanes y ancestros petrificados que continúan otorgando poderes a seres humanos vivos. Al llegar a Millali de pequeña, Rosa ya poseía el poder de la piedra trueno de su padre.

El segundo motivo por el que Rosa resultaba una elección probable como *machi* era su mestizaje, pues la ubicaba en una condición de alteridad u otredad. Se considera que las personas de ascendencia mixta, gringa y mapuche, poseen poderes especiales porque ven el mundo tanto como personas de adentro como de afuera; Rosa fue una de las tantas *machi* alemana-mapuche rubias o pelirrojas y de ojos azules de la Araucanía.⁴¹ Las *machi* buscan obtener poder y conocimiento de los espíritus muertos de personas poderosas, como por ejemplo de *machi* y *longko*, que son vistos como personas sociales no humanas de afuera porque ya no están con vida.⁴² Rosa fue considerada más cercana

41 Cf. Bengoa, J. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX...*, p. 85; Vicuña Mackenna, Benjamín. *Discursos Parlamentarios*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1939.

42 Viveiros de Castro, Eduardo *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4:469-488, 1998. Eduardo Viveiros de Castro argumenta que los muertos no son humanos porque están separados de sus cuerpos y, por lo tanto, son radicalmente diferentes del mundo de los vivientes. Los espíritus muertos se transforman en animales y en otras formas de alteridad corpórea tales como afines y enemigos (1998:482).

al mundo de los muertos que otros por ser una persona étnica de afuera, un afín potencial sin parientes consanguíneos en la comunidad, y porque al ser machi, “un ser multinatural por definición y oficio”⁴³, ella podía moverse entre las perspectivas e identidades de seres humanos, animales, espíritus, personas de adentro y de afuera, sin perder su condición de sujeto humano mapuche. Por lo tanto, ella era capaz de mediar con los espíritus muertos con mayor eficacia que cualquier otra persona de Millali.

Las personas de Millali creían que, debido a su mestizaje, Rosa podía imitar y apropiarse mágicamente del poder de los alemanes y hacerlo parte de su práctica como machi mapuche. Domingo Katrikura explicó:

“La mezcla de Mapuche con alemán o de Mapuche con wingka sale extremadamente inteligente y poderosa. . . porque el *wingka* es rápido en sus reacciones y tiene el poder de la riqueza y las conexiones políticas y trabaja todo el tiempo. . . y el Mapuche es espiritual y tiene el poder de los ancestros y de la tierra. Por ese motivo Rosa era tan poderosa. Todos esos poderes eran parte de su práctica de machi”.

No obstante, a pesar de su herencia mestiza, Rosa era considerada mapuche, porque vivió y fue criada como mapuche. Alberto Calfuñir dijo: “El pensamiento [*rakidum*] de Rosa, [su] mentalidad eran mapuche porque fue criada como mapuche, aunque su sangre era mezclada”. Otro hombre añadió: “Fue criada como mapuche y así se pudo hacer *machi*. Era tan mapuche como cualquiera en Millali”. Los mapuche, al igual que los amazónicos, creen que la consustancialidad —compartir una naturaleza común, sustancias, afectos y recuerdos— se genera por “proximidad, por compartir la vida de un modo muy cercano, por el comensalismo, el cuidado muto y el deseo de convertirse en parientes”⁴⁴. Rosa pasó su vida aprendiendo a equilibrar su alteridad —la de una persona étnica de afuera y de una *machi* con parientes espirituales— con su identidad como una mapuche casada con Millali y que buscaba beneficiar a su gente.⁴⁵

Cuando Rosa tenía unos veintitantos se casó con Ignacio Huenchuñir, miembro de una prominente familia Wenteché local. No tuvieron hijos en común pero Rosa dio a luz a seis hijos de otros hombres, lo que le brindó un círculo de parientes en Millali. Los miembros actuales de la comunidad me explicaron que todos los hijos de Rosa fueron reconocidos como hijos legítimos de Ignacio Huenchuñir, y que todos, salvo uno, utilizaron el nombre de la familia Huenchuñir.⁴⁶

Los habitantes de Millali no condenaban a Rosa por sus aventuras amorosas. Aceptaban su apertura sexual aduciendo su alteridad. Era una *machi* mitad alemana. Durante el siglo XIX, los mapuche de

43 Viveiros de Castro, Eduardo. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 1998, p. 483.

44 Vilaça, Aparecida. “Making kin out of others in Amazonia”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2), 2002, p. 352.

45 Suzanne Oakdale observó un proceso similar en Prepori, un chamán kayabi. Cf. Oakdale, Suzanne. “Anchoring ‘The Symbolic Economy of Alterity’ with Autobiography”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 5(1), 2007, p. 70.

46 Los hijos de Rosa fueron Juan Lefiman (hijo de Lefiman), Benito Huenchuñir (hijo de Urrutia), Miguel Huenchuñir (padre desconocido), Francisco Huenchuñir (hijo de Manqueo), Santiago Huenchuñir (hijo de Santos), y Clorinda Huenchuñir (hija de Santos).

Chile y Argentina contraían matrimonio libremente con personas de afuera y no tenían ninguna noción de pureza étnica o racial.⁴⁷ Hacían hincapié en identidades relacionales más que en parentesco de sangre y recurrían a discursos inclusivos de etnicidad. Les asignaban un especial prestigio a las esposas no mapuche, cuyas “pretendidas destrezas sexuales otorgaban prestigio, poder y riqueza social a sus maridos”.⁴⁸ Los habitantes de Millali celebraban la libertad sexual de Rosa como auspiciosa dado que su mestizaje creaba lazos de parentesco entre alemanes y mapuche de Chile y Argentina, y su parentesco con espíritus traería bienestar a la comunidad.

Rosa estableció una de las alianzas más importantes con el coronel chileno Gregorio Urrutia, quien encabezó la campaña militar final en contra de los mapuche de la Araucanía. Entre 1877 y 1883 fundó numerosos fuertes y pueblos en sitios estratégicos de la Araucanía con el fin de sofocar las rebeliones mapuche, establecer la soberanía del Estado chileno en territorio mapuche, y facilitar la comunicación y el transporte entre enclaves chilenos.⁴⁹ Sin embargo, también parece haber tenido una fuerte simpatía hacia los mapuche, lo que trajo conflicto en su relación con el gobierno chileno (ver anexo sobre los conflictos de Urrutia con el Ministerio de Guerra). Tuvo una relación amorosa con Rosa Kurin y fue padre de uno de sus hijos, Benito Huenchuñir. Las personas con las que hablé en Millali reconocían en Rosa el mérito de haber transformado a Urrutia en un defensor de su comunidad, que aprendió de Rosa la práctica *machi*. En 1882 Urrutia hizo construir el Fuerte Freire en un sitio llamado RukaÑamku, en la cima del cerro de Millali.

Si bien Urrutia justificó la construcción ante el Ministerio de Guerra diciendo que le permitía controlar el valle vecino, el lugar no tenía ningún valor ni económico ni estratégico militar. En cambio, tenía una tremenda importancia espiritual y simbólica para la comunidad. Los habitantes de Millali veían a RukaÑamku (“casa de halcones”) como el sitio cósmico de origen de Millali, como un lugar totémico, y el destino de los espíritus ancestrales. Creían que las personas que vivían allí poseían el poder de los animales tótem de sus linajes.⁵⁰ El linaje de los *Ñamku* (“halcones”) poseían el poder de los espíritus ancestrales, y los *Nawelpi* (“tigre de río”) poseían el poder de la guerra, el chamanismo, y la brujería. Fue en *RukaÑamku* donde se realizaron los primeros rituales *ngillatun* de Millali para asegurar la fertilidad y la providencia. Y fue allí donde Rosa recibió sus poderes chamánicos. El viejo cementerio de Rügen Platawe colindante con RukaÑamku, donde los mapuche enterraban joyas y monedas de oro en *metawe* (“vasijas mapuche”) entre las raíces de un viejo laurel, también era un lugar con importancia espiritual. Todavía hoy en día los habitantes de Millali creen que Urrutia había reconocido la importancia espiritual de RukaÑamku y Rügen Platawe y había construido el Fuerte Freire allí para proteger los poderes chamánicos de Rosa y los sitios espirituales de la comunidad.

47 Bengoa, J. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX...* pp. 111, 369.

48 Brooks, James F. “Seductions and betrayals: La frontera gauchesque, Argentine nationalism, and the predicament of hybridity” en Brooks, J. F. (ed.). *Small worlds: method, meaning, and narrative in microhistory*. Santa Fe: University of New Mexico Press, 2008, p. 255.

49 Cf. Urrutia, Gregorio. Carta al Ministerio de Guerra, Diciembre 8. Archivos Nacionales del Ministerio de Guerra. Santiago, Chile, 1882.

Urrutia, Gregorio. Carta al Ministerio de Guerra, Diciembre 8. Archivos Nacionales del Ministerio de Guerra. Santiago, Chile, 1882. Los fuertes construidos por Urrutia después pasaron a ser los pueblos de Traiguén, Nueva Imperial, Carahue, Galvarino, Chol-Chol, Villarica, Kuracautín y Cunco.

50 Verniory, Gustave. *Diez Años en Araucanía 1889 - 1899*. Ediciones Universidad de Chile: Santiago de Chile, p. 409, 1975.

Durante toda su vida, Rosa fue conocida por sus poderosas performatividades mientras llevaba a cabo rituales de fertilidad colectivos y de curación chamánica. En términos locales, era rica porque le pagaban bien por sus servicios de *machi* y además criaba ganado vacuno para su venta. Hacía ostentación de su riqueza luciendo a diario todos los ropajes de una *machi* y las pesadas joyas de plata. Pero también era una *machi* generosa que distribuía su riqueza en la comunidad haciendo regalos a los mapuche menos afortunados: chicha de manzana, papas y carne, y contribuyendo con animales en los rituales colectivos.

En 1950 las familias Wenteche de Millali se dividieron en facciones en pugna. Una estaba liderada por las familias Huenchuñir y Calfuñir y la otra, por la familia Millañir.

Las tres familias pertenecían al linaje del zorro (*ngüru*, abreviado como *ñir* al ser usado en nombres), un animal que los mapuche consideran como un *trickster* o engañador, como un mediador entre los vivos y los muertos y, a veces, como brujo. Algunas personas de Millali atribuyeron esta división a la naturaleza conflictiva y engañadora del linaje del zorro. Otros la asignaron a los conflictos entre las familias Millañir y Huenchuñir en relación con el liderazgo de la comunidad y las tierras comunitarias, que habían sido reducidas aún más por el gobierno chileno en 1947.

La ruptura produjo desorden social, conflictos y acusaciones de brujería. Se manifestó visiblemente en la performatividad del *ngillatun*, que normalmente incluye a toda la comunidad. Antes de la división, Rosa había presidido los *ngillatun* periódicos en Millali, pero ahora la cabeza de la familia Millañir afirmaba que la Virgen María la estaba obligando a desvincularse del resto de la comunidad, y a empezar a realizar un *ngillatun* separado en un sitio ritual diferente. Dado que la familia Huenchuñir y sus aliados, los Calfuñir, recurrían al prestigio del poder chamánico-militar patagónico-wenteche de Rosa, una Huenchuñir por matrimonio, los Millañir buscaron legitimarse en el catolicismo.

Rosa, en ese entonces de setenta y siete años de edad, estaba desolada por la división, que habría de continuar hasta 2004, y se negó a realizar más rituales. Un día de 1955 decidió morir. Su nieta Norma recordó: "Yo era una guagüita [en esa época], pero mi mamá me explicó que Rosa no sufrió nada. Pidió que la bañaran y le cambiaran la ropa. Empezó a tocar su tambor [*kultrung*] suavemente porque no tenía fuerza. Se sentó y se quedó dormida". Al poco tiempo, su identidad y la historia de su vida pasaron al ámbito del mito.

■ ■ LA MITIFICACIÓN DE ROSA

Inmediatamente después de la muerte de Rosa, su familia y vecinos de Millali empezaron a recordarla como una figura de proporciones épicas, mezclando su vida con acontecimientos cósmicos de la mitología mapuche, de manera que ha permanecido como una presencia viva en el tiempo cíclico. Su familia había grabado la lápida con las palabras "Rosa Kurin murió a la edad de ciento diez años. Recuerdo de su hijo y nietos". El número 110 la ubicaba en un período de tiempo mítico pues, cuando la gente de Millali quiere referirse a sucesos o personas de un tiempo o ciclo diferente, dicen "hace más de cien años". El número diez (*mari*) alude al poder y a la victoria. Los descendientes de Rosa no tenían ningún interés en ubicarla en el tiempo lineal incluyendo en la lápida las fechas de su nacimiento y muerte, como es costumbre en los cementerios chilenos.



Luego del fallecimiento de Rosa, los habitantes de Millali la asociaron al árbol sagrado de boldo en el cerro de Millali. Alejandro Huenchuñir dijo: "El poder de Rosa estaba allí. Oímos guagüitas [relacionados con la fertilidad] llorando [allí] y vimos dos *metawe* [vasijas ceremoniales de cerámica vinculadas a la abundancia] bonitas, pintadas, que luego desaparecieron". En 1995 Enrique Huenchuñir derribó el árbol de boldo para iniciar una plantación de eucaliptos. Murió al poco tiempo. Su hijo Jorge quedó cojo de la pierna izquierda y huyó de Millali para no regresar jamás. Los miembros de la comunidad interpretaron estos acontecimientos como prueba de la continua presencia espiritual de Rosa y su castigo a aquellos que transgredieron la tradición chamánica.

Por último, la mitificación de Rosa estuvo ligada a sucesos de mucha mayor envergadura, incluso cósmicos, hasta que la recordada Rosa adquirió cualidades carismáticas como alguien que había salvado a Millali de la represión militar por parte del coronel Urrutia y del desastre natural. A principios del siglo XX, los mapuche de Millali con los que hablé consideraban que la radical transformación económica y sociopolítica derivada de la pérdida de sus tierras, de su soberanía territorial y de su estilo de vida a fines del siglo XIX y comienzos del XX no era otra cosa que una catástrofe cósmica, un tiempo de caos en un proceso cíclico de mayor amplitud. Al concebir la colonización como un momento de caos en un ciclo que finalmente llegaría a su fin para dar origen a un orden nuevo, los mapuche rurales de Millali cuestionaban las narrativas históricas lineales chilenas de progreso y civilización, así como las historias nacionales lineales escritas por los intelectuales mapuche.⁵¹

En las narrativas mitohistóricas relatadas en Millali, el desorden cósmico empezó cuando el colono alemán Juan Schleyer se apropió del poder del cerro de Millali y solo la fuerza chamánica de Rosa logró salvar a la comunidad de la destrucción. Schleyer compró el cerro luego de la partida de Urrutia de Millali en 1885, cuando el fuerte que él había construido en RukaÑamku se convirtió en un campo militar utilizado para proteger los intereses de colonos *wingka* y alemanes. Un hombre explicó que "el gringo [Schleyer] era amigo de los militares y se apropió de todas las tierras buenas y echó a todos los mapuche. Estas tierras ahora son propiedad de la familia Schleyer-Roth y las familias Ñamku y Nawelpi [que habían vivido en RukaÑamku] no tenían donde criar dos vacas".

Al adquirir el cerro, Schleyer expropió dos sitios de tremenda importancia para los habitantes de Millali: *RukaÑamku*, el sitio de origen ancestral, y junto a este un antiguo cementerio conocido como *Rüga Platawe*, donde los mapuche enterraban alhajas, vasijas de cerámica y monedas de oro entre las profundas raíces de un laurel hueco. Dicen los mapuche que, al apoderarse de estos lugares, Schleyer robó la riqueza, el poder y los recursos de Millali. En la mitohistoria local, él hizo esto imitando a machi Rosa, y engañando a los enanos locales que custodiaban los tesoros de Millali. Al combinar los relatos que me hicieron los habitantes de Millali en 2007, la historia resultó ser la siguiente:

"Antes, la gente de Millali sacaba oro del cerro y del río y también guardaban monedas de oro. No confiaban en el banco, así que enterraban el oro en *Rüga Platawe* y los enanos lo cuidaban.

51 Los habitantes de Millali, al igual que las sociedades amazónicas, perciben que los ciclos de larga duración de consolidación interétnica y política se intercalan con períodos críticos de cambio rápido, incluyendo episodios de entusiasmo milenarista que prometen un nuevo orden mundial futuro, luego del cual todas las cosas cambiarán, cf. Brown, Michael. "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia". *Ethnohistory* 38: 4, 1991, p. 390, y Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past...*, p. 7.

Así creció la riqueza del cerro de Millali. El oro tenía poder. Los Mapuche también enterraban sus muertos con joyas y tesoros.

Machi Rosa les pidió a los enanos que le dieran un poco de oro del río para comprar un caballo para el *ngillatun* [ritual colectivo de petición y gracias] que beneficiaría a todos, y se lo entregaron. Schleyer vio esto y, cuando compró el cerro de Millali y la puso en su fundo, hacía igualito a la *machi* Rosa y engañó a los enanos. Les dijo que le dieran oro para beneficiar a toda la comunidad. El oro nadó, nadó y entró a las bateas para sacar oro del río porque los enanos así lo quisieron. Schleyer abrió una mina de oro en su fundo, y los enanos trabajaban debajo de la tierra y le subían el oro por un pozo que tenía en su casa. Pero era un engaño. El oro era solo para él. Schleyer puso un candado en la entrada para que ningún Mapuche pudiera buscar oro”.

En una carta a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) fechada el 31 de agosto de 2007, los habitantes de Millali escribieron que la pérdida de Rüga Platawe “causó confusión y escasez en la comunidad porque perdimos toda nuestra riqueza y poder”. En su “economía política de vida”⁵², los mapuche creen que la fuerza vital que anima al universo es finita, escasa y que está distribuida de modo desigual. Todos los seres vivos compiten para acumular la mayor cantidad de fuerza vital posible y los mapuche han experimentado el robo de esta fuerza vital por parte de los gringos a través del despojo territorial y la extracción de oro y madera de sus antiguas tierras. Según esta percepción, los gringos no solo explotan, despojan, esclavizan y matan a los indígenas⁵³ sino que también los hostigan con sus poderes maléficos⁵⁴. Un hombre de Millali se quejaba de que “ahora los alemanes son dueños del cerro y se apropiaron de su poder. Por eso son ricos e invencibles”. En la mitohistoria de Rosa, las intenciones individualistas y capitalistas del gringo transformaron a los enanos (quienes normalmente son ayudantes del *ngen* mapuche o dueños espirituales de los ecosistemas) y a otros espíritus en seres maléficos que se convirtieron en esclavos de Schleyer y cuyo propósito era absorber el trabajo, la sangre y la fuerza vital de los mapuche para beneficiar al gringo. Una mujer mapuche dijo: “Todos los *ngen* están dominados por Schleyer. Por eso su tierra es tan fértil y la de nosotros tan pobre”.

El gringo Schleyer representaba una nueva forma de alteridad para los mapuche de Millali que necesitaban nuevos mediadores (los enanos o *kofkeche*) y nuevas formas de mediación (ayudando, custodiando y esclavizando). En la mitología mapuche, los culebrones vinculados al diablo por lo general custodian tesoros para los mapuche o les otorgan poder y riqueza si se alimentan con leche de culebrón. En el mito de Rosa, son los enanos —seres no humanos sin etnicidad— quienes custodian los tesoros de Millali. En la mitología chilena, los enanos son seres maliciosos que engañan a la gente, aparecen y desaparecen y no guardan lealtad con nadie.⁵⁵ En la actualidad, los mapuche han incorporado a los enanos en su cosmología tanto como ayudantes de chamanes, que le indican a

52 Cf. Santos-Granero, Fernando. *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press, 2009.

53 Cf. Brown, Michael. *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades agarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1984, y Varese, Stéfano. *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campá*. Lima: Retablo de Papel Ediciones, 1973.

54 Cf. Santos-Granero, Fernando y Frederica Barclay. “Bundles, Stampers, and Flying Gringos: Native Perceptions of Capitalist Violence in Peruvian Amazonia.” *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol 16(1):143-167, 2011: 155, 158.

55 Dannemann, Manuel. *Enciclopedia del folklore de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

la machi qué remedios administrar a sus pacientes, como mensajeros de brujos. El mito de Rosa incorpora a los enanos no solo como guardianes del tesoro sino como mediadores entre la *machi* Rosa y los espíritus *ngen* y, bajo la apariencia de esclavos, entre el brujo Schleyer y los espíritus *ngen*. Por último, cuando Rosa recupera los poderes espirituales de Millali, los enanos se convierten en sus ayudantes. Los enanos expresan la cambiante construcción contextual de etnicidad, identidad y alteridad de Millali.

Una manera de comprender la historia de los enanos es a través del concepto de Michael Taussig de mimesis como medio para confrontar la alteridad. Mimesis es la réplica mágica de los seres, objetos, rituales o prácticas de otros poderosos con el fin de obtener el poder de otros⁵⁶, al tiempo que borra la memoria de esa apropiación y así niega el poder del otro.⁵⁷ Al imitar a Rosa con el fin de engañar a los enanos, Schleyer revirtió la noción de que los dominados imitan la alteridad de los dominadores en un intento de apropiarse del poder que les atribuyen.⁵⁸ Como gringo y propietario legal del cerro de Millali, Schleyer ejercía poder político y económico sobre los habitantes de Millali y los dominaba. Sin embargo, fue solo cuando Schleyer imitó los rituales chamánicos de Rosa que hizo suyo el poder espiritual de esta y fue capaz de obtener oro del cerro de Millali. Rosa les había pedido oro a los enanos para financiar un ritual en bien de la comunidad, que, según destacó Steven Rubenstein⁵⁹, subordinaba la acumulación a la circulación. Schleyer invirtió esta economía de poder, subordinando la circulación a la acumulación capitalista al guardarse el oro para sí e impidiendo el acceso de los mapuche locales al cerro.

En agudo contraste con las narrativas nacionales chilenas sobre el papel de Schleyer en aportar civilización y progreso, los habitantes de Millali lo ubicaron dentro de su mitohistoria en el contexto de la brujería, y de hacer pactos con el diablo, acto ampliamente atribuido a los patrones en toda América Latina⁶⁰. La luz intermitente emitida por los faroles del carruaje de Schleyer cuando visitaba sus propiedades por la noche se convirtieron en bolas de fuego maléficas (*cherrufe*), en objetos que acompañan al diablo y a los brujos, que le sirven en sus viajes nocturnos⁶¹. Los habitantes de Millali creen que los miembros de la familia Schleyer utilizaban bolas de fuego y *chon-chon*, una cabeza voladora de brujo, como instrumentos de brujería para coaccionar a sus trabajadores. Un hombre dijo: "Al farol del viejo gringo lo llamamos *chon-chon* porque vuela de noche para asustarnos. Desde que el gringo recorre sus propiedades de noche, los *cherrufe* han estado bajando del cerro para molestarnos de noche y asegurarse de que le obedecemos".

56 Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993, p. xviii.

57 Santos Granero, Fernando. *Time is Disease, Suffering and Oblivion: Yanesha Historicity and the Struggle Against Temporality...*, p. 59.

58 Cf. Taussig 1993.

59 Rubenstein, Steven. "Circulation, Accumulation, and the Power of Shuar Shrunken Heads". *Cultural Anthropology* 22(3), 2007, pp. 357-399.

60 Cf. Edelman, Marc. "Landlords and the Devil: Class, Ethnic and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives". *Cultural Anthropology* 9(1), 1994, p. 62, y Gould, Jeffrey. "To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandenga Nicaragua, 1912-1979", Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990, p. 30.

61 Municipalidad de Freire 1983. Documento inédito, pp. 10-11, 15.

Los habitantes de Millali disolvieron la identidad de Juan Schleyer en la de su hijo Carlos, en la de su nieto político Über Roth-Schleyer y en la de otros descendientes. Luego, mitificaron “al gringo” como un gigantesco y poderoso brujo, “Schleyer”, quien hizo un pacto con el diablo para hacerse poderoso y rico y acordó con el diablo darle a cambio las vidas de los miembros de su familia. Un hombre de Millali explicó con más detalle: “Es un gigante con poderes mágicos que saca de un pan negro cuadrado [pumpnickel] que le entregó el diablo. Por eso puede trabajar día y noche plantando árboles, trabajando la tierra y sacando su oro”. Los mapuche de Millali describieron al diablo que trabajaba para Schleyer como “un hombre gigante que baja del fundo para hacer brujería en Millali” junto con el espíritu *witranalwe*, un español delgado y alto a caballo. En esta imagen mitificada, Schleyer se convierte en la personificación del señor colonial feudal que se apropió de las tierras mapuche, explotaba a los trabajadores mapuche y violaba a sus mujeres.

Como un extraño para los habitantes de Millali, Schleyer era visto como más cercano al ámbito de los animales y espíritus que al de los seres humanos. Dado que el mitificado Schleyer, como gigante, diablo o *witranalwe*, tenía un cuerpo no humano distinto de los cuerpos de los humanos, experimentaba el mundo de un modo diferente que los seres humanos. Esto es lo que Viveiros de Castro, al escribir sobre los pueblos amazónicos, denominó “perspectivismo”: si bien todos los seres comparten el mismo espíritu genérico, cada tipo de ser ve el mismo mundo de manera diferente según el cuerpo que lo habita⁶². Los chamanes y brujos son únicos en cuanto a que pueden ver el mundo desde perspectivas diferentes y comprender los lenguajes de las distintas especies. En el caso de Schleyer, una mujer de Millali comentó: “El gigante Schleyer es bien rubio y es por eso que piensa como diablo. Quiere todas las riquezas, todas las tierras, todo el poder. No posee animales a medias como nosotros. No ayuda a los vecinos. No da nada. Todo se lo lleva”. Según esta perspectiva, Schleyer pretendía ser humano e imitaba los hábitos de los humanos, pero su verdadera esencia era la de un brujo multinatural en quien no se podía confiar.

A pesar de estas imágenes, en otros contextos la gente de Millali veía al histórico Juan Schleyer como un ser humano con un cuerpo como el de ellos. En vida de Schleyer, buscaron aliarse con él para obtener su protección y favores y, más tarde, desarrollaron opiniones favorables tanto de su persona como de sus descendientes vivos, a quienes veían como terratenientes honestos que ayudaban a la comunidad a través de la institución paternalista del patronazgo. Juan Schleyer había sido padrino de miembros de la comunidad, por ejemplo, y había llevado a gente enferma al hospital. Por otro lado, algunos jefes mapuche de la zona de Quepe se habían educado en la misión anglicana y creían que los gringos (personas de origen europeo reciente) respetaban las autoridades mapuche locales más que los no mapuche chilenos (*wingka*). Esta actitud hacia Schleyer refleja una tendencia mapuche a establecer relaciones estratégicas con personas que los reconocen y de quienes pueden obtener poder más que con instituciones o representantes de ideologías políticas.

Sea cual fuere la opinión sobre el Schleyer histórico, la versión mitificada que hicieron los mapuche de Millali sobre su persona lo mostraba como un agente del caos cósmico provocado por la civilización. En consecuencia, recrearon a Rosa Kurin como una *machi* mítica que volvió a quitarle a Schleyer el

62 Viveiros de Castro, Eduardo. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 1998, p. 479, y Viveiros de Castro, Eduardo. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. Tipití, *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1), 2004.

poder espiritual de Millali y que restauró el orden cósmico y el sentido a su mundo a través de la intervención ritual. Fusionaron los acontecimientos de principios de la década de 1900, incluyendo una inundación que asoló a la comunidad en 1933, con el tiempo cíclico, incorporándolos al conflicto mítico entre el culebrón de la tierra, *Tren-Tren* (asociado con el este, los Andes y la vida), y el culebrón del agua, *Kai-Kai* (asociado con el oeste, el océano Pacífico y la muerte).

Según los habitantes de Millali, la pérdida de su cerro sagrado, el ámbito de *Tren-Tren*, provocó tal desorden cósmico que, en 1933, el culebrón del agua, *Kai-Kai*, intentó destruir el mundo con una inundación. Únicamente gracias a la acción ritual de Rosa se pudo restaurar el equilibrio entre ambos culebrones y salvar a la comunidad. Alberto Huenchuñir relató la siguiente historia escuchada a su abuelo:

“El cerro se reventó como una bomba de agua echando agua para todos lados. Hasta tumbó a los caballos. Hubo viento y una lluvia fuerte por muchos días. Casi dio vuelta el mundo... Había truenos y empezó el mal. Las estrellas cayeron a la tierra y un toro gigante con una campana de bronce bajó de lo alto entre las nubes. Esto pasó frente a la casa de Lefian. Todos lo vieron... Rosa subió al cerro y sacrificó dos ovejas y las colgó del árbol sagrado de boldo para calmar el agua. El trueno y los relámpagos la tomaron, *kuymicaba* [entró en trance]... Se juntó mucha gente a rezar, todos mojados... Estábamos rodeados de agua, y la gente de otra comunidad gritaba preguntando si estábamos vivos o muertos. Rosa dijo: ‘Vamos a hacer un *ngillatun*. Todos se tienen que cubrir con tela blanca, lana blanca y seguir a los caballos blancos al frente. Y así es como vamos a calmar la furia de las aguas [*Kai-Kai*] y del cerro [*Tren-Tren*]’. Mientras rezaba, Rosa flotaba en el agua y poco a poco las aguas bajaron. Todos los *ngen*, los espíritus, le obedecían. Mi padre dijo que era así como lo contaba mi abuelo.”

En esta narrativa mitohisórica, los miembros de la comunidad identifican a Rosa con un espíritu chamánico de tiempos primordiales (*rüf kuyfi*) y la asocian con el mito del diluvio mapuche, que menciona una inundación provocada por la lucha entre *Tren-Tren* y *Kai-Kai*. En la historia de la creación, la mayor parte de la humanidad muere ahogada o se transforma en criaturas marinas. Algunos humanos reciben ayuda de *Tren-Tren* y sobreviven en las cumbres de las montañas, pero recurren al canibalismo y producen un mayor desorden cósmico. Cuando solo queda una pareja, un chamán se introduce en la montaña y dice que ambos deben orar y sacrificar a su hijo único arrojándolo al agua para aplacar la ira divina. La pareja realiza el sacrificio, el agua se congela dentro de la montaña y se restaura el orden en el mundo.⁶³

Muchos mapuche creen que el caos producido por el diluvio se repite en forma periódica. Para los habitantes de Millali, Rosa Kurin se convirtió en una *machi* arquetípica, histórica-mítica porque fue capaz de recurrir a los poderes del buen culebrón de la tierra para derrotar al maléfico culebrón del agua y restablecer el equilibrio en el cosmos.

La gente de Millali cree que, una vez que Rosa restauró el orden en el mundo, la relación entre Schleyer, el diablo, los enanos y otros espíritus cambió radicalmente. Decían que Schleyer había en un

63 Bacigalupo, A. M. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007, pp. 46 y 47.

principio engañado al diablo alimentándolo con las vidas de sus trabajadores mapuche en lugar de las de los miembros de su familia, el precio que, según la creencia mapuche, normalmente pagan los que hacen pactos con el diablo.⁶⁴ Cuando el diablo se dio cuenta de esto, se volvió contra Schleyer y mató a sus hijos adultos en violentos accidentes para alimentarse con su sangre. Un hombre explicó:

“Los Mapuche que trabajan en la casa de Schleyer no duran nada. A la medianoche [la hora del diablo], aparecía el patrón. Entonces la mala suerte golpeaba a los Mapuche y morían... Cuando el diablo se dio cuenta [de esto], tomó al sobrino de Über Roth-Schleyer de Alemania e hizo que matara a su primo... y el otro hijo de Über iba galopando con su caballo cuando el diablo puso un alambre de púa entre dos árboles y lo decapitó”.

Los enanos y espíritus de Millali, que habían sido engañados por Schleyer durante el ciclo del caos, ahora lo engañaban a él. En enero de 2010 Alberto Calfuñir sonrió con aire de suficiencia al señalar dos pozos cavados por “el gringo” al pie del laurel hueco en el antiguo cementerio de Rūga Platawe:

“El gringo vio el laurel brillando a la noche y pensó que encontraría oro enterrado ahí. Llevó una máquina para detectar oro y empezó a cavar pero no encontró nada. Los enanos le mostraron tesoros y después los hicieron desaparecer, burlándose de él... Los *metawe* [vasijas de cerámica] con monedas de oro están enterrados bien hondo entre las raíces del laurel y los enanos los hacen mover bajo tierra para que el gringo nunca los encuentre”.

■ MITOHISTORIA, IDENTIDAD Y CAPACIDAD DE ACCIONAR

Los chamanes mapuche, tal como demuestra la mitohistoria de Rosa Kurin, ciertamente poseen conciencia histórica y su “verdadera historia” fenomenológica, basada en la encarnación de espíritus y fuerzas, les permite mediar entre los distintos mundos, identidades y seres. Su conciencia histórica chamánica se vuelve inteligible para las personas comunes a través de la narración de mitohistorias, que constituyen un medio de transmitir la capacidad histórica de accionar de los indígenas en base a las capacidades transformadores del poder espiritual. Y dado que las mitohistorias interpretan la capacidad espiritual de accionar de los indígenas como superior a la capacidad política de accionar de los dominadores, pueden, a partir de la narrativa, eliminar la historia dominante, revertir la dinámica colonial de subordinación e imitación y crear nuevos mundos e historias.

Las mitohistorias son útiles porque concilian la tensión existente en la antropología entre lo que Frank Salomon⁶⁵ denominaba la otredad de la historia indígena y el reconocimiento de la capacidad de accionar del pueblo indígena. Las mitohistorias son radicalmente Otro, no porque estén aisladas de las historias étnicas indígenas y dominantes sino porque aquellas someten a estas a una lógica chamánica mediante la cual los seres humanos y no humanos actúan como agentes históricos y los indígenas se convierten en los triunfadores de la historia. Más aún, las mitohistorias son capaces de reconciliar diversas clases de representaciones rurales y urbanas del pasado —historias de vida,

64 Cf. Bacigalupo 2007, y Schindler, Helmut & Yáñez, Minerva. *La Piedra Santa del río Lumaco*. Documento Inédito, 2009.

65 Salomon, F. “Testimonies: The making and reading of native South American historical sources” en Salomon, F. y Schwartz, S. (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press 3: 1, 1999, pp. 19-95.

historias de parentesco, historias étnicas nacionales, mitos e historias dominantes— en narrativas que cuestionan la lógica de la historia nacional dominante.

Las mitohistorias ofrecen una manera novedosa de entender la relación entre el mito sincrónico y la historia diacrónica. Al mediar entre los registros míticos y cíclicos y los registros históricos y lineales y combinarlos, los indígenas crean historias espiraladas donde las personas y los acontecimientos se repiten y se mueven a lo largo del tiempo. Las mitohistorias son profundamente históricas en cuanto incorporan personas de afuera y narran los cambios radicales que las personas han experimentado con el correr del tiempo. Pero lo hacen de una forma que borra las historias traumáticas de los indígenas de subordinación a los dominadores de afuera. Al mismo tiempo, los indígenas subordinan los acontecimientos, personajes y las narrativas históricas dominantes a las narrativas espiraladas, a las estructuras míticas y a las ontologías del devenir de los indígenas. Los habitantes de Millali disuelven las vidas de prominentes mapuche y personajes no mapuche y los reinventan en conjuntos estructurados de relaciones míticas. En el caso de Rosa Kurin, fusionaron su historia con la de la machi mítica del pasado primordial y fusionaron al colono Juan Schleyer con el diablo, recreando a ambos como protagonistas principales de la confrontación cósmica entre el culebrón de la tierra, *Tren-Tren* (representado por Rosa, la machi mítica), y el culebrón del agua, *Kai-Kai* (representado por Schleyer, el brujo maléfico).

En las mitohistorias, los personajes carismáticos, los seres mitológicos y los espíritus, como agentes de la historia, pueden marcar el comienzo y el final de etapas cíclicas en una historia espiralada. Los habitantes de Millali veían la derrota militar de los mapuche y la huida de Rosa a Chile como el final de una era de guerra, de poder personal y espiritual-militar de los chamanes guerreros y sus alianzas políticas transnacionales. Gregorio Urrutia y su relación con Rosa marcaron el inicio de una era de sometimiento de los mapuche al Estado chileno y la creación de complejas relaciones interétnicas. La aparición de Schleyer fue el comienzo de una fase de caos cosmológico provocado por la colonización y la pérdida de tierras. La mitificación de Rosa señaló el principio de un ciclo de restauración del orden cósmico.

Las mitohistorias muestran que los indígenas median entre las relaciones de alteridad, identidad y capacidad de accionar a través del uso simultáneo de múltiples modos de incorporación y transformación del otro. Al incorporar al otro a través de la apropiación, el comensalismo, el sexo, la procreación, el matrimonio, el parentesco ficticio y la internalización de jerarquías coloniales, los pueblos indígenas se constituyen como tales y logran la capacidad histórica de accionar, obteniendo el poder de los otros en su mundo marginalizado.

La mitohistoria de Rosa Kurin también abunda en ambigüedades que ayudan a que la gente de Millali encuentre sentido a sus vidas, su humanidad, sus relaciones con otros y su mestizaje. Viveiros de Castro⁶⁶ argumentó que la alteridad y no la identidad era el estado por defecto en la Amazonía; sin embargo, entre los mapuche de Millali ambas se alternan entre sí. Si bien Rosa es la heroína de la historia por la manera en que utiliza sus poderes chamánicos mapuche, es parte alemana y crea una alianza de gran beneficio para Millali al tener un hijo con el chileno Urrutia. Durante su vida se transformó de una posición de alteridad (como alemana y machi) a una de identidad con sus parientes

66 Viveiros de Castro, Eduardo. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”...

(como esposa mapuche, madre y persona que protege a la comunidad). Luego de su muerte, se volvió a transformar en una posición de alteridad (como machi mapuche mitológica), aunque su identidad con los parientes continúa a través de su presencia inmanente en la comunidad. Juan Schleyer ocupa una posición de alteridad porque es una persona de afuera de descendencia alemana y, en su persona mitificada, puede adquirir el aspecto de un gigante, del diablo o de un espíritu maléfico. Al mismo tiempo, se lo identifica como humano cuando muestra su costado benévolo de hombre honesto, patrón laborioso, padrino y donante de la comunidad mapuche. A Urrutia se lo presenta simultáneamente como un comandante militar chileno conquistador (una posición de alteridad) y, bajo la influencia de Rosa, como el hombre que le dio un hijo mapuche, que se identificó con los mapuche y se convirtió en el protector de Millali. La mitohistoria de Rosa muestra cómo los sujetos se mueven continuamente entre la celebración de la alteridad para ganar poder y la domesticación de la diferencia a fin de identificarse con los parientes y lograr un sentido de pertenencia.

Las mitohistorias son también comentarios sobre la naturaleza transformadora de la condición de persona indígena y las identidades étnicas indígenas. La mitohistoria de Rosa, por ejemplo, niega el poder o la superioridad de los de afuera al atribuirlos a la dinámica e imitación temporarias. Rosa se apropió de los poderes de los alemanes y los hizo suyo tan pronto como fue iniciada como machi, y se convirtieron en sus poderes chamánicos “intrínsecos” y permanentes. Schleyer obtuvo poder solo temporalmente al imitar los rituales de Rosa y alegar los poderes chamánicos de Rosa como propios. Dado que Rosa ya poseía el poder de su origen alemán, ella no imitó a Schleyer ni tampoco le importó que él copiara sus rituales chamánicos. Ella recurrió a sus poderes chamánicos alemanes-mapuche intrínsecos para quitarle a Schleyer el control espiritual del cerro de Millali y restaurar el orden, a pesar de que el Schleyer humano e histórico seguía conservando la tierra. La historia describe a Rosa como intrínsecamente poderosa y moralmente superior a las personas de afuera porque utilizaba su alteridad como machi alemana-mapuche para el bien de la comunidad y no con objetivos capitalistas e individualistas.

La capacidad transformadora de accionar de las mitohistorias posee implicancias ontológicas que son centrales para el esfuerzo antropológico y para la capacidad de accionar de los indígenas. Las ontologías y no las epistemologías se han convertido en los verdaderos objetos de los antropólogos (Argyou 1999), dado que reconocemos que los discursos indígenas hablan ante todo del mundo y no solo de la sociedad y la mentalidad indígenas (Viveiros de Castro 2003). Las mitohistorias les permiten a los indígenas crear nuevas ontologías del devenir. Los indígenas se conciben como seres con una capacidad espiritual superior e inherente de accionar que crean mundos mejores para sí. En su nuevo mundo, los mapuche borran su historia de sometimiento a los dominadores de afuera, a la temporalidad chilena, a la mortalidad mapuche y al olvido del pasado mapuche.⁶⁷ Al recordar a Rosa y narrar su historia a través de la ontología y la capacidad de accionar indígenas, los habitantes de Millali intentan tener control sobre su presente y su futuro. Al cuestionar su historia de subordinación a los de afuera a través de la ética y los poderes espirituales superiores de Rosa y al hacer que su presencia sea inmanente en la comunidad, esperan alcanzar la igualdad y la inmortalidad. Y ese nuevo mundo de esperanza les permite a los mapuche alejarse de las facciones y los conflictos internos y

67 Tal como alega Santos Granero, “no existe ningún recuerdo del pasado que no esté vinculado a la esperanza de la inmortalidad, y no puede existir salvación sin recuerdo del pasado”. Santos Granero, Fernando. *Time is Disease, Suffering and Oblivion: Yanasha Historicity and the Struggle Against Temporality...* p. 51.

crear una forma de conciencia histórica que promueve la solidaridad y la capacidad de accionar grupal y que tiene el potencial para la movilización política.

■ ■ ANEXO:

CORONEL GREGORIO URRUTIA: EL AMBIGUO PACIFICADOR CHILENO DE LA ARAUCANÍA Y EL PROTECTOR DE MILLALI

El Coronel Gregorio Urrutia ocupó una posición ambigua como “Pacificador de la Araucanía” que incorporó a los mapuche y sus tierras al Estado chileno y como el “protector indigenizado del cerro cósmico de Millali” frente a las autoridades chilenas. Los habitantes de Millali no ven a Urrutia como a un representante del Estado sino como un militar ambiguo que utilizó su poder político para progresar en su carrera militar y su interés personal para proteger a Rosa y sus poderes de machi.

Los de Millali denominaron al coronel “el *wingka* Urrutia” y se unieron a los chilenos en elogiarlo por “llevar el progreso” y la “civilización” a la zona central mapuche mediante la construcción de puentes, caminos, líneas de telégrafo, fuertes y pueblos.⁶⁸ Al igual que los indígenas del Bajo Urubamba⁶⁹, la gente de Millali aprovechó su conocimiento de lo que era considerado por los discursos nacionales como “civilización” para protegerse de los abusos de las autoridades chilenas y de los terratenientes. Por otro lado, Urrutia performaba la cultura mapuche: comía su comida, estaba comprometido con los intereses comunitarios, creía en los poderes chamánicos y empleaba hierbas medicinales mapuche cuando estaba enfermo. Cuando tuvo un hijo con *machi* Rosa, también se convirtió en pariente de su familia y, por lo tanto, de la comunidad.

Las lealtades de Urrutia para con el gobierno chileno y Millali variaban según el contexto. Entre 1877 y 1883, Urrutia fundó numerosos fuertes y pueblos en sitios estratégicos con el fin de sofocar las rebeliones mapuche, establecer la soberanía del Estado chileno en territorio mapuche y facilitar la comunicación y el transporte entre enclaves chilenos.⁷⁰ El 8 de diciembre de 1882 Urrutia hizo construir el Fuerte Freire en un sitio llamado *RukaÑamku*, en la cima del cerro de Millali con ocho casas y una torre de vigilancia que estuvo ocupada por 30 hombres durante cuatro años (1882-1885)⁷¹. Si bien Urrutia justificó la construcción ante el Ministerio de Guerra diciendo que le permitía controlar el valle vecino, el lugar no tenía ningún valor ni económico ni estratégico militar. En cambio, tenía una tremenda importancia espiritual y simbólica para la comunidad.

Urrutia tenía una relación conflictiva con el gobierno chileno. En diciembre de 1881 el parlamento chileno lo acusó de “confraternizar con los indígenas rebeldes” y alegó que Urrutia estaba “en la senda equivocada y que el país esperaba tanto más de él”.⁷² El coronel recobró cierta credibilidad ante

68 Navarro, Leandro *Crónica de la Conquista y Pacificación de la Araucanía*. Santiago: Lourdes. 1909: 221-230.

69 Gow, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 215.

70 Urrutia, Gregorio. Carta al Ministerio de Guerra, Diciembre 8. Archivos Nacionales del Ministerio de Guerra. Santiago, Chile, 1882.

71 Manuscrito inédito sobre la historia de Freire.

72 Discursos parlamentarios Benjamín Vicuña Mackenna, 2 de diciembre de 1881, vol. III: 478-479.

el gobierno al convencer a los indígenas de Villarica de firmar un tratado el 1.º de enero de 1882, que puso fin a la guerra de pacificación. Urrutia explicó:

“En todos mis actos he procurado hacer la ocupación araucana convenciendo al indio de las ventajas de la civilización, tratándolos con cariño, ayudándolos en sus pleitos, prestándoles la protección debida contra los ladrones y contra usurpadores de sus tierras. Nunca he fusilado a un indio... y si alguna vez lo sometí a prisión, fue por robos. Me impuse como norma de conducta invariable no mentirles nunca, ni faltaba jamás a las promesas que les hacía... Atendía lo mejor posible a los indios pobres facilitándoles bueyes para sus trabajos, dándoles semillas y hasta los ayudaba en sus cosechas con mis soldados. Para estimular al trabajo les compraba maderas aunque fueran mal elaboradas, pagándoselas como las de los españoles. Este fue mi gran secreto para ocupar la Araucanía, sin derramar una gota de sangre, sino en caso de guerra”.⁷³

El coronel les prometió a los mapuche que el gobierno chileno les aseguraría su prosperidad y los ayudaría en tiempos de necesidad, siempre y cuando se avinieran a formar parte del Estado chileno.⁷⁴

Para noviembre de 1885, el Ministerio de Guerra había trasladado el fuerte Freire a una ubicación estratégica a orillas del río Tolten, donde construyeron el pueblo de Pitrufquen.⁷⁵ El pueblo de Freire fue construido junto al ferrocarril, a 7 km del fuerte original de Rucañanko.

Gregorio Urrutia renunció a su cargo como líder de la guerra de pacificación en mayo de 1884 porque recibió más acusaciones de “confraternizar con los indígenas rebeldes”⁷⁶ que atacaron a los ingenieros del ferrocarril a orillas del río Quepe el 9 de abril de 1884.⁷⁷ Además, Urrutia se negó a que testigos de los militares declararan en contra de su supuesto asesinato de 24 indígenas que eran enemigos de Millali y no acataban las órdenes de las autoridades judiciales.⁷⁸

Alejo, el bisnieto de Urrutia, destacó los cambiantes aspectos contextuales y relacionales de la identidad de Urrutia: “Cuando estaba acá, era igual que un Mapuche, pero cuando se iba a Villarica a pacificar a los Mapuche se convertía otra vez en *wingka*”. Sin embargo, sus rivales chilenos querían que mantuviera una única identidad como coronel leal al gobierno y lo volvieron a acusar en 1884 de “confraternizar con los indígenas rebeldes”⁷⁹, situación que lo obligó a renunciar a su puesto y a viajar a Santiago para utilizar sus conexiones y obtener su sobreseimiento. Destruyó los archivos del proceso judicial en su contra. En 1887 Urrutia fue promovido al rango de General e Inspector de la Guardia Nacional por pacificar a los mapuche, y murió en 1897 a los sesenta y siete años.

73 Navarro, Leandro *Crónica de la Conquista y Pacificación de la Araucanía*. Santiago: Lourdes. 1909:230; Barros Arana, Diego *Historia de la Guerra del Pacífico*. Santiago: Librería Central Servat y Co., 1880-1881.

74 Lara, Horacio. *Crónica de la Araucanía*. Volumen I y II. Santiago, Chile: El Progreso, 1889:451.

75 Archivo del Ministerio de Guerra, vol. 1368, s/f.

76 Navarro, Leandro *Crónica de la Conquista y Pacificación de la Araucanía*. Santiago: Lourdes. 1909: 246-247.

77 Archivo del Ministerio de Guerra, vol.1045:266-267.

78 Archivo del Ministerio de Guerra, vol. 1040, 10 de noviembre de 1884.

79 Navarro, Leandro *Crónica de la Conquista y Pacificación de la Araucanía*. Santiago: Lourdes. 1909: 246-247.

Los habitantes de Millali recurrían a la historia de Urrutia para interpretar las cambiantes realidades políticas y sociales de la comunidad durante el proceso de pacificación y para entender su propio mestizaje. Veían a Urrutia como un hombre que tenía acceso a ciertos grados de poder político y militar que utilizaba para progresar en su carrera militar y para proteger a Rosa, pero que también estaba limitado por las autoridades chilenas. Otros interpretaban sus acciones de un modo diferente. Mis amigos académicos chilenos argumentaron que Urrutia manipuló a los mapuche para que formaran parte del Estado chileno sin una confrontación militar importante. Según esta interpretación, Urrutia construyó el Fuerte de RukaÑamku con el fin de controlar a los habitantes de Millali. Alejo Huenchuñir, en cambio, alegó que Urrutia era parte de la comunidad y que protegió el Cerro de Millali construyendo el fuerte en RukaÑamku, confrontando a los enemigos de Millali y negándose a obedecer el sistema judicial militar chileno. Otros veían a Urrutia como un oportunista. La mayoría de los habitantes de Millali asocian la pérdida de sus tierras y el desastre cósmico resultante no con Urrutia en sí, sino con las políticas de marginación del Estado chileno y la avidez de los propios terratenientes.

■ ■ AGRADECIMIENTOS

La investigación de este artículo fue posible gracias al financiamiento de la School of Advanced Research en Santa Fe y el Humanities Institute de la Universidad de Buffalo. Empecé a escribir este artículo durante una pasantía de investigación en el National Humanities Center, en el año 2009-2010, financiada por el National Endowment for the Humanities y la Fundación Rockefeller. Estoy en deuda con todos los mapuche de las comunidades de Millali, Imilco, Chihuipilli, Nahuelhual y Huenchual que compartieron conmigo sus narrativas sobre la mitohistoria de Rosa y me contaron sus perspectivas sobre el tiempo y la historia mapuche. Quiero agradecer a Claire Alexander, Michael Brown, Magnus Course, Matthew Engelke, Laura Graham, Jonathan Hill, Steven Rubenstein, Neil Whitehead, y también a los cinco evaluadores anónimos por sus comentarios sobre el borrador de este artículo.

■ ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Argyrou, Vassos 1999. "Sameness and the Ethnological Will to Meaning". *Current Anthropology* 40 (S1):S29-S41

Alvarado, Margarita; de Ramón, Ema y Peñaloza, Cecilia. *Weichan, la guerra de Arauco: Una mirada desde la estética 1536–1656*. Documento inédito, Santiago de Chile, 1991.

Bacigalupo, Ana Mariella. "El rol sacerdotal de la *machi* en los valles centrales de la Araucanía" en Marileo, Armando; Bacigalupo, Ana Mariella; Salas, Ricardo; Curivil, Ramón; Parker, Cristián y Saavedra, Alejandro (eds.), *¿Modernización o sabiduría en tierra Mapuche?* Santiago de Chile: Ediciones San Pablo, Pp. 51-98, 1995.

_____. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007.

Barros Arana, Diego. *Historia de la Guerra del Pacífico 1879-1884*. Santiago: Librería Central Servat y Co., 1880-1881.

Bechis, Martha. "The Last Step in the Process of 'Araucanization of the Pampa', 1810-1880: Attempts of Ethnic Ideologization and 'Nationalism' among the Mapuche and Araucanized Aborigenes" en Briones, Claudia y Lanata, José Luis (eds.). *Archeological and anthropological perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the nineteenth century*, London: Bergin and Garvey, 2002, pp. 121-132.

_____. "La vida social de las biografías: Juan Calfucurá 'líder total' de una sociedad sin estado" en Sautu, Ruth (ed.). *El método bibliográfico*, Buenos Aires: Lumiere, 2004, pp. 185-213.

Bengoa, José. *Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1991.

_____. "Políticas públicas y comunidades mapuches: Del indigenismo a la autogestión". *Revista Perspectivas*, 2000, 3(2):331–365.

Briones, Claudia y Lanata, José Luis (eds.). *Archeological and anthropological perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the nineteenth century*. London: Bergin and Garvey, 2002.

Brooks, James "Seductions and betrayals: La frontera gauchesque, Argentine nationalism, and the predicament of hybridity" en Brooks, J. F. (ed.). *Small worlds: method, meaning, and narrative in microhistory*. Santa Fe: University of New Mexico Press, 2008, pp: 247-64.

Brown, Michael. *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades agarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1984.

_____. "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia". *Ethnohistory* 38: 4:388-413, 1991.

Cepik, Michael. *The Myth of the Gringo Chief: Amazonian Messiahs and the Power of Immediacy*. *Identities: Global Studies on Culture and Power* 16:227-248, 2009.

Course, Magnus. "Los Géneros Sobre el Pasado en la Vida Mapuche Rural". *Revista de Antropología* #21, 2010, pp.39-58. Santiago, Chile.

_____ "The Birth of the Word: Language, Force, and Mapuche ritual authority." *Hau*, 2012.

Crow, Joanna. "Negotiating Inclusion in the Nation: Mapuche Intellectuals and the Chilean state". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 5(2):131-152, 2010.

Dannemann, Manuel. *Enciclopedia del folklore de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

Del Río, Walter. *Memorias de Expropiación: Sometimiento e Incorporación Indígena en la Patagonia 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

Dillehay, Tom. *Monuments, Empires, and Resistance: The Araucanian Polity and Ritual Narratives*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Donoso, Ricardo y Fanor Velasco. *Historia de la Constitución de la Propiedad Austral*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1928.

Duchens, Myriam. *Europeos Para Chile: La Reactivación de la Política de Colonización y el Trabajo de los Agentes Generales de Europa 1881-1886*. Tesis de maestría. Santiago de Chile. Universidad Católica de Chile, 1995.

Edelman, Marc. "Landlords and the Devil: Class, Ethnic and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives". *Cultural Anthropology* 9(1):58-93, 1994.

Fausto, Carlos. y Heckenberger, Michael. "Indigenous history and the history of Indians" en Fausto, C. and Heckenberger, M. (eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*, Gainesville: University of Florida Press, 2007, pp: 1-43.

Foerster, Rolf. *Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue, 1985.

Gould, Jeffrey. *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandenga Nicaragua, 1912-1979*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990.

Gow, Peter. "The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy". *Man* 24: 567-82, 1989.

_____ *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____ *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Guevara, Tomás y Mañkelef, Manuel. *Kiñe mufu trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*, Santiago de Chile y Temuco: CEDM Liwen y CoLibris Ediciones, 2002.

Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

_____. "Nationalisme, chamanisme et histories indigenes au Venezuela". *Ethnologie Française*, 29, 1999, pp. 387-396.

_____. "Sacred Landscapes as Environmental Histories in Lowland South America". Ponencia presentada en el congreso American Anthropological Association Meetings, Washington, D.C., 30 de noviembre, 2007.

Huenchulaf, Ernesto; Cárdenas, Prosperino. y Ancalaf, Gladys. *Nociones de Tiempo y Espacio en la Cultura Mapuche*. Temuco: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, 2004.

Hugh, Jones. "The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians". *L'Homme*, pp. 106-107, XXVIII (2-3): 138-155, 1988.

Lambek, Michael. *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar*. New York: Palgrave, 2002.

Lazzari, Axel and Lenton, Diana. "Araucanization and Nation, or How to Inscribe Foreign Indians upon the Pampas during the Last Century" en Briones, Claudia y Lanata, José Luis (eds.). *Contemporary perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia and Tierra del Fuego: living on the edge*, Westport: Bergin Garvey Series in Anthropology, 2002, pp. 33-46.

Lévi-Strauss, Claude. *The Naked Man*. London: Jonathan Cape, 1981.

Mallon, Florencia. "Land, Morality and Exploitation in Southern Chile: Rural Conflict and Discourses of Agrarian Reform in Cautín, 1928-1974". *Political Power and Social Theory*. Vol. 14, 2001, pp. 141-193.

_____. "El siglo XX Mapuche: Esferas públicas, sueños de autodeterminación y articulaciones internacionales" en Martínez Neira, C., y Saavedra, M.E. (eds.). *Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*, Santiago, Chile: Catalonia, 2009, pp. 155-190.

_____. "La Doble Columna y la Doble Conciencia en la Obra de Manuel Manquilef". *Revista de Antropología* 21, 2010, pp. 59-80.

Mariman, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalén, José y Levil, Rodrigo. *Escucha Winka: Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo Sobre el Futuro*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2006.

Martínez, Cristián. "Comunidades y redes de participación mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública" en Martínez Neira, Cristián y Saavdra, Marco Estrada (eds.). *Las disputas por la etnicidad en América Latina: Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*. Santiago de Chile: Catalonia, 2009, pp. 135-153.

Mege, Pedro. *La Imaginación Araucana*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 1997.

Menard, André. "Manuel Aburto Panguilef: de la República Indígena al sionismo mapuche". *Nuke Mapu Working Papers Series 12*. Disponible en: www.mapuche.info, 2003.

_____ y Pavez, Jorge. *Mapuche y Anglicanos*. Santiago de Chile: Ocho Libros, 2007.

Municipalidad de Freire. Documento inédito, 1983.

Navarro, Leandro *Crónica de la Conquista y Pacificación de la Araucanía*. Santiago: Lourdes. 1909.

Oakdale, Suzanne. "Anchoring 'The Symbolic Economy of Alterity' with Autobiography". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 5(1), 2007, pp. 58-78.

Pavez, Jorge. "Mapuche ñi nütram chilkatun/. Escribir la historia mapuche: estudio posliminar de Trokinche müfu ñi piel: Historia de las familias siglo XIX". *Revista de Historia Indígena* (7), 2003, pp. 7-51.

Pinto, Jorge. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago, 2000.

Rappaport, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretations in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press, 1998.

Rausch, George. *Conflict in the Southern Cone: The Argentine Military and the Boundary Dispute with Chile, 1870-1902*. New York: Praeger, 1999.

Rodríguez, Carlos Ruiz. "Antecedentes Históricos y Ambientales de Lumako y la Identidad Nagche". *Revista de Historia Indígena* (5), Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2001, pp. 83-118.

Rubenstein, Steven. "Circulation, Accumulation, and the Power of Shuar Shrunken Heads". *Cultural Anthropology* 22(3), 2007, pp. 357-399.

Sahlins, Marshall. *How 'natives' think about Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Salomon, Frank. "Testimonies: The making and reading of native South American historical sources" en Salomon, Frank. and Schwartz, Stuart. (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. 3: 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 19-95.

Santos Granero, Fernando. *Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII*, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos 4: 133-152.

_____ "Time is Disease, Suffering and Oblivion: Yanesha Historicity and the Struggle Against Temporality" en Fausto, C. and Heckenberger, M. (eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*, Gainesville: University of Florida Press, 2007, pp. 47-73.

_____ *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press, 2009.

_____ "Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha patterns of Culture Change" *Current Anthropology*, Vol.50, No.4, 2009b, pp.477-512, 2009.

_____ y Barclay, Frederica. "Bundles, Stampers, and Flying Gringos: Native Perceptions of Capitalist Violence in Peruvian Amazonia". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* vol. 16(1), 2011, pp. 143-167.

Schindler, Helmut. *Acerca de la Espiritualidad Mapuche*. Munich: Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, 2006.

_____ y Yáñez, Minerva. *La Piedra Santa del río Lumaco*. Documento inédito, 2009.

Sider, Gerald. *Lumbee Indian Histories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Stuchlik, Milan. *Life on a Half Share*. London: C. Hurst, 1976.

Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993.

Taylor, Anne-Christine. "Le Sexe de la proie: Représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme* 154-155, 2000, pp. 309-334.

Turner, Terence. "Etno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society" en Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Urrutia, Gregorio. Carta al Ministerio de Guerra, Diciembre 8. Archivos Nacionales del Ministerio de Guerra. Santiago, Chile, 1882

Varese, Stéfano. *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campá*. Lima: Retablo de Papel Ediciones, 1973.

Veber, Hanne. "Asháninka Messianism: The Production of a 'Black Hole'". *Western Amazonian Ethnography. Current Anthropology* 44(2), 2003, pp. 183-211.

Verniory, Gustave. *Diez Años en Araucanía 1889-1899*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Chile, 1975.



Vilaça, Aparecida. "Making kin out of others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2), 2002, pp. 347-365.

_____. "Chronically unstable bodies. Reflexions on Amazonian corporalities". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(3), 2005, pp. 445-464.

Vicuña Mackenna, Benjamín. *Discursos Parlamentarios*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1939.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 1998, pp. 469-488.

_____. "GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality" en Rival, Laura y Whitehead, Neil (eds.). *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 19-44.

_____. (Anthropoloy) AND (science) AND. Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and the Commonwealth. Julio 2003.

_____. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1), 2004.

Wagner, Roy. "The Fractal Person" en Godelier, Maurice y Strathern, Marilyn (eds.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 159-173.

Walther, Juan Carlos. *La conquista del desierto*. Buenos Aires: Eudeba, 1973.

Whitehead, Neil. "Histories and Historicities in Amazonia" en Whitehead, Neil (ed.). *Histories and Historicities in Amazonia*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2003, pp. 59-80.

Whitten Norman. "Historical and Mythic Evocations of Chthonic Power in South America" en Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1998, pp. 282-306.

_____. "Ethnogenesis and Interculturality in the "Forest of Canelos": The Wild and the Tame Revisited" en Hornborg, Alf y Hill, Jonathan (eds.). *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities through Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado, 2011: 321-334.

Wright, Robin y Hill, Jonathan. "History, Ritual, and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon". *Ethnohistory* 33, pp. 31-54, 1986.

Zeballos, Estanislao. *Callvucurá y la dinastía de piedra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1981.

CRUELDAD, CAUTIVERIO, MEMORIA.

Para una escenificación de la experiencia carcelaria

Álvaro Garreaud¹

“La violencia sufrida por nuestro semejante se sale del orden de las cosas finitas, eventualmente útiles, la violencia lo entrega a la inmensidad”.

George Bataille

Saber cautivo... saber de guerra

Indistintamente desde donde se mire, de cerca o lejos, desde lo interno hacia lo externo o viceversa, a favor o en contra, la prisión es un aparato de captura, cuyo *semblante* más visible es el encierro. Aunque, como se sabe, encierro y castigo no han estado ni en todo momento histórico ni en toda sociedad necesariamente unidos, desde el momento en que en el mundo occidental se encierra para realizar una acción punitiva, médica, psiquiátrica o correctiva, es decir desde el momento en que se crean las prisiones, los hospicios y asilos, el encierro cumple una función política. Esta función política ha estado relacionada con una “fecundidad” propia de la Modernidad que, al liberar la fuerza de trabajo de los lazos territoriales y consuetudinarios, ha requerido mecanismos de poder centrados, ya no en el territorio, sino en los *cuerpos* y en la *población*: una nueva organización del poder, otra distribución del espacio y de composición del tiempo que generan un medio de interioridad (de prácticas, tecnologías y saberes) que cada vez es más continua, vigilante, y menos fundada en lealtades crónicas. En este tránsito, el dispositivo moral-institucional-tecnológico de la prisión se conecta con la fábrica², pues juega un importante papel imaginario (ideológico), en la medida en que al crear al *sujeto delincuente*, siempre ubicuo, persuade al proletariado: “*a la cárcel irás, en delincuente te convertirás, si no aceptas la disciplina del trabajo*”. De este modo, es claro que la prisión ha estado desde un comienzo estratégicamente implicada en la distribución del *punto de vista hegemónico* acerca de cómo debe ejercerse el gobierno del orden social. En efecto, desde su in-vención a principios del siglo XIX, el papel que la institución carcelaria ha tenido en la formación de los Estados Naciones modernos (o si el lector prefiere un término epocal, la Modernidad) se ha jugado, mayormente, en su *efecto simbólico*, su *lugar liminal* como *institución catalizadora* de representaciones, en su *función mimética, analógica y formativa* de las *categorías, órdenes y percepciones que circulan por todo el campo social*. Por ello, también, el diseño de las prisiones —

1 Antropólogo, Revista Viscera. Miembro del colectivo Raíces Nómades, Alemania.

2 Ver Melossi, Darío y Pavarini, Massimo. *Cárcel y fábrica: los orígenes del sistema penitenciario*. México: Siglo XXI, 1980.

radial, panóptico, capsular, etc.— ha estado siempre condicionado por las concepciones hegemónicas sobre la *naturaleza humana*, la naturaleza de la desviación y el papel del trabajo, combinadas con objetivos mutantes del proceso de encarcelamiento en el desarrollo del sistema capitalista³.

Al centro de la emergencia de la sociedad moderna, en lo referente al gobierno de la “cuestión social”, la racionalidad punitiva muestra, desde finales del siglo XVIII —y en un tiempo histórico sorprendentemente breve— un cambio apreciable por la emergencia de un nuevo dispositivo de poder que produce una nueva relación de clases, en el que la prisión tendrá un papel decisivo. Y lo tendrá también la policía, cuerpo socio-técnico casi inexistente antes de la constitución de los Estados modernos. Ambas, prisión y policía, son desde entonces y hasta nuestros días la contraparte de los sistemas democráticos, ya que se encargarán de perseguir, capturar y vigilar las ilegalidades, y, en esta persecución, su misión será recodificarlas y distribuirlas a través de una nueva semiología política de la exclusión: otras nociones de lo legal y lo ilegal, de lo permitido, lo “normal”, un siempre nuevo repertorio de infracciones castigables y un correlativo orden de discursos médicos, clínicos o sociológicos sobre la desviación y la peligrosidad social. La prisión, como la policía, actuará al amparo de la ley y fuera de ella, suspendiéndola de modo ignominioso y muchas veces violento. Así, prisión y policía aparecen como monstruos políticos, estructuralmente repugnantes dada su hipocresía constitutiva; pero repulsivos no solo por los métodos represivos que utilizan, sino porque, en tanto que *espectros* del Estado, no pueden sino declarar la *guerra* a la sociedad y a la vida democrática. Recordemos que la tendencia dominante de la razón de Estado ha sido “ocupar” el espacio de lo común y despolitizarlo —en el extremo subsumirlo—, mientras que el *demos*, el verdadero principio común de la democracia, solo puede reclamar su soberanía si se distingue —radicalmente— de la asunción soberana del Estado⁴.

En esta situación, la cárcel crea un territorio de guerra, se moviliza como un *nomos*, y con ello quiero expresar el hecho de que ella está sometida a una variación continua que emana del rigor propio de la batalla. La prisión, al igual que el gesto soberano, lo que persigue —como dice Schmitt— es encerrar el afuera y para ello utiliza la excepción (*Ausnahme*)⁵. Y es justamente en este devenir mutante de la prisión hacia el “afuera”, donde los dispositivos de gobierno interno se muestran como

3 Véase Rusche, G. y Kirchheimer, O. *Pena y Estructura social*. Bogotá: Ed. Temis, 1984; Rothman, David. *The discovery of Asylum. Social Order and Disorder in the New Republic*. Boston: Toronto, 1971; Wagner, Peter. *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. London: Routledge, 1994; Ignatieff, Michael. *A Just Measure of Pain. The Penitentiary in Industrial Revolutions, 1750-1850*. London: Penguin Books, 1987; Evans, Robin. *The fabrication of Virtue: English prison architecture, 1750-1840*, Cambridge University Press, 1982; Bender, John. *Imagining the penitentiary. Fiction and the architecture of Mind in Eighteen-Century England*. University of Chicago Press, 1989; Lea, John. *Delito y Modernidad*, México: Ed. Coyoacán, 2006; Garland, David. *Punishment and Modern Society*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

4 Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, pp. 75-102.; Luc Nancy, Jean. *La verdad de la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

5 Schmitt, Carl. *Der Nomos von der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Greven Verlag, Köln, 1950; Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2003, pp. 30 y ss. Relacionado con ello, en la topología del encierro desarrollada por Foucault, la acción segmentaria de la cárcel está de hecho relacionada con funciones de exterioridad, funciones de control flexibles y móviles que atraviesan al medio libre y que pueden apresar y controlar prescindiendo de la prisión. Véase Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1988, pp. 49-71.

lucha concreta, como disputa en acto, como proceso de aniquilación de todo lo que se cierne como amenazante para su régimen semiótico⁶. La institución carcelaria es un laboratorio que trabaja sobre el *principio homeopático*: produce lo mismo que combate. Es por ello, además, que lo que la cárcel *conjura*, aquello contra lo que se promete y se compromete no es algo, un mal, un sujeto que estaría allá afuera y que un día llega, sobreviene y se transforma en una amenaza. Es por el contrario algo que siempre ha estado allí, al interior de la domesticidad de la sociedad legal, pero bajo una forma espectral de existencia. En efecto, aquella persona que delinque y rompe el *contrato* no se halla solo fuera de la ley, sino fuera de la sociedad, traicionando el pacto, en el estado de naturaleza, animalidad o monstruosidad; como el enemigo común e irreductible que la amenaza desde su propio interior. El encierro es así una forma de negación y de ataque (de *violencia de muerte*) que funciona como contrapelo del contrato, que es la figura sobre la que se levanta la posibilidad de la comunidad política. El delincuente se halla, entonces, por su condición, separado del espacio cívico, sometido al tiempo ritual del sacrificio (castigo) o expulsado más allá de la frontera bajo una advocación de la guerra (el derecho). Separada de la sociedad, robada del tiempo, sometida a un conjunto de cercamientos rituales⁷ (como el régimen cerrado o de aislamiento y los diferentes grados penitenciarios) que aseguran la constante *extracción* del *valor* que requiere la prisión para legitimarse ante la sociedad, la experiencia del cautivo genera un espacio político diferente del orden jurídico pero relacionado perversamente con él. Y es, precisamente, en este espacio de desconexión y de secreto vínculo con el orden jurídico, donde la cárcel manifiesta su falta de todo fundamento, su carácter artificioso de necesaria coacción al orden, que enfrentándose a la vez a esta falta de fundamento y a la necesidad de sentido (finalidad), expresa en su interior la contradicción entre norma y excepción, entre conflicto y consentimiento, entre contingencia y mediación.

En este espacio carcelario del cautiverio, allí donde habitan aquellos que han sido aprisionados en esta guerra, habita también un saber: es el saber de lo estratégico que, por tratarse de lo local e instantáneo, de lo que está en acto, renuncia a las definiciones y a los conceptos universales. Es el saber desclasificado y rebelde de los presos comunes, de aquellos sujetos o colectivos de acción política "impuros" que, literalmente, contaminan el espacio tradicional de la cultura política a través de una acción de permanente desclasificación frente a los estigmas que les son impuestos. Este

6 Utilizamos aquí la noción de dispositivo tal y como Foucault la utilizó en sus trabajos, es decir, como "un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos", Foucault, Michel. *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1979, p.128.

7 Los presos participan de la condición de *Sacer*, en los términos de Agamben. La excepción de aquello que se sale de la norma es un tipo de inclusión, puesto que lo que permanece excluido no queda absolutamente privado de su conexión con la norma, por el contrario, se mantiene en relación a ella bajo la forma de *excepción*: "Lo que define la condición del homo sacer no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a la que se halla expuesto". Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida...*, p.108.



nomadismo frente al poder les permite no dejarse integrar en la “Política pura”⁸, frente a la cual aparecen como desautorizados y clandestinos. Por ello, en este artículo propongo pensar la *verdad* de la vida en prisión como la verdad de una vida (anónima, de nadie, pero radicalmente de alguno/a) que está sumergida bajo el potente régimen de signos que es la máquina-prisión. El *círculo carcelario* se clausura sobre la *verdad* que él mismo ha instaurado, cerrándose en diferentes modulaciones sobre el *cuerpo*, la *subjetividad* y el *mundo* de la población encarcelada. En este gesto la prisión intenta constituirse en un interior absoluto, ya que captura en un sentido aquello que parece excluir por otro. Frente a esta violencia casi mágica, mi primera decisión metodológica fue trabajar sobre las historias mínimas de los habitantes de las cárceles, rescatar palabras fijadas en situaciones de *peligro*, palabras in-ventadas para expresar acontecimientos sin representación posible, palabras encerradas en lugares de silencio⁹. Trabajar sobre las formas de la *memoria*, pero no entendidas solo como el ejercicio del recordar, como aquello que se opone al olvido, sino como una “memoria absoluta”, como la forma primera de relación consigo mismo, de afección sobre sí mismo. Una memoria que, por lo mismo, no tiene por misión reconocerse o identificarse en los hechos que describe, sino disociarse —reivindica el derecho al desenlace alternativo—, transformarse. Tal vez como lo diría Walter Benjamin: trabajamos sobre el pasado que resplandece en un recuerdo “liberado”, cuando ese recuerdo *le salva a alguien la vida*. Lo que se opone a esta memoria no es el olvido, sino la muerte¹⁰.

La guerra de la prisión se perfora en un foso, un vacío en el que la *experiencia* se escapa, se disuelve, se extenúa. Lo que *acontece*, lo que logra emerger, la materia prima de los hechos, ideas, valoraciones y sentidos que escenificamos en este artículo, muestran la emergencia de *algo* en verdad “indecible” porque manifiesta un vacío, un silencio, un vaciamiento pero que se transforma, paradójicamente, en el único lugar posible de la enunciación. El *silencio*. Sobre el mundo de la

8 Es bueno recordar que la teoría política hegemónica, de izquierda y derecha, ha tomado acriticamente la noción de lo político que deriva del esquema hegeliano. En efecto, en sus estudios sobre filosofía del derecho, Hegel elabora un cuadro en el que distingue tres momentos, estratos o niveles superpuestos, de la actividad política: “sociedad natural o familia”, “sociedad civil o burguesa” y “sociedad política o estado”. Estos tres niveles se integran a través de la superación (*Aufheben*) dialéctica que es una superación absoluta, es decir, un movimiento por el cual la sociedad civil “es” la “verdad” de la sociedad natural, como el estado es la verdad de la sociedad civil. Véase Hegel, Federico. *Lineamientos básicos de la filosofía del derecho*. México: UNAM, 1985. Hoy, por el contrario, las evidencias aclaran que estas zonas sistemáticamente denegadas por la verdad del Estado son cada vez más determinantes para analizar los fenómenos políticos contemporáneos.

9 Me refiero a la investigación antropológica “Cuerpos, poderes y líneas de fuga en la máquina penal contemporánea (2004-2007)” realizada en conjunto con mi amigo y colega Darío Malventi en el sistema penitenciario español. De esta investigación surgen no solo los materiales etnográficos que presento en este artículo, sino también muchas de sus ideas e intuiciones.

10 Benjamin dice: “Hay un saber —aún-no— consciente de lo sido, cuya promoción tiene la estructura del despertar”, Benjamin, Walter en Oyarzún, Pablo. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: ARCIS-LOM, 1996, p. 19. Aquí despertar es entender el presente como un mundo de vigilia, de la misma forma que es desplegar la historia a través del poder de experimentar lo “sido en el recuerdo onírico”. Y se pregunta ¿en qué momento y en qué condiciones se hace imprescindible y necesario el conocimiento de la historia? Y responde: cuando existe una urgencia, un *peligro*. Es el peligro el sujeto del conocimiento histórico, como expresa en la tesis VI *Sobre el concepto de historia*. La articulación con el pasado no significa conocerlo como “verdaderamente ha sido”, sino apoderarse y rescatar un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro, cuando parece ser trocado, transfigurado o suprimido por el poder o el terror.

prisión gravita un gran silencio, es él, el nombre del carácter sin testigos, sin pruebas. En cierto sentido, la experiencia de estar preso —en la medida en que es una transformación radical de la experiencia vivida— regresa a un punto cero, al momento de su misma irreductibilidad, de la inmanencia coronada. Colapsa, entonces, la posibilidad de cualquier valencia o empatía, de cualquier re-presentación, mientras al tiempo se desata un *afecto* que nos conecta con el *temblor nervioso* de las relaciones de fuerza que definen el espacio del castigo. ¿Cómo pensar, entonces, la experiencia de los presos¹¹ cuando esta misma experiencia rompe todo orden y todo punto de apoyo al intentar pensarla? ¿Cómo comunicar esta pérdida, esta desconexión, esta urgencia? Se trata de pensar allí donde hay algo que destruye al pensamiento, donde hay un acontecimiento que supone un hundimiento, una putrefacción: la cárcel. Pensar allí donde no es posible pensar, vivir. En efecto, la *escena carcelaria* posee la *dramática* particularidad de mostrar el límite en el que el pensamiento no es ya posible, cuando deviene grito, cuando está desmoronada y desmantelada toda su ontología. En la cárcel el grito y el dolor anteceden al pensamiento, pero al mismo tiempo lo hacen posible porque lo arrastran hacia donde él mismo se niega a entrar: son lo impensado al interior del pensamiento. Atender al color, la tonalidad, la singularidad de las luchas, a un deseo liberado sobre un *territorio* en el que los sujetos presos (los cautivos), en un sentido muy concreto se crean a sí mismos, cuidan de sí, estampan en él sus rasgos distintivos, sus marcas, forman sus “moradas”¹², y en este *cruel ritornelo* resisten y se fugan¹³.

-
- 11 Hablo de las personas encarceladas como *presos* y *presas*, sabiendo que esta generalización puede ser discutida. Lo que hay son personas recluidas con nombres, apellidos e historias concretas. Hablo de presos porque es la forma en que las personas con que trabajamos en la prisión, algunas con más de 20 años de vida penitenciaria, se refieren de este modo a su propio colectivo. Por esto no hablo de internos, que es una categoría producida por la propia institución. Pero, además, si aceptamos la hipótesis de que la prisión es parte de una lógica de guerra y que vemos aplicarse con sorprendente frecuencia la llamada penalidad del *enemigo*, deberíamos considerar el llamarlos “prisioneros” o “cautivos”.
- 12 Heidegger refiriéndose al *habitar* dice: “Pero ¿en qué consiste la esencia del habitar? Escuchemos una vez más la exhortación del lenguaje: el antiguo sajón ‘*wuon*’ y el gótico ‘*wunian*’ significan, al igual que la antigua palabra ‘*bauen*’, el permanecer, el residir. Pero la palabra gótica ‘*wunian*’ dice de un modo más claro cómo se experimenta este permanecer. ‘*Wunian*’ significa: estar satisfecho (en paz); llevado a la paz, permanecer en ella. La palabra paz (*friede*) significa lo libre, *das Frye*, y *fry* significa: preservado de daño y amenaza; preservado de..., es decir, cuidado. *Freien* (liberar) significa propiamente cuidar. El cuidar, en sí mismo, no consiste únicamente en no hacerle nada a lo cuidado. El verdadero cuidar es algo positivo, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia; cuando, en correspondencia con la palabra, lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo. Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en lo *frye*, lo libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)”. Heidegger, Martin. *Construir, habitar, pensar*, 1994, p. 4. Disponible en: http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/heidegger/heidegger_construirhabitarpensar.htm [Fecha de entrada: abril, 2012]
- 13 Utilizo aquí el concepto de *ritornelo* en el sentido exacto en que lo definieron Deleuze y Guattari, solo le agrego un adjetivo que, en verdad, es un sustantivo: *crueldad*, también en el sentido exacto que dio a esta noción Artaud. Ver Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos, 2000, pp. 317-353; Artaud, Antonin. *El teatro y su doble*. Barcelona: EDHASA, 2001; Derrida, Jacques. “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”, 1989. Disponible en: <http://www.jacquesderrida.com.ar/>. Fecha de entrada: abril, 2012. También Deleuze, Gilles, Francis Bacon. *Lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros, 2002.

■ ■ ESCENA Y MEMORIA

“El teatro es un arte del espacio, que presionando sobre los cuatro puntos espaciales, logra tocar la vida”.

Antonin Artaud

Un día cualquier de un año cualquiera del siglo XXI. En la ciudad carcelaria de Tabladiello pasan algunos minutos de las dos de la tarde. En el módulo 4 del barrio terapéutico del penal, aprovechando la disposición que establece siesta obligatoria para los internos, tres personas disponen de una pequeña mesa y varias sillas al centro del patio. En las galerías que rodean el patio se pueden ver todavía algunos presos fumando y ropa tendida entre los vidrios rotos. Poco a poco el rigor de la metadona y los medicamentos psicotrópicos (ansiolíticos, antidepresivos y tranquilizantes) que los internos han ingerido por la mañana produce un raro efecto de quietud e induce la siesta de muchos que lentamente se dirigen a sus *chobolos* o celdas. Al fondo se ven las galerías de la última planta del módulo 5, un módulo duro, del barrio de la “cárcel real”. Hacia el otro lado se ven altas alambradas y cuatro cámaras de vigilancia dispuestas estratégicamente: corresponden a las llamadas “jaulas” del módulo de aislamiento, donde van los “internos violentos”, los que no se han sometido al rigor de esta peculiar comunidad humana. Más allá la vista se pierde en los verdes prados asturianos, bajo una luz inquietante, o mejor, extraña.



Foto 1: Antigua cárcel de Valparaíso

En cuestión de segundos el patio queda completamente desierto, los tres hombres conversan sobre algo que no se distingue, fuman, parecen animados. Sobre los pabellones, poco a poco, un ejército de gaviotas comienza a tomar posición hasta dominar completamente los techos. Cientos de ellas miran a los tres hombres, nerviosas, como tramando algo. Ellos detienen su charla, como inquietos,

casi con miedo. Miran los techos, se miran un rato largo, paralizados, luego Eleazar, el mayor de los tres hombres, de rostro anguloso y movimientos finos y precisos, ignora la platea y retoma la palabra:

“A lo mejor estabas paseando y mirabas para una celda y simplemente sonreías, te quitaban el patio, o sea automáticamente, porque siempre estaba el vigilante, el funcionario estaba totalmente al acecho de cualquier movimiento que hicieras, porque claro hay que entender que, de aquella, la gente lo máximo que se podía pasar era un porro o un libro, porque las celdas estaban como aquí en el economato, entonces, podías dárselo, ¿no? Y ellos en el momento que hacías así, mirabas para la ventana porque tenías a un amigo o un conocido, ¿no?, le sonreías, nada más que te veía que le sonreías, te hacía así con el dedo, una seña y te llamaba, ¿qué pasa?, decías; y el guardia: ¡Para arriba! y te quitaban el patio. Y te decían: ‘La próxima vez que hagas gestos o simplemente que le sonrías a alguien de los que están en las celdas de abajo, te quitamos el patio’. De hecho hubo como una revolución respecto de esas normas, ¿no? porque ya había días en que salíamos y venías directamente al compañero, te ponías en frente de él: ‘¿Qué pasa, cómo estás y tal, no?’, y le decías ‘Bueno, vale, hasta mañana’ porque sabías que te quitaban el patio. Pero preferías hacer eso que estar a escondidas. Al final acabamos todo el módulo sin tener patio, digamos que éramos un poco solidarios.

Estás hablando del año 1982, cuando inauguraron la prisión de Meco en Alcalá, lo cual fue parte no solamente de un programa de ampliación de las infraestructuras carcelarias a nivel del estado español, sino también un recurso para dispersar a la gente que había estado participando en los motines, en Carabanchel¹⁴ y otras prisiones.

Porque es verdad que a partir de la negativa al indulto de los presos sociales por parte del gobierno en 1976¹⁵, se da inicio a un ciclo de revueltas y motines que durará más o menos hasta mediados de los años ochenta, ¿cómo fue tu historia para llegar a Meco?

14 La prisión de Carabanchel (Madrid) fue levantada en 1944 por presos políticos de la Guerra Civil (1936-1939), bajo el régimen de trabajos forzados, y se constituyó en símbolo de la represión del régimen de Franco contra sus opositores políticos. Allí fueron ejecutados mediante el sistema de “Garrote vil” diversos militantes de izquierda y encerrados por miles los opositores al régimen. Durante los últimos años del franquismo y sobre todo durante los primeros años de la transición española, Carabanchel fue escenario de numerosos motines y protestas de los presos comunes, liderados por la COPEL (Coordinadora de presos en lucha), que reclamaban amnistías y la derogación de la Ley de “peligrosidad social” y “de bandidaje y terrorismo”. Estuvo en funcionamiento 55 años hasta su cierre en 1999. En 2008 el edificio fue demolido.

15 Hay que recordar aquí que el debate y promulgación de la Ley Orgánica General Penitenciaria (LOGP) de 1979 se realizó en un clima de una verdadera guerra contra las prisiones, comandada por los presos sociales organizados en la COPEL (Coordinadora de presos en lucha) y otras asociaciones que pedían una ruptura radical con la penalidad heredada del franquismo. En este contexto la LOGP impone y contrapone una razón de estado continuista y reformista, aún en contra de los principios doctrinales emitidos por el Senado en su Dictamen sobre la cuestión penal en mayo de 1978. “Las campañas por la amnistía a los presos políticos, derivaron, tras la salida de aquellos en libertad, en importantes reclamos de los presos sociales, quienes tomaron la bandera de la lucha contra la cárcel. El movimiento anti-carcelario pasó entonces a los presos sociales, dado que, con la amnistía a los políticos, aquellos se consideraron injustamente discriminados al “no recibir una segunda oportunidad”. Así nació a fines de 1976 la organización autodenominada como “Coordinadora de Presos en Lucha” (COPEL) y en la misma línea, inmediatamente, la “Asociación para el Estudio de los Problemas de los Presos” (AEPPE), la “Asociación de Familiares y Amigos de los Presos y Expresos” (AFAPE), etc. La amnistía total para los presos sociales solo fue apoyada por la Confederación

Alcalá Meco¹⁶ fue una prisión de máxima seguridad, se inauguró en noviembre... en diciembre de 1982. Yo recuerdo que para inaugurar esa prisión nos sacaron por "secuestro", que es el nombre que se llevaba: "conducción fantasma", pero por secuestro, ¿no?, llegaban a tu celda 4 o 5 funcionarios, te esposaban de atrás como te pillaran, si ibas en calzoncillos, en calzoncillos, con lo que llevaras puesto, te ponían una mordaza para que no chillaras y no se enterara el resto de los que se iban a llevar. Te sacaban del centro boca abajo, hasta que llegaban, te metían en el furgón y te llevaban para Meco. Cuando empezamos a conocer Meco, aquello era un infierno... Pfh... Nada más que llegaban a Meco, ya en cacheo había unas celdas americanas con unas cuarenta personas en cada celda... En Meco, el primer palizón no había quien te lo quitara, ¿no?: porrazos, te echaban espray también en los ojos porque la gente se defendía, claro, la gente se defendía en la medida de lo que podía. Pero ya cuando te decían que habías llegado a Meco, que Meco no era como Carabanchel, que ibas a pagar todo lo que habías hecho, las amenazas típicas, y bueno con la misma pues a los aislamientos.

En Meco había tres aislamientos: el módulo 1, el módulo 2 y el módulo 3, eran aislamientos pero funcionaban de diferente forma. Estaba el aislamiento 3, que salías 20 minutos a pasear nada más al día, no podías hablar ni por la ventana, ni por debajo de la puerta, no podían hablar con nadie ni siquiera por señas porque estaba castigado con un parte y con espray que te echaban en los ojos. Luego cuando estabas una temporada en el módulo 3 de aislamiento y habías llevado esa normas a raja tabla, pues a lo mejor a los tres meses te pasaban al módulo 2 donde ya te correspondían dos horas de patio, pero seguía un poco la normativa de que no podías hablar por las ventanas, a partir de las 9 y media de la noche no podías hablar ni siquiera por las celdas, no tenía que haber ningún ruido porque en el momento en que hubiera un ruido abrían la cancela y con una barra de hierro empezaban a golpear las puertas, dos o tres funcionarios que llevaban unas barras, así como palos de escoba, y de ahí a insultarnos: nos llamaban de todo desde asesinos, verdugos, criminales, etc. De hecho llegaron a poner en las puertas con tiza, en lugar de nuestro nombre, si uno estaba por atracar, le ponían atracador, si uno estaba por un homicidio le ponían asesino, por estafa, estafador, si uno estaba por robar le ponían ladrón... en lugar de tu nombre con apellido, que es lo que se solía poner en la puerta de la celda, pues te ponían el nombre como te calificaban ellos, por el tipo de delito por el que hubieras entrado, ¿no? Luego la comida nos la daban por una trampilla, te daban dos platos

Nacional de los Trabajadores (Sindicato anarcosindicalista) y la izquierda revolucionaria. Manifestaciones, encierros universitarios, proclamas, editoriales periodísticos, constitución de numerosos grupos solidarios con los reclamos de los presos, constituyen tan solo algunas muestras de las campañas a las que se alude. Asimismo, y en lo que creo marcó el punto de inflexión más agudo en el grado de articulación de las reivindicaciones de los reclusos, ha de mencionarse la presentación en el Senado del Proyecto de Ley de Indulto a Presos Sociales, elaborado por dos senadores que tradujeron las demandas de los presos en un texto articulado. Dicho proyecto (que preveía conmutaciones de penas, cuantiosas excarcelaciones, fondos económicos para asistir temporalmente a los liberados, etc.) fue mayoritariamente rechazado por toda la clase política que tenía por entonces representación en el Senado y, en consecuencia, mostró el posicionamiento de claro rechazo de los partidos políticos frente al problema y a las demandas centrales de los presos". Rivera Beiras, Iñaki. *La cárcel en el sistema penal*. Barcelona: Ed. M.J. Bosh, 1996, pp. 27, 28. Véase también Martí, O. "La COPEL: historia de una lucha silenciada". *El Viejo Topo* n.º 13. Barcelona, 1977, pp. 35-38.

¹⁶ Construida en 1981, según el modelo suizo de alta seguridad, la prisión de Alcalá Meco se halla en la comunidad autónoma de Madrid.

de estos de plástico, que coge un cazo normalito, claro, y lo tenías que meter por ahí y cuando a lo mejor era sopa o algo caliente, el plato se ablandaba y la mayoría de las veces te quedaba nada que comer, muy poquito, ¿no?, y todo muy racionado, muy racionado y se pasaba mucha hambre, ¿no?, se pasaba mucha, pero mucha hambre, pues no nos dejaban ni comunicar vis a vis, ni nos dejaban entrar paquetes de ningún tipo, en aquella época te podía meter tu familia un paquete de ropa, junto con un paquete de comida: embutidos, a lo mejor dulces, chocolates, magdalenas, todo eso, ¿no? A nosotros los que estábamos en aislamiento no nos dejaban entrar nada.

Describes muy bien lo que es el aislamiento, ¿has estado mucho tiempo en este régimen carcelario?

Sí, en Meco estuve 9 años, en el aislamiento de Meco estuve desde el 82 hasta el 91, que ya me sacaron de allí. Y bueno es que allí, en Meco, ha sido la época de cárcel que he vivido más dura... bueno, viví una en Ocaña en el 77 que fue también muy cruel, porque allí te pegaban diariamente, no hacía falta que hicieras nada, o sea, simplemente, todos los días hacían un repaso y ese día a lo mejor te tocaba a ti y otro le tocaba a un compañero tuyo y escuchabas lo gritos, escuchabas insultos, vivías en tensión, ¿no? Apenas podías dormir y cuando dormías, como yo digo, dormías con un ojo despierto porque cualquier ruido que escucharas pensabas que iban a ir a por ti a golpearte aunque no hubieras hecho nada. Pero, en Meco, sobre todo el tiempo que pasé allí fue muy cruel, ¿no?, porque fueron a machacar a la gente, iban a macharla, ¿no? o sea, yo en lo que estuve en Meco yo me corté, me autolesioné más de 50 veces solamente para salir de mi celda a que me cosiera o me curara la enfermera, para tener un contacto con una persona que no fuera un guardia, una persona... ese cariño que te podía dar: ¿qué te ha pasado? Claro, yo con eso ya me iba un poco con las pilas cargadas para seguir manteniendo el tipo. Allí en el tiempo que estuve pues hicimos algunos planes, de no salir de la celda, una de las veces nos tiramos 3 meses sin bajar, 90 días sin bajar al patio para nada, solamente íbamos a la ducha. Recuerdo que la ducha era como... a mí me recordaba los libros que había leído sobre los campos de concentración de los nazis, de cuando las duchas eran gas, pues era curioso porque las duchas de Meco salía igual que gas, el agua era tan fina, tan fina, tan fina, que era como polvo, ¿no?, era como polvo y apenas te mojaba y, luego, ardiendo. Lo regulaban de tal forma que el agua estaba ardiendo, no podías ducharte como es debido, por eso teníamos que ducharnos en el servicio, incluso en invierno con agua fría, nos echábamos los cubos y nos duchábamos en el servicio, porque teníamos tal paranoia con esa ducha, que es que era increíble, o sea, no podías ducharte, ¿sabes? Porque estaba ardiendo: ese polvo que salía así te quemaba, salías rojo como un cangrejo. ¡Joder! Era una tortura también, yo creo que estaba hecho a posta...

¿Cómo era en ese tiempo la prisión?

Yo por primera vez entré en 1976 y ya provenía de un reformatorio, estuve en un reformatorio del 72 al 75, era un reformatorio de jesuitas y educadores y allí lo que aprendí fue cómo robar mejor y cómo delinquir mejor, porque estaba allí toda la delincuencia de Madrid. Yo tenía 12 años pero había otros chavales que tenían 16, 17 hasta 20 años, iba por secciones, y luego en el 76 conocí el reformatorio de Carabanchel, donde todavía estaban los últimos condenados a muerte... respecto de cuando entré mis primeros años, pues la cárcel era bastante cruel, tanto por parte de los funcionarios como por los propios presos, porque allí tenías que demostrar, lo

típico de la subcultura carcelaria, que eras un hombre, ¿no?, incluso a veces estabas obligado a demostrarlo peleándote con los demás, intimidando a la gente, tenías que hacerte parte de esa bandilla del propio barrio.

Y ¿por qué motivos entraste en prisión?

Mi primera entrada fue por robar chalets allí en C., entré por dos robos a dos chalets. Lo que pasa es que dentro me busqué años... me tocó la época de los motines del 76 al 80, y bueno pues de aquella se abrían sumarios a los que habían participado en los motines, y a algunos nos metieron hasta 12 años más de condena.

¿En cuántos motines participaste?

En Carabanchel, en concreto, en 4 motines. Y luego pues a partir de los motines hubo un desmadre increíble, ya no lo controlaban los funcionarios, las galerías estaban rotas, había armas de fuego, la gente incluso se hacía armaduras para defenderse en las peleas que había a cuchillo, ¿no? Se hacían armaduras de madera o incluso algunos se las hacían de chapa, ja, sí de chapa, pero vamos las más típicas eran de los respaldos de las sillas, le hacías unos agujeros y con unas cuerdas y te lo ponías en el pecho y por atrás otra, ¿no?, y bueno esto permitía a veces que no te pudieran matar, a mucha gente les ha salvado la vida el llevar esa armadura. Y luego en aquellos años en los que la prisión no la controlaban los funcionarios, había unos 200 o 250 antidisturbios dentro de lo que es el centro de Carabanchel, pero no controlaban las galerías.

Sabemos por lecturas, testimonios y documentos que la prisión de Carabanchel fue una prisión muy represiva, pero en aquellos años el caos interno y el clima político externo parecen haber roto el gobierno de la cárcel, ¿cuál fue tu experiencia allí?

Sí, Carabanchel fue muy, muy represiva, los métodos que utilizaban eran métodos de aislamiento y métodos de tortura, tenían una sala, que era la sala de torturas, que era el despacho del jefe de servicios. La democracia entró en el 78 y eso se estuvo practicando incluso más allá del 80, ya que los motines seguían porque no habían dado todo lo que se estaba reivindicando a través de los motines, entonces se seguía reivindicando que hubiera un mejor trato, que hubiera un cambio en el ordenamiento penitenciario, del Código Penal, porque había gente que estaba cumpliendo hasta 12 años por robar un coche, había gente que estaba presa por el simple hecho de estar sentado en un banco, porque en aquel tiempo estaba la ley de vagos y maleantes. Y en esos años lo mismo que ocurrió en las calles, que fue a nivel general, la gente empezó a luchar por sus derechos, y en la prisión pues ocurrió lo mismo y la forma de hacerlo desde allí fue rompiendo las cárceles, rompiéndolas una y otra vez, porque las rompíamos y las volvían a construir. Pero claro se seguía destruyendo por el costo que significa el construirlas de nuevo, ¿no?, para boicotear a la administración. También se boicoteaba el tema de sanidad, se hacía a veces motines pero no en el sentido de romper, también se hacía a través de autolesiones: se autolesionaban 300 a la vez, entonces colapsabas enfermería, colapsabas el hospital penitenciario de Carabanchel que está a 30 metros de la prisión, y, claro, la gente se desangraba y tenían que sacarla los hospitales que había en la capital.

Luego, cuando terminó esa oleada de motines, aproximadamente en el año 80, pues empezaron otro tipo de protestas, siguiendo en la misma línea reivindicando, pero con otra forma, ¿no?, el tema de las huelgas de hambre, se ponía mucha gente, no entrar a los comedores, no limpiar

las galerías y todo esto. Luego hubo un año, en el 78 o 79 en que las comunicaciones no tenían cristales y, claro, fue un año de desmadre a nivel de los presos increíble, ¿no?, porque claro, entraba de todo, había gente incluso con cubos vendiendo whisky, había armas también, había mucha violencia dentro de la propia cárcel, y a últimos del año 79 pues lo que hicieron es que entraron, pues yo qué sé, quizá entraron 2000 antidisturbios, y ya sabes entraron tirando balas de goma también, botes de humo y con la porras y desarmaron todo, hubo mogollón de heridos, hubo algún muerto también y una vez que redujeron ese último motín a nivel de destrozarse la prisión, pues se llevaron a la gente de conducción a distintas prisiones, unos fuimos para Ocaña, otros para el Puerto de Santamaría ...otros para Huelva, Alcalá de Henares¹⁷. Luego cuando te trasladaban a otra prisión siempre te hacían el parte, el parte disciplinario por amotinamiento. Entonces, tenías que pagar primeramente 42 días de celdas donde te llevaran, después pasabas a llevar un régimen normal porque en aquella época no había regímenes como el primer grado, el artículo 10 no lo había todavía, pagabas las celdas, los 42 días y si tenías algún otro parte de 42 días pagabas uno y luego el otro. Luego cuando llegabas a la prisión a la que te llevaban te hacían el recibimiento, te bajaban de los furgones, te hacían un cordón los de antidisturbios, porque en esos años estaban los antidisturbios dentro de la propia cárcel, apoyando un poco al personal penitenciario, a los funcionarios. Entonces desde que bajabas del furgón en los recintos hasta que llegaban a tu celda te daban bien, puf, acababas... porque, claro, tenías que pasar por un cordón y te daban unas palizas tremendas. Eso de entrada, luego era diario, si a lo mejor había en un departamento de los que habíamos llegado 20, pues diariamente golpeaban a uno o a dos, depende. Luego el trato, el trato que te daban de desprecio, de tirarte a veces la comida, de hacer que te pusieras boca abajo o cara a la pared de pie, o salir con los brazos en cruz a por la comida, sin poder mirarlos a los ojos, ni siquiera podías ver a veces quién te estaba golpeando, porque si los mirabas lo más posible es que acabaras en el hospital como acabaron muchos, porque les reconocías, les veías la cara. Y así fue en ese régimen y esa lucha en contra del régimen, aproximadamente entre el 1982 a 1988-89.

Y luego ¿qué crees que ha pasado? ¿Ha ocurrido algo así como una humanización de las cárceles? ¿Por qué ha dejado de haber estas luchas?

Bueno, yo creo que ahora las cárceles están más abiertas la exterior, a raíz de que lo que ocurre en las prisiones empezó un poco a salir fuera de los muros, y, bueno, en cierta forma se han podido humanizar porque ya no te tratan a palos como antes, ni te prohíben hablar, algunas prohibiciones que eran muy humillantes digamos que ya no están, ¿no? Y luego, respecto de la otra pregunta, el porqué no hay luchas o resistencias, no hay que olvidar que más del 80% de los reclusos están por problemas de toxicomanía, luego de ese 80% tienes una gran mayoría que están unos medicados, otros con metadona, y no están, no piensan, no piensan más que en su propio problema, más que en tomarse la metadona, en tomarse la medicación y que pasen los días. Esto no quiere decir que incluso hoy hay en algunas prisiones en las que la línea de algunos compañeros, pues es seguir luchando, pero son una minoría. Yo pienso que esa resistencia que había antes, lo que la ha matado ha sido la droga, ha sido la droga, porque la mayoría de los internos que están ahora con metadona están chantajeados. Están chantajeados porque una persona que está con metadona, en el momento en que no se la den un día, no puede funcionar, no puede pensar porque el dolor físico que le puede producir la abstinencia y,

17 Diversas prisiones en el Estado español.

digamos, el bloqueo mental que tiene, digamos, en lo único que piensa es en la metadona, en la metadona, en la metadona, y de ahí no hay quién le saque, una persona que está anulada no puede tener resistencia ninguna, ¿no?, ni ve más allá del momento que está viviendo.

Me has contado que tú mismo cuando llegaste a esta prisión venías con medicación prescrita por un psiquiatra de la institución, ¿era esta una forma de controlarte?

Sí, claro, fue una medicación puesta para acallarme, ¿no?, yo venía de la prisión de Zuera¹⁸ y allí en Zuera hice primeramente unas denuncias en enfermería porque vi cómo dejaban morir a un compañero en una celda, denuncié al médico y al subdirector médico y denuncié también al subdirector de tratamiento por esa historia. Entonces, a raíz de esas denuncias eh, pues, lo que ocurre siempre: aquí la persona que molesta siempre en prisión es la que piensa y es la que escribe, la que de alguna forma trata de descubrir lo que hacen realmente aquí y de cómo funcionan realmente las prisiones, entonces, en el momento en que haces una denuncia, pues tienes que ir a juzgado, en el juzgado te la pueden tramitar o simplemente queda en que el juez se entera y no la lleva a cabo, ¿no?, en la mayoría de los casos la denuncia queda entre el que la hace y muchas veces no sale ni siquiera de la oficina. Yo estuve allí medicado precisamente por eso, dentro de lo que cabe, pues cuando veo, sobre todo lucho por mí, eso está claro, yo las denuncias que he hecho son por lo que me atañe a mí. Pero en el caso de Zuera fue porque, claro, vi cómo un compañero estaba en una celda en la que ni siquiera le abrían y estaba en sida terminal, cuando un sida terminal es un enfermo, debería de haber estado en un hospital o atendido por una enfermera o, en fin, lo que en esos casos debería de ser. Sin embargo, pffhh, no le hacía caso para nada porque el chaval, que se llamaba L, era maño (de Aragón), pues la verdad se había convertido en una persona molesta porque se hacía sus necesidades encima, no tenía una conversación para nada coherente, el chaval estaba dentro de su mundo de enfermedad y la cabeza se le había ido. Entonces, los medicamentos me los dieron para acallarme. Yo me sentía bastante anulado porque no era capaz de pensar con lucidez, ni siquiera de coordinar a veces las palabras, ¿no?, me veía muy mal y llegó un momento en que decidí que no quería tomarla y lo que hicieron fue hablar con el psiquiatra y me pusieron en sujeción mecánica...

¿Qué es exactamente esto?

Sujeción mecánica consiste en que pueden ponerte una camisa de fuerza, pueden ponerte unas correas que hay especiales para la sujeción que es pies, manos y cintura, o bien las esposas, te ponen las esposas en las muñecas, en los tobillos, estás en una cama abierta de piernas y de brazos. Y suele durar 24 horas hasta que, claro, mientras estás en sujeción mecánica, pues tienes 4 o 5, incluso hasta 10 visitas: diciéndote 'bueno ¿vas a tomártela? ¿Vas a tomarte la medicación? ¿Qué quieres estar así mejor? Nos ves que así estás peor y tal', tratan de que cedas y de quitarte la poca fuerza que tienes y, pues claro, a veces tienes que ceder porque no te queda otra, joder, dices, bueno, vale, así estoy jodido de verdad, tomándome la medicación estoy un poco así..., pero por lo menos puedo andar y puedo ver a gente, porque ese es un cuarto solo donde no puede verte nadie. Entonces, yo pienso que los medicamentos psiquiátricos a la mayoría se los dan para que no den guerra, no los utilizan como medicamentos para que les pueda compensar alguna patología que tengan, a la psiquiatría dentro de prisiones la utilizan para bloquear a la gente y para que dejen de dar guerra.

18 El Centro Penitenciario de Zuera (Zaragoza) es una de las macro cárceles del sistema carcelario español, y se encuentra en la Comunidad Autónoma de Aragón. Cuenta con 1100 celdas en las que "conviven" más de 2.000 pres@s.

A los que más molestaban, si no podían a lo mejor quitarlos de golpe porque tenían familia detrás, abogados, siempre había impedimentos para que esa persona desapareciera. Entonces ¿qué hacían? pues te aplicaban tortura psicológica, que es el aislamiento continuo, el prohibirte hasta el mear, salir al patio 20 minutos, no podías ni mirar, no podías ni sonreír, o sea, querían reducirte a la nada. Y a través de esa nada querían que se produjera en ti un vacío y que ese vacío te llevara al suicidio. Inducían a que tú llegaras a un límite en el que dijeras: se acabó, no soporto más, y acababan quitándose la vida muchos compañeros.

Según lo que nos contó Paolo, del régimen FIES¹⁹, un guardia no entra hasta que no le dan la orden de actuar, entonces ha habido casos de guardias que se han quedado en la oficina sabiendo que mientras tanto una persona se estaba ahorcando.

Si hay un quebrantamiento de las leyes humanas, un lugar donde estas no valen es en los regímenes cerrados, como el FIES. El tema de los departamentos FIES fue uno de los mayores inventos represores que hubo en España a nivel penitenciario durante los últimos años. Si podemos decir que hay una cárcel dentro de la cárcel, pues dentro de estas cárceles hay otras que son los departamentos FIES en donde no solo ocurre lo que comentabas, sino que la represión y el control, y la dominación del poder represor del Estado llegan a su máxima expresión, allí vulneran los DD.HH. totalmente. Y es indignante que la gente no lo conozca. La verdad es que yo me asombro de esta sociedad con los valores tan hipócritas que tiene, que defiende no sé qué, y no son capaces, y no quieren ver eso porque nadie lo quiere ver. Yo he estado muy poco tiempo en un departamento FIES, pero me asombró personas que llevaban años y años en esas circunstancias, hay que tener mucha resistencia²⁰. Una cosa que sí ves allí es que la gente tiene la necesidad de unirse, es que si no nos unimos entonces es peor. Es lo único que te queda: unirse al que está sufriendo contigo.

-
- 19 El FIES “Fichero de Internos de Especial Seguimiento” (21/96), estuvo formalmente vigente entre fines de los años 80 hasta el año 2009 cuando el Tribunal Supremo lo declaró ilegal (nulo de pleno derecho) por violar los derechos de los presos. No obstante, la Dirección General de Instituciones Penitenciarias dictó una nueva Instrucción, la 6/2006, que bajo la rúbrica “Protocolo de actuación en materia de seguridad”, reproduce literalmente la Instrucción 21/96. Esta última era de nuevo anticonstitucional, ya que omitía los derechos de los presos sin respetar lo establecido por la Constitución Española, el Reglamento Penitenciario ni la LOGP (Ley Orgánica 1/1979, de 26 de septiembre, General Penitenciaria). El pasado 15 de abril del 2011, el Ministerio del Interior, acatando la sentencia del Alto Tribunal, modificó algunos apartados del Reglamento Penitenciario y, con el Real Decreto 419/2011, legalizó de nuevo el F.I.E.S. y finalmente la Instrucción 12/2011 de la Secretaría General de II.PP (de fecha 29 de julio de 2011) lo actualizó en el tema “*Internos de especial seguimiento medida de seguridad*”. Para un relato descarnado de este duro régimen penitenciario, ver Xosé Tarrío González. *Huye, hombre, huye. Diario de un preso FIES*. Madrid: Editorial Virus, 1998. También revista *Panóptico*: “F.I.E.S. y Regímenes de Aislamiento”, n.º 2, Madrid: Editorial Virus, 1996.
- 20 Existe gran variedad de testimonios sobre lo que significa el aislamiento celular, pero uno que describe con precisión el efecto de este régimen carcelario es aquel de Ulrike Mienhof, militante de R.A.F. (Rote Armee Fraktion), desde el *Toter Trakt* (ángulo muerto) de la prisión de Osendorf, Köln en 1973: “La sensación: que a uno le explota la cabeza, la sensación de que la tapa del cráneo podría estallar, saltar. La sensación: que la médula espinal está inyectada en el cerebro... la sensación que la celda se mueve; uno despierta, abre los ojos: la celda se mueve en la tarde cuando entra el sol; de repente se para, pero uno no puede parar esa sensación de movimiento... sañuda agresividad para la que no hay vía de escape. Lúcida conciencia... fracaso total de comunicarlo”. Ulrike Mienhof. *Brief aus dem Toten Trakt, Ausgewählte Dokumente der Zeitgeschichte: Bundesrepublik Deutschland (BRD) - Rote Armee Fraktion (RAF), GNN Verlagsgesellschaft Politische Berichte*. 1. Auflage Köln Oktober, 1987, p. 41. Traducción de Eva Völpel.

Hay una desproporción de la que hemos hablado a propósito de las autolesiones, cuando os habéis mutilado o dañado el cuerpo, y no solo hay una desproporción entre el delito y el castigo que se aplica, sino que hay un vacío, un intervalo, que es precisamente donde el poder actúa sin medida. Y son estos intervalos los que hacen de la prisión un lugar de observación clave de la sociedad.

Es que también, ¿por qué tienes que arriesgar tu vida por un derecho que es tuyo? porque tampoco se pide que a uno le echen en libertad y dejar de cumplir lo que un juez te ha condenado, vale, puede ser desproporcionada la condena porque a lo mejor no se ajusta al delito... por sobre todo es la forma de pagarlo, el porqué esa severidad, el porqué tienen que quitarte derechos naturales, porque no solo te quitan los derechos que tienes fuera como un individuo más de la sociedad, no, sino que te quitan derechos naturales cuando estás en una prisión. Porque te los quitan, te los coartan completamente, no puedes desarrollarlos, porque la propia situación de la prisión te los limita, no puedes.

Te arruinas, como dices tú, cuando defiendes tus derechos.

Así es, lo que mí me ha hecho pagar tantos años de cárcel ha sido por eso: por el tema de las autolesiones, el quemar celdas, he quemado celdas en las cuales he estado a punto muchas veces de asfixiarme y de quemarme. Y, claro, todo eso se ha ido sumando, que si 18 meses de aquí, que si 18 meses de allá, sumarios por insultar a un funcionario, en el cual después decía que le habías agredido y cosas así... O sea, yo me junté de pronto con 36 años de cárcel, tenía más años de la cárcel que de afuera. Porque de afuera yo entré en principio por 4 chalets que me había hecho en una zona de C, y me había llevado ropa, comida, o, sea, cuatro gilipollices... Lo que pasa también es que me tocó entrar al *Talego*²¹ en esa época jodida, pero te digo una cosa, en muchos aspectos se puede actualizar porque no ha cambiado nada, lo de atrás yo lo veo tan presente ahora, o sea, no que hagas un traslado o una retrospectiva en el tiempo y que te cuesta hacerlo porque puedas decir: ¡joder, es que lo que vivo hoy con lo que pasó hace 20 años no tiene nada que ver!, NO. Yo no opino así, yo opino que lo que pasé hace 20, 25 o 30 años que entré por primera vez..., sigue pasando, a otros compañeros, en forma clonada

Ayer, en tu celda, vi que estaba poblada de fotos, ¿qué significan para ti?

Yo cuando entré en 1976, en la celda no podías pegar nada porque era un parte de 14 días de aislamiento, de aislamiento en celdas bajas, lo que significaba que no podías fumar, no podías hablar, eran 14 días en un silencio absoluto y con el riesgo de que te golpearan, que habitualmente lo hacían, entonces ¿qué ocurre? yo más que el castigo de la condena, evidentemente es una realidad: cometes un delito tienes que pagar una condena porque así está tipificado en la ley que tenemos en nuestro país, y eso es inevitable, yo eso no lo puedo mover, puedo estar de acuerdo o no con la prisión, puedo estar de acuerdo o no con la condena, pero la condena esta allí y la tengo que cumplir. Lo que más me llamó la atención es lo que te imponían hacer, ¿no? Es decir, tienes una celda pero no puedes tocar nada de ella, ni puedes pegar una fotografía, ni un póster, era la celda pelada, tú y tu recuerdo, ¿no? Y a mí eso me dolía más que la propia condena, me dolía muchísimo más, entonces a partir del año 77 y 78, cuando de alguna forma el preso de esos años empieza a rebelarse contra todas esas imposiciones carcelarias, empezamos a poner las celdas de pósteres, de fotografías, de objetos prohibidos. Porque, claro, fueron 2 años, o al menos 18 meses en los que en la cárcel no había ningún orden,

21 “Prisión” en argot carcelario.

De pronto la conversación de los tres personajes comienza a verse interrumpida por un rumor creciente, se siente, cada vez con mayor fuerza, el grito de la gaviotas. Parece como si la escena se desarrollara en alguno de los muchos pueblos de pescadores que hay en la costa asturiana, pero el océano está lejos. La particular galería de este teatro se halla en estado de excitación, sus gritos se hacen espesos y confusos como si protestaran contra alguna injusticia. Mientras tanto, el otro hombre, Buenaventura, vestido con un chaleco rojo se levanta para espantar a los pájaros, pero sin éxito, luego vuelve a sentarse y enciende un cigarro.

Buenaventura: A ver, la cárcel, a quién beneficia ¿beneficia a la sociedad? No. ¿Beneficia al individuo? Tampoco, ¿beneficia al propio estado? Tampoco, ¿beneficia a las familias? Tampoco, ¿a quién beneficia? A nadie... bueno, vale, cierto que nosotros hemos tenido un comportamiento poco social, antisocial, y cometemos delitos y todo eso, pero yo creo, ostia, para corregir esos comportamientos habrá que buscar una alternativa a la cárcel, una alternativa reeducativa, una alternativa mirando los motivos que a una persona le han llevado a cometer delitos, intentando rectificar esos comportamientos. Yo creo que la solución es que hay que buscar alternativas a la cárcel, hay que buscarlas, y ese es un trabajo de todos, es un trabajo tanto nuestro, de los presos como de la gente de calle.

Eleazar: Sí, pero si uno le pregunta a cualquier ciudadano de la sociedad, que está haciendo una vida normal y corriente, que no tiene problemas con la justicia, a que una persona que ha cometido un delito, a que le lleven a limpiar cunetas, o a un geriátrico a cuidar a ese abuelito que está solo, que simplemente que le hagas compañía, que le saques a dar un paseo. Plantéalo esto a la sociedad, porque en la sociedad, a excepción de nuestros familiares que nos quieren y saben la situación que estamos viviendo, el resto: tenemos lo que la sociedad demanda. O sea habría que mover muchísimas cosas para que esas alternativas fuesen reales...

Buenaventura: Sí, pero es una sociedad engañada, tú date cuenta que el 99% de los presos españoles, somos hijos de obreros, gente pobre, gente sin medios y tal, y lo curioso es que los mismos obreros y la gente de la calle está en contra nuestra, porque los medios de comunicación y toda la influencia del Estado y del gobierno influyen en la sociedad para que tengan una visión negativa, fea de nosotros.

Eleazar: Sí, pero eso, mira Buenaventura, la situación es quizá más real y la sociedad no está tan engañada como antes, porque lo están viviendo con el vecino, en el barrio en que se mueven, como tienen hasta miedo de salir a veces con piezas de oro, o su bolsa para la compra. Porque hoy día el problema de la droga, de las personas que están dentro de la droga, no miran ya a quién se lo quitan o a quien hacen daño. Los delitos que hay ahora, bueno, vale, son menores, quizá no es como antes que no existía la droga y la gente lo que quería era vivir mejor, y por eso delinquía, ¿no?, pero hoy lo que tenemos son enfermos. Por supuesto que la cárcel no va a arreglar al enfermo, pienso, como tú, que es una cuestión educativa, es una cuestión de prevención, o sea, gastar más dinero en prevención en lugar de levantar tantos muros, poner tantas alambradas y tanto castigo, educar más a la gente porque creo que la raíz de todo, incluso el problema de la droga viene desde la educación. Porque la gente, por regla general, cuando se les educa desde pequeños y tiene las mismas ventajas que el resto de la gente, pues no suelen entrar en la droga, ni en la delincuencia ni en ese tipo de cosas. Pero, claro, es que

en la sociedad no todos tenemos la misma oportunidad, tú no tuviste la misma oportunidad que muchos de tu generación, yo no tuve la oportunidad, yo no he ido ni a la escuela ni tan siquiera, yo no sé lo que es estar enfrente de un maestro, yo tuve que aprender a escribir en la cárcel, en la cárcel he cogido la enfermedades que he pasado, como bien sabes, pillé el VIH, he pillado otras enfermedades como la tuberculosis por las comidas y por la limpieza dentro de las prisiones, que siempre han estado muy sucias, no se han preocupado. El tema de fondo yo creo que es la educación y también la prevención, porque, claro, gastan muchos millones, la administración, en poner rejas, en seguridad y se olvidan que no somos expedientes nada más, que somos personas que realmente queremos vivir fuera, pero para eso necesitamos que nos den los medios. Porque tú sales de la cárcel, resulta que sales de la cárcel después de por ejemplo el tiempo que llevas, Buenaventura, como yo salí después de 17 años que me había tirado dentro de la prisión, claro, salgo me encuentro con el cielo, me encuentro con la tierra y con todo el mundo que te mira así, que nadie confía en ti y los que te conocen lo que hacen es juzgarte y te cierran las puertas, pues qué te queda hacer: o bien te pones en la puerta de una iglesia a pedir, o bien coges una pistola y te pones a atracar, porque después de todo tienes que vivir. Entonces, el tema de la alternativa a la cárcel puffff, bueno, pues, un principio sería el que las personas que tienen problemas con las drogas que son... el índice de delitos está en los toxicómanos, en lugar de que les metan en prisiones, que les metan en centros, las cárceles no estarían tan hacinadas, no habría 70.000 presos como hay hoy día en España. En las prisiones, y luego igual, y dentro de prisiones, volvemos a lo mismo: esta sería la sociedad, por poner un ejemplo, y los aislamientos ahí están los que delinquen dentro de esta pequeña sociedad, que también es un reflejo de la sociedad que hay fuera, y te van quitando libertades, y yo no creo que sea una cuestión de que te vayan quitando libertades, sino que nos vayan enseñando a cómo utilizar las libertades que tenemos, porque a veces, sinceramente, desde mí yo no he sabido utilizar la libertad que tengo por naturaleza, no la he sabido utilizar porque no tuve educación ninguna. También pasé mucha hambre, yo empecé a robar para comer, porque es como yo empecé a robar, y claro, si no se corrige, digamos, ese defecto que ya tienes de delinquir pues, ¿qué ocurre? Que acabas como acabas: entré con 16, tengo 46, han pasado 30 años y aquí estoy. Y la pregunta que yo hago a la institución penitenciaria, con su sistema penitenciario, con su ordenamiento y con todo lo que dice incluso el artículo 25 de la Constitución: que la finalidad de la cárcel será recuperar a los internos para devolverlos a donde viene que es la sociedad; yo digo bien, ¿a ver qué es lo que hacen? Si llevo 30 años dentro de prisiones, algo está fallando, porque sí, yo puedo fallar en el tema educativo, pero, claro, si después de 30 años un sistema penitenciario no ha sido capaz de devolverte a la sociedad, lo que está claro es que el planteamiento que tienen de lo que es la prisión como alternativa, ha fallado... Buenaventura: Sí, ha fallado...

(Material de archivo, fragmentos, 2007)

■ ■ CRUELDAD

Durante el tiempo que duró la conversación Eleazar habló de experiencias que emergían al centro de la historia reciente del sistema penitenciario español. La represión y el exterminio en Meco, los lugares de experimentación humana como el "Laboratorio" de Carabanchel, los motines y protestas de los años ochenta, las reformas y amnistías (para los presos políticos); la complacencia deliberada

de la institución ante la entrada de la heroína y otras drogas a las cárceles y con ello la ocurrencia de verdaderos ciclos de epidemias de enfermedades virales (VIH, hepatitis), las disputas y enfrentamientos entre presos políticos y sociales, el cambio de perfil del sujeto-presos, la aparición de los programas terapéuticos como alternativa de transformación del medio penitenciario, etc. Todo ello parecía confundirse en un magma espacio temporal continuo como si fuese un efecto de la imaginación, todo aparecía en su virtualidad y, sin embargo, con una contundencia inapelable. Una "virtualidad" que, inscrita en los hechos narrados, reclama una atención al pensamiento más allá de cualquier actualidad o presente. Desde esta perspectiva, sería ciertamente un error pretender generalizar los hechos y situaciones descritos por Eleazar a la realidad de todo el sistema carcelario español. Pero el error no radicaría tanto en la impertinencia de aplicar la relación particular / general como una diferencia de distribución en el espacio carcelario (esto ocurre allá en los módulos conflictivos, pero no acá en el módulo terapéutico), como tampoco de grados de ocurrencia o intensidad en el tiempo (antes esto ocurría más y ahora menos), sino que el error sería intentar llevar a un plano general aquello que es insustituible, no intercambiable, no semejante. Al analizar las relaciones de poder de los dispositivos carcelarios, debemos estar siempre atentos a ese "sujeto" a la vez virtual²² y contundente, en cuya experiencia habita una diferencia no solo respecto de los que estamos "en libertad", sino que esta experiencia posee otra duración, y solo se expresa diferenciándose, repitiéndose en un sujeto o en otro, volviendo a empezar, como diferencia consigo misma.

Por ello, también, el relato de Eleazar es un relato "contra la ley", porque expresa una "singularidad eterna" que no es cambiante ni equivalente, una singularidad que se repite y que se niega a cambiar al precio de la necesaria y permanente constancia de la ley. De esta manera, las experiencias que vemos emerger en estas narraciones vuelven a comenzar, sobre ellas mismas, se reiteran, y esta posibilidad surge del hecho de que las evoca un pensamiento que no está coaccionado por la ley porque se opone a todas las mediaciones, equivalencias, sustituciones y cambios que supone la ley²³. En esta repetición se pone siempre en primer plano un "yo que piensa y que habla", que nos abre al acontecimiento en que la "verdad" es dicha. Un acontecimiento que tiene que ver, como bien señala Foucault en sus estudios sobre la *Parrhesía*, con una "actividad del habla", es decir, con una escena en la que quien habla expresa una diferencia entre él y quien escucha y en la que está involucrado el estatus, la posición y el poder. El *parresíastés* es quien a través de su habla impugna la diferencia social, quien se enfrenta con "valor" al tirano y, por lo tanto, se arriesga a un peligro que, en el extremo, es de muerte. Y el efecto —político— decisivo de la *parrhesía* es que no produce un efecto codificado, sino que la "irrupción del discurso verdadero" abre la situación hacia efectos indeterminados y desconocidos.²⁴ Así, por sobre los dispositivos de control institucional y de censura, lo *forcluído*²⁵ retorna inevitablemente cada vez que un preso se resiste a ser determinado por los actos que intentan "encauzarlo" y cuando

22 Dice Deleuze, siguiendo a Bergson: "Lo virtual no se opone a lo real. Lo que se opone a lo real es lo posible. Lo virtual se opone a lo actual y, en este sentido, posee una realidad plena". Deleuze, Gilles. *La isla desierta y otros textos*. Pre-textos: Valencia, 2005, p. 135.

23 Remito aquí al brillante escrito de Deleuze, G. "Repetición y diferencia" en Foucault, Michel y Deleuze, Gilles. *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama, 1995 pp. 49-105.

24 Foucault, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2004.

25 *Forclusión* es el término psicoanalítico que designa aquello que está en secreto, que no puede volver porque está excluido y disociado. Pero no únicamente, es también aquello contra lo que la interioridad se conjura para poder identificarse consigo misma: lo sacrificado, el chivo emisario, aquello que es necesario atrapar, apartar, abatir.

toma la palabra para explicar lo inservible y perversa que es la cárcel como medio de “rehabilitación”. Entonces todo tiembla. El análisis se vuelve política.

El relato nos conduce al espacio concreto de la prisión, allí donde las reglas no reclaman ningún orden ideológico, sino que son parte de una estrategia en acto. Sin embargo, esos detalles concretos son el anverso (obscuro e imposible) de la ley, aquello que la ley reclama en silencio porque gracias a ello se mantiene. Estas prácticas insidiosas que, conviene recordarlo, están plenamente activas en las dinámicas cotidianas de las cárceles españolas, ponen siempre en juego una economía de lo obscuro porque se realizan de modo perverso y en secreto, a la sombra de la ley, la moral y los reglamentos. La narración describe con claridad los diferentes estratos que están participando en la gestión política de la prisión, en su economía de gobierno: un orden legal lejano y prácticamente inexistente más allá del momento de la condena, un orden administrativo al que se recurre unilateralmente para sumar “partes” u otro tipo de sanciones tipificadas, procedimientos disciplinarios ejercidos con dureza y despojados de cualquier consideración moralizante, un saber médico-científico al servicio del control. Vigilancia continua hasta del menor gesto, humillaciones arbitrarias y sistemáticas, privaciones físicas de luz y de espacio, de contactos con otras personas, de comida; violencia física, represión, chantajes de diverso tipo, medicaciones aniquilantes, estigmatización, etc. Todo un conjunto de situaciones que parecen confirmar la idea, generalizada y falsa, de que la cárcel está plagada de arcaísmos; que en su interior ocurren cosas que afuera no pasan y que serían intolerables, es decir, se traza una desincronía (denunciada además como vicio moral) entre la sociedad y sus cárceles. Más de alguien podría, de hecho, argumentar que situaciones como estas corresponden a un tipo de prisión ya superado, porque en los años ochenta el sistema carcelario español era aún heredero del franquismo (1939-1975) y que desde entonces, la situación de las cárceles ha mejorado conforme se ha ido consolidando y expandiendo el sistema democrático. Pero basta acercarse hoy, en 2012, a cualquiera de las 67 prisiones que compone el archipiélago carcelario español para comprobar que esos mecanismos capilares, insidiosamente microscópicos, siguen siendo no solo vigentes, sino dominantes.²⁶

Vemos aquí una escenificación de gestos y miradas, de cuerpos en lucha, que se afectan y expresan. Se trata, en lo esencial, de un juego óptico que coacciona por efecto de un régimen de visibilidad general sobre la conducta, es un ejercicio del poder por “transparencia” que somete por efecto de “legibilidad”²⁷. La relación de poder se inscribe en el sí mismo de la dialéctica vigilante-vigilado y actúa como punto de subjetivación sobre el “alma” del preso, por ello supone también la abolición —premeditada— del cuerpo como punto de coordenadas multívocas. Solo un régimen de control

26 Este tipo de prisión toma como medio de acción a la masa de presos, no intenta colonizarlos, crear nichos subjetivos en ellos, sino producir un efecto de conjunto a través de procedimientos de visualización, análisis, separación, diferenciación e individuación, en una palabra produce formas de objetivación y sujeción (sujeto a). Su procedimiento específico es el de actuar, producir efectos, organizar, clasificar, distribuir la multiplicidad de cuerpos-presos. La prisión disciplinar recodifica escindiendo (bueno-malo, normal-patológico, amigo-enemigo, colaborador-rebelde, etc.) el carácter múltiple de la población reclusa y descompone esta multiplicidad en “singularidades necesarias y suficientes”. Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 2003, p. 175. Su primer paso, lo que podemos llamar su relación (de acumulación) primitiva, es transformar al preso en un individuo abstracto, al tiempo que lo integra en la relación específica de la función disciplinar-panóptica: ser vigilado y ser examinado, más específicamente ser objeto de un procedimiento demostrativo, nunca sujeto de una relación.

27 Ver Foucault, Michel. “El ojo del poder” en Bentham, Jeremías. *El Panóptico*. Madrid: Ed. La Piqueta, 1989; también Foucault, Michel. *Vigilar y castigar...*, pp. 199-230.

abstracto que actúe sobre el “alma” del sujeto asegura la plena soberanía de los significantes: “El alma prisión del cuerpo”. Aquí la frase de Foucault es insuperable: el funcionamiento de la prisión disciplinar es en “*aparición tanto menos corporal, cuanto que es más sabiamente física*”²⁸. El poder disciplinario se vale de los cuerpos, de su física, y de los individuos, las subjetividades, para producir un efecto que trasciende más allá de ellos; se forma de abajo hacia arriba y se ejerce transversalmente, constituye un sistema de relaciones que no se localiza ni en una persona, grupo o institución, sino que los atraviesa completamente: funciona como una máquina anónima en la que el poder se transfiere y se distribuye.

Como hemos afirmado, en prisión, el espacio político se corresponde con un espacio que está debajo de los órdenes legales y en él despliega sus estrategias, jugando y distribuyendo, valorando y reprimiendo las conductas que, arbitrariamente, considera desviadas o amenazantes. En la narración, los detalles precisos del castigo carcelario se desenvuelven en un terreno infrapenal, porque se desarrollan al interior del orden legal, pero independiente de él y a veces en su contra. Son pequeñas prácticas, detalles sistemáticos, que se imponen y colonizan la experiencia, que acaban por devenir hegemónicos en la gramática de la conducta al interior del espacio carcelario, de sus agencias y codificaciones. En las escenas de la prisión podemos observar —y analizar— las *relaciones microfísicas* a través de las cuales se ejerce el poder y cómo ellas implican racionalidades específicas, tácticas y estrategias, rituales y saberes. Estas escenas de batallas, resistencias, de pequeñas derrotas y de victorias transitorias nos alejan del análisis institucional pues nos sumergen, precisamente, en un espacio que no es regular, estable, sino desequilibrado y variante. Nos lanzan hacia lo alterado, lo alterno, lo instantáneo, lo local, hacia la situación tal *como* se presenta al momento del combate. El relato nos inyecta en el curso de relaciones concretas de poder entre guardias y presos, en su juego material desde donde emergen las subjetividades, nos habla de cómo se crean, en la praxis, debajo de las distinciones normativas, como su otredad, pero sin cuya existencia estas mismas no podrían existir: el cuerdo constituido por la locura, el normal por lo patológico, el legal por la delincuencia. Pero más allá de esta dialéctica la escena nos arroja hacia la irreductible potencialidad de lo otro, hacia su propia voluntad de potencia, su propio juego de verdad, como diría Artaud: su propia *crueledad*.²⁹

Detalles ínfimos, pequeñas acciones, gestos en apariencia insignificantes, pero que significan castigos directos y crueles. Toda una galería de ejemplificaciones que especifican y actualizan esa famosa frase de *Surveillier et punir*: “La disciplina es una anatomía política del detalle”³⁰. Una anatomía y una “microfísica del poder” que permiten el control al detalle de la conducta y el cuerpo de los presos, que sujetan sus fuerzas y atraen su atención, que intentan someterlos en una “relación de docilidad-utilidad”. La individualización es la contraparte de la vigilancia, sin ella todo el sistema disciplinar

28 Foucault, Michel. *Vigilar y castigar...*, p. 182.

29 La escena muestra aquello que Antonin Artaud llamó el “Teatro de la Crueldad”, por ejemplo, en sus cartas sobre la crueldad de 1932, dice: “Desde el punto de vista del espíritu crueldad significa rigor, aplicación y decisión implacable, determinación irreversible, absoluta... En el ejercicio de la crueldad hay una especie de determinismo superior, a la que el mismo verdugo suplicador se somete llegado el momento” (primera carta sobre la crueldad). Artaud, Antonin. *El teatro y su doble*, pp. 115-116. Y en la segunda carta agrega: “Empleo la palabra crueldad en el sentido de apetito de vida, de rigor cósmico, de necesidad implacable...de ineluctable necesidad fuera de la cual no puede continuar la vida”, Artaud, Antonin. *El teatro y su doble*. Barcelona: EDHASA, p. 117. Ver también, Derrida, J. “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”..., 1989.

30 Foucault, Michel. *Vigilar y castigar...*, p. 143.

entraría en crisis. Pero se trata de una forma de individualización “descendente”, pues supone la entrada en circulación de relaciones de poder anónimas, automáticas, funcionales que implican no tanto la individualización del poderoso, sino la puesta en juego cotidiana de la relación sojuzgador/sojuzgado. El espacio escénico de la prisión está definido por un *juego dramático* en el que la *mirada* y lo que es *mirado* se constituyen mutuamente. Pero este espacio no es un espacio geométrico, sino un espacio donde se inscriben e irrumpen relaciones de fuerza. Lo que encontramos no es, entonces, la escenificación de un logos o de un inconsciente, sino la de una guerra.

La escena de Eleazar y sus compañeros en la prisión de Alcalá Meco se desenvuelve y emerge en la memoria a partir de una relación de fuerzas, incluso podemos sugerir que toda su significación biográfica y política está regida por esa lucha. ¿Cuál? De un modo muy explícito, la lucha entre el ojo del poder y la “insurrección” de los presos contra esa mirada; de un modo cruelmente biopolítico, la resistencia subjetiva y práctica de los presos ante el proyecto genético que supone un “ser” cuyo principal atributo es el haber normalizado la humillación y el sojuzgamiento. De forma simultánea esta memoria reclama su derecho a pensar, simultáneo al derecho a recordar, a hablar de una verdad que se reclama fuera del tiempo vacío y homogéneo de la verdad carcelaria, sino en un tiempo justo, un tiempo ahora (*jetzt Zeit*) donde todo, acciones, palabras, pieles marcadas, heridas, órganos, deseos, miradas, se dirigen como flechas hacia el presente de la cárcel, para perforarlo y mostrarlo en sus faltas, es decir, en aquello que él mismo hubo de ocultar para constituirse en lo que es³¹. Volver a sentir en los relatos los tonos, los gestos, las concatenaciones y liberaciones en que las historias duran, es decir, se diferencian en un tiempo que les es propio: el de su memoria. En este tiempo justo la memoria en los relatos de los presos es literalmente fuerte, y esta fuerza la realiza no como una representación sino como un ser: *el recuerdo es*. Son recuerdos que no contienen “nada” del pasado porque para que exista recuerdo debe haber una diferencia con el pasado, de modo que todo recuerdo es un *recuerdo del presente*, por otra parte, también, el recuerdo *introduce una diferencia* en el presente que proviene de la *duración* del pasado como enseñó Bergson, o de su condición de *pendiente* como protesta Benjamin³². Solo alguien que ejercita la memoria puede desprenderse del pasado, no ser repetición, realizarse en algo nuevo, pero también por este mismo ejercicio quien recuerda olvida porque repite³³.

31 La cualidad que permite la *escenificación* es que, a pesar de la naturaleza irrepresentable de lo que acontece en prisión, la escena logra articular un sentido y un movimiento sobre *puntos o lugares* (un espacio) en el que los tiempos se intersectan: “Un acontecimiento no es un segmento de tiempo, es, en el fondo, el punto de intersección entre dos duraciones, dos velocidades, dos evoluciones, dos líneas de la historia”. Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós Básica, 1999, pp. 159). La escena refiere primariamente al tiempo, sin embargo su “regla de aparición” es espacial. Espacio intensivo en el que las líneas de historia, diferentes magnitudes y racionalidades se articulan acontecimientos y repeticiones con un efecto des-fundamentador, crítico, puesto que se opone al concepto. Son lugares y momentos en que se produce una reapropiación del saber o de la memoria como resistencia al poder.

32 Vuelva aquí la idea benjaminiana de la memoria como cuestión pendiente del pasado. Y lo que está pendiente es justamente la justicia; la justicia que reclaman las verdades de los vencidos, las historias que no llegaron a ser, pero que señalaban un rumbo diferente de la *miseria* (ruina) actual. La verdad latente de los vencidos revela el estado de excepción permanente en que vivimos. Véase Oyarzún, Pablo. *La dialéctica en suspenso...*, 1995. También Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de Incendio*. Buenos Aires: FCE, 2005.

33 Véase Deleuze, G. “La concepción de la diferencia en Bergson” en Deleuze, Gilles. *La isla desierta*. Valencia: Pre-textos, 2005.

En este contexto, las formas de resistencia que aparecen en estos relatos, en la física de las miradas o el substrato "cruelmente" corporal, implican un proceso de subjetivación estratégico en el centro de la experiencia disciplinaria. Son en este sentido acciones de una lucha metafísica³⁴, contra el espectro de la vigilancia, que a través de la simbolización intenta habitar la subjetividad de aquellos que vigila. Podría pensarse, desde una perspectiva superficial, que se trata de resistencias simbólicas y virtuales (ya que se establecen contra la presencia de la vigilancia en la propia conciencia, como presencia incorpórea), pero no hay que olvidar nunca que estas prácticas están concretamente especificadas y que en ellas se "arriesga la vida". Dentro de la cárcel, la lucha de miradas lleva inscrita la posibilidad de la muerte. En efecto, mostrar la cara, hablar abiertamente, no ceder, destruir tu propia morada, sacrificarse por el colectivo profundizando el egoísmo, son expresiones que remiten a una tipo de resistencia que no implica, principalmente, una éxodo, una negatividad frente a la represión, sino que una apropiación, recodificación, una contestación, en una palabra: una *afirmación*. Ellas sostienen su propia verdad frente a la verdad carcelaria. Así, la lucha por las miradas y los gestos expresa de modo teatral, es decir, inmediato, un hecho de importancia superlativa: es la vida la que intenta ser capturada, cercada permanentemente por umbrales movedizos: entre los espacios de la ley, sus excepciones y sus anversos. Del mismo modo que esas afirmaciones son acciones biopolíticas, porque enseñan que, al interior de la prisión, el umbral de la vida y la muerte es movedizo y disputado.

Este teatro carcelario no se unifica, sino que se imita, se multiplica en innumerables escenas que se desconocen mutuamente, pero que sin embargo se hacen gestos, señales: "estábamos unidos, aunque no juntos" dice Eleazar, así si interrogamos los relatos ¿pero cómo?, ¿a quién?, ¿dónde?, la respuesta nos lanzaría probablemente a un escenario fragmentado, especificado aquí y allá, pero siempre, virtualmente, más allá de todo ejemplo empírico. La escenificación de la lucha rompe la infinita cadena de sustituciones y de mediaciones que implica la noción de dominante de representación, porque es la manifestación de la fuerza y de la vida: Por ello, el espacio-tiempo de la escena carcelaria es intensivo, es decir, implica una profundidad de la experiencia, que es anterior a cualquier significación, cualidad o extensión. La escena excava una diferencia mortal entre las representaciones y la *crueledad* (la vida), y este agujero señala el origen de un teatro nunca representado. El teatro, dice Artaud, es como la peste, no solo por su poder de afectar a importantes comunidades y trastornarlas en sentido análogo; sino en particular porque en el teatro, como en la peste, hay "algo a la vez victorioso y vengativo", algo como una inmensa liquidación. El teatro "restituye todos los conflictos que duermen en nosotros, con todos su poderes", y re-construye esos poderes como acciones, símbolos y *gestos extremos*. En el teatro de la crueldad somos lanzados unos contra otros en una batalla imposible, pues "solo puede haber teatro a partir del momento en que se inicia lo imposible", es decir cuando las imágenes y cuerpos esclavizados (por la razón o la palabra) estallan para mostrar, cual magma de fuerzas, toda la oscuridad de su potencia³⁵.

La escena de la prisión no configura un teatro de lo inconsciente, no es didáctica ni psicoanalítica, sino que pertenece a un teatro de la conciencia aplicada. En él la conciencia nace, como diría Artaud, de un

34 "Metafísica: discurso acerca de la materialidad de los incorporeales, de los fantasmas, de los ídolos y los simulacros". Foucault, Michel. *Theatrum philosophicum*. Barcelona: Anagrama, 1995, p. 14.

35 "Destruir el lenguaje para alcanzar la vida es crear o recrear el teatro" [...] "El teatro, como la peste, ha sido creado a imagen de esa matanza, de esa separación esencial. Desata conflictos, libera fuerzas, desencadena posibilidades, y si esa fuerza y esas posibilidades son oscuras no son la peste o el teatro los culpables, sino la vida", Artaud, Antonin. *El teatro y su doble...*, pp.15- 35.

asesinato porque la conciencia confiere a la vida el color de la sangre, puesto que allí comprendemos que la propia vida "es siempre la muerte de alguien". La escena de la crueldad se excava, se profundiza sobre su propio movimiento, destruyendo toda mimesis, toda sustitución, toda representación. La crueldad se abre a un espacio, sin embargo este espaciamento ocurre dentro de sí, corresponde a un movimiento intenso en un espacio cerrado, un foso que es irrepresentable precisamente porque indica el momento de una afirmación "terrible y necesaria". Se impone, por tanto, una consideración de respeto: las escenas que rescata Eleazar no "representan" si representación quiere decir espacio extenso que se ofrece a la mirada voyerista de los que venimos de afuera; tampoco son representaciones en el sentido en que lo que acontece no re-presentan una realidad originaria, depositada en otro lugar y otro tiempo. Contra esta equivalencia, los relatos muestran, precisamente, aquello que es irrepresentable porque está tocado por el *sufrimiento*, por este fuego que todo lo quema.

Afirmar, y en consecuencia, hacer ver la escena de lo carcelario, significa atravesar los detalles carnales que implica la captura de la vida por el poder. En esta escena el orden legal deja de dominar, de imponer sus contenidos sobre los acontecimientos a través de sus representantes: jueces, guardias, psicólogos o trabajadores sociales. En la cárcel, como en el teatro de la crueldad, Dios (la Ley, el Bien) es expulsado de la escena, de modo que emerge un espacio *no moral* donde el preso puede "escapar al juicio".³⁶ Liberada de la constante presencia de la ley, la escena prisionera puede manifestar su potencia instauradora, en un gesto que interrumpe y destituye la relación de dominio, pero no produce, sin embargo, a un acto constituyente. Por ello, la escena de la crueldad es netamente una escena de la potencia inconmensurable de la vida, no apunta a un teatro de lo inconsciente, ni menos a un teatro ontológico, ya que en las escenas de la crueldad ni las personas, ni los cuerpos, ni la vida se dejan subsumir en el Ser.

La crueldad carcelaria nos arroja a la intemperie de una escena sin obra y donde el escenario está cada día por llenar; nos sumerge en un drama, en una pugna, en un enfrentamiento de fuerzas en el que a la vez deseamos y somos deseados como objetos de dominación (y de resistencia). En este afuera, atravesados por relaciones microfísicas de poder, la vida y los cuerpos de los condenados sufren una violenta desposesión. En el habla de Eleazar hemos aprendido cómo la autolesión, por su carácter gráfico, por su inscripción en lo sensible, permite enfrentar la desposesión, el *hurto*, que el biopoder carcelario consume sobre los cuerpos de los condenados. En prisión, la restitución de la condición de sujeto, de persona, pasa también por una reeducación del cuerpo; de un esfuerzo cruel en el que aparecen cuerpos sin órganos, cuerpos desorganizados y anárquicos. La escenificación manifiesta aquí su potencia política, ya que no únicamente nos da un acceso analítico; sino que nos obliga a enfrentarnos a la inmensidad del dolor. Investidos por esta afección, nosotros, los "ólogos" que vamos a investigar las prisiones, no debemos olvidar que su dominio sobre la vida se extiende, también, a través de las agencias del saber de que somos parte, sobre todo cuando nuestro conocimiento no hace más que transcribir, imitar, organizar el universo prisionero ante la mirada (voyerista) de los que están (mos) afuera. En un sentido radical, no del todo esclarecido en este texto, el conocimiento de

36 Artaud, Antonin. *Pour en finir avec le jugement de Dieu*. París: K Édition, 1948.

la prisión es necesariamente culpable, necesariamente criminal. Contra ello, podríamos decir como Barteby *I would prefer not to*³⁷, o bien, desatar un gesto crítico. Y situarse críticamente significa, en concreto, saber que estamos investidos por un poder; significa por tanto denunciar y destruir el papel que jugamos en este sistema de poderes que perpetúa la existencia de las prisiones. Nuestra responsabilidad en esta perpetuación o al menos nuestra responsabilidad de que la discusión sobre lo que debe hacerse con las prisiones esté proscrita para las personas que están encarceladas, así como nuestras responsabilidad en el bloqueo que existe entre la sociedad y sus cárceles. La lucha contra las prisiones es la lucha contra las relaciones de poder que las producen, así como la crítica es el arte de la inservidumbre voluntaria.

37 *Barteby el escribiente*, novela de H. Melville (1853). Como explica Zizek, Barteby, en su rechazo a la figura de Amo, del Orden, no niega un predicado sino que “afirma un no-predicado: lo que dice no es que no quiere hacerlo, dice que *preferiría (querría)* no hacerlo. De este modo, pasamos de la política de la resistencia o de protesta que se alimenta de aquello que niega a una política que abre un nuevo espacio por fuera de la posición hegemónica y de su negación”. Zizek, Slavoj. *Visión de paralaje*. Buenos Aires: FCE, 2006, p. 465.

■ ■ BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Agamben, G. *Homo Sacer*. España: Pre-textos, 2003.
- Artaud, A. *El teatro y su doble*. Barcelona: EDHASA.
_____ *Pour en finir avec le jugement de Dieu*. París: K éditeur, [1948] 2001.
- Bataille, G. *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 1979.
- Bender, J. *Imagining the penitentiary. Fiction and the architecture of Mind in Eighteen. Century England*, University of Chicago Press, 1989.
- Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos, 2005.
_____ *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1998.
_____ *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2000.
- Derrida, J. "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación" en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Esposito, R. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Evans, R. *The fabrication of Virtue: English prison architecture, 1750-1840*. Cambridge: University Press, 1982.
- Foucault, M. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE, 2007.
_____ *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2004.
_____ *Sécurité, territoire, populations*. París: Gallimard, 2004.
_____ *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos, 2004.
_____ *Hay que defender la sociedad*. Madrid: AKAL, 2003.
_____ *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 2003.
_____ "El ojo del poder" en Bentham, J. *Panopticom*. Madrid: Ed. La Piqueta, 1989.
_____ *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1979.
- Foucault, M. y Deleuze, G. *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Garland, D. *Punishment and Modern Society*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Hegel, F. *Lineamientos básicos de la filosofía del derecho*. México: UNAM, 1985.
- Heidegger, M. "Construir, habitar, pensar". Disponible en: http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/heidegger/heidegger_construirhabitarpensar.htm. Fecha de entrada: 13/06/2012.

Ignatieff, M. *A Just Measure of Pain. The penitentiary in the industrial revolution, 1750-1850*. London: Penguin Books, 1987.

Lea, J. *Delito y Modernidad*. México: Ediciones Coyoacán, 2006.

Löwy, M. *Walter Benjamin. Aviso de Incendio*. Buenos Aires: FCE, 2005.

Luc Nancy, J. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

Martí, O. "La COPEL: historia de una lucha silenciada". *El Viejo Topo*, n.º 13. Barcelona, 1997.

Meinhof, U. "Brief aus dem Toten Trakt", *Ausgewählte Dokumente der Zeitgeschichte: Bundesrepublik Deutschland (BRD). Rote Armee Fraktion (RAF), GNN Verlagsgesellschaft Politische Berichte*, 1. Auflage Köln Oktober 1987.

Melossi, D. y Pavarini, M. *Cárcel y fábrica: los orígenes del sistema penitenciario*. México: Siglo XXI, 1980.

Oyarzún, P. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile: ARCIS-LOM, 1995.

Rancière, J. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

"FIES y Regímenes de Aislamiento". *Revista Panóptico*, n.º 2, 1996.

Rivera Beiras, I. *La cárcel en España en el fin del milenio*. Barcelona: Ed. J.M. Bosch, 1999.

Rothman, D. *The discovery of the asylum. Social order and disorder in the New Republic*. Boston: Mass, 1971.

Rusche, G. y Kirchheimer, O. *Pena y estructura social*. Bogotá: Temis, 1984.

Schmitt, C. *Der Nomos von der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Greven Verlag, Köln, 1950

Tarrío, X. *Huye hombre, huye. Diario de un preso FIES*. Barcelona: Ed. Virus, 1997.

Wagner, P. *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. London: Routledge, 1994.

Zizek, S. *Visión de paralaje*. Buenos Aires: FCE, 2006.

Rapa Nui: la lepra y sus derivados (estado de excepción, cárcel...)¹

Rolf Foerster
Sonia Montecino

“Hasta ese momento [1956] no nos dejaban salir, porque ¡todos éramos leprosos! Y podíamos llevar el contagio desde la isla. Los viejos decían que así consiguieron que no emigráramos y la Compañía pudo tener mano de obra barata durante muchos años y pagarnos centavos por el kilo de maíz. Por eso reclamaron y hasta incendiaron terrenos.

Cuando Chile le arrendó la isla a Merlet ¡nos arrinconaron a balazos!, nos encerraron entre pircas y alambradas y le entregaron nuestra tierra para que las explotara. A mi familia la corrieron de Anakena y a mi abuelo, el rey Riro Kainga, como dije, lo mataron”.²

“No había libertad para salir de la Isla de Pascua porque decían que estábamos todos contagiados”.³

“En realidad todos éramos técnicamente leprosos y eso me dejó marcado... Tenemos que agradecer a la Armada y al Estado de Chile, sin ellos, hoy seríamos todos leprosos”.⁴

RESUMEN

Abordamos en este artículo una dimensión que nos parece central para la comprensión de los vínculos coloniales del Estado de Chile con el pueblo rapanui: la lepra. Este “mal” jugó un papel político esencial: articular un estado de excepción, donde los derechos civiles de los rapanui quedaron anulados. La lepra, bajo ese contexto, permitió al Estado transformar a Rapa Nui en una “cárcel”, y al leprosario en una “cárcel dentro de la cárcel”. Veremos cómo la comunidad bregó contra esta arbitrariedad, y también cómo un sector de la elite política chilena, relegado en Pascua, impugnó ese estado de cosas.

1 Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto Fondecyt (N° 1110109) sobre Isla de Pascua. Este escrito no hubiera sido posible sin la ayuda de numerosas personas de la Isla como del “Conti”, nuestros agradecimientos por todo lo que nos han dado: Jimena Ramírez, Camila Zurob, Cristián Moreno, Alfredo Tuki, Manuel Tuki, Valentín Riroroko, Alberto Hotus, Juan Pakarati, Lilian López y Claudio Cristino.

2 Valentín Riroroko en Štambuk, Patricia. *Rongo. La historia oculta de Isla de Pascua*, Santiago: Pehuén, 2010, p. 222.

3 Masú Hey en *op. cit.*, p. 258.

4 Alberto Hotus en *moe Varua Rapa Nui*, diciembre 2011, pp. 10 y 12.

■ ■ INTRODUCCIÓN

Aunque se sabía de la presencia de lepra en Rapa Nui desde fines del siglo XIX, fue en la década de 1910 cuando esta fue vista y comprendida por el Estado de Chile como un mal que transformó a los rapanui y a la Isla de Pascua en un lugar maldito de encierro (y de relegación política). En rapanui se designa a la lepra como *revahiba*, “donde *reva* quiere decir bandera y *hiva* es continente, o sea la bandera chilena”.⁵ ¿La lepra como símbolo de lo heterónimo para la comunidad rapanui?⁶ Recordemos que la lepra llegó a la Isla en 1888 o 1889 con rapanui que retornaban a su tierra “en buques de nuestra armada”, es decir, justo en el momento en que se firmaba el “acuerdo de voluntades”.⁷ Si la ínsula, de 16 mil 300 hectáreas, era nuestra colonia más alejada en el Pacífico (a casi 3600 kilómetros al oeste de Valparaíso), se añadía ahora una enfermedad contagiosa imposible de curar, y que hacía de los rapanui potenciales portadores del mal en el “territorio nacional continental”, un mal monstruoso que deformaba-mutilaba los cuerpos hasta aniquilarlos. La lepra era, entonces, como un *alien*, el otro del otro (“todo rapanui era un leproso”). Esta situación trajo como consecuencias el cautiverio de los rapanui en su propia tierra, cuestión que ellos mismos ligaron al poder de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua (en adelante CEDIP), que los había relegado al área de Hanga Roa en el pasado reciente (y que se valía de la mano de obra local⁸); a la Armada de Chile (la isla y su transformación en una suerte de nave de guerra⁹); y a la Iglesia misionera capuchina, que estaba preocupada de evitar el contacto cultural de los rapanui con los continentales ante el temor de que pudiese alejarlos del cristianismo. Un clima de múltiples relegaciones, de islas al interior de la isla.

5 Alberto Hotus en Štambuk, Patricia. *Rongo. La historia oculta de Isla de Pascua*, Santiago: Pehuén, 2010.

6 Según la Real Academia de la Lengua, el término “heterónimo” significa: “Dicho de una persona: Que está sometida a un poder ajeno que le impide el libre desarrollo de su naturaleza”. En este caso, como veremos, ese poder ajeno está encarnado en la “Autoridad” externa: la Armada a través de su cuerpo médico.

7 Para el médico de la Armada Álvaro Tejeda: “La lepra fue llevada a Pascua, desde Tahití, por buques de nuestra Armada [...]. Entre las familias de origen tahitianos que venían en la Pilcomayo, cítanse a los Beri Beri, los Pakarati y los Tepano. Todas estas familias [...] son las más atacadas por la lepra” (Tejeda, Álvaro. *La lepra en la Isla de Pascua*, memoria profesional para optar a grado de capitán de fragata cirujano, 1944, p. 22; esta fue publicada bajo el seudónimo Hau-Moana; existe una copia en la Biblioteca W.M Mulloy, Viña del Mar). Para Steven R. Fischer, la fecha sería 1888: “It appears the disease had arrived a decade earlier, brought from Tahiti by a returnee who had accompanied Nicolás and Elizabeth Pakarati back to the island for the annexation in 1888: ‘Tepano’ (later Esteban) Ruti Rangí, who had lived for many years on Tahiti. Once he had infected other Rapanui, the Hanga Roa community isolated all lepers at Tara Heu, close to Tahai (A few years later, they were relocated even further away –to two small shacks 3 kilometres north of Hanga Roa) (Fischer, Steven R. *The Turbulent History of Easter Island*, Londres: Reaktion Books, 2005, p. 151). Alberto Hotus confirma el dato de 1888: “Muchos de los ancianos que estuvieron en el leprosario habían visitado la casa de la señora Vero Tangata, la madre del niño Tepano que llegó enfermo desde Tahití en el Angamos en 1888” (Hotus, Alberto. “Testimonio del pasado”. *Moe Varua Rapa Nui*, diciembre, p. 12).

8 O, en términos de Hannah Arendt, en su reflexión sobre el imperialismo: ante el fracaso del proyecto colonizador nacional-internacional, en Pascua, a la población autóctona se la transformó de “superflua” en funcional.

9 Véase el reglamento de 1917 y 1936. De este último, el Artículo 20: “La población podrá entrar o pasar por los terrenos fiscales arrendados a la CEDIP, para recoger en ellos *combustible animal* o para dedicarse a la pesca, pero solo podrá hacerlo previo permiso de la Autoridad y por los lugares y en la horas que esta autorice, oyendo al Administrador de la Compañía”.

“En ese tiempo no se dejaba hablar, ni opinar, ni gritar. La Armada mandaba” (Masu Hey en Štambuk, Patricia. *Rongo. La historia oculta de Isla de Pascua...*, p. 258).

Queremos aportar en este artículo con algunos antecedentes sobre esta historia y cómo Rapa Nui vivió en el pasado reciente una dimensión política sustentada en la lepra —próxima a un “estado de excepción”— que si bien para la gran mayoría de los chilenos era/es desconocida, para los habitantes rapanui ha sido extremadamente gravitante. También abordaremos la lucha de la comunidad contra este estado de cosas insistiendo en que las fugas y los “pavos” (1940-1958) visibilizaron a Pascua como una cárcel para la comunidad nacional e internacional. Y, finalmente, nos interesa demostrar que la lepra, sustantivada como una “vergüenza nacional”, fue parte de la impugnación del estado colonial en Rapa Nui, hecha por diversos sectores continentales, agrupados, desde 1947, en la Sociedad Amigos de la Isla de Pascua (una tarea comenzada por los relegados en la década de 1920).

■ 1. LA TRANSFORMACIÓN POLÍTICA DE LA LEPRA Y EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

Las dos visitas a Pascua del obispo castrense Rafael Edwards, en 1916 y 1917, fue un suceso de enorme trascendencia en la historia de los rapanui. La lucha de la comunidad contra el estado colonial imperante se había traducido en un clima de permanente tensión y de conflicto, cuya máxima expresión fue la rebelión de 1914 y al año siguiente, el asesinato de Bautista Cousin, uno de los empleados de la CEDIP. El Estado de Chile había respondido, a instancias de la Compañía, relegando a sus dirigentes al continente. No obstante, con Edwards la situación cambió de forma radical. El obispo denunció la situación en Pascua como algo propio de un régimen esclavista, expoliador de las tierras y de los derechos de los rapanui. Para el vicario, este estado de cosas debía modificarse y, por tanto, el contrato de arriendo de la CEDIP, que caducaba en esa fecha, no debía renovarse o, si se hacía, sus términos no podían ser los mismos. A Edwards el estado de los leprosos le parecía lo más escandaloso, lo más denigrante, lo que más lo mortificaba:

“Nada más triste habría creído que yo pudiese existir si no me hubiera sido dado contemplar la leprosería que no tiene las más elementales condiciones que exige el respeto a la personalidad humana y a la desgracia.

Revueltos en dos ranchos hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, leprosos que parecen no serlo y cadáveres ambulantes brutalmente mutilados... es un espectáculo cuyo horror crispera los nervios, paraliza el corazón y hace estallar juntos los sollozos del dolor y los acentos de la indignación dentro del pecho.

A tientas, turbado por el marco que me producían las mismas pútridas que hacían irrespirable la atmósfera y por la oscuridad, entré al rancho miserable de los leprosos para visitar a uno de ellos que estaba, desde hacía siete meses, convertido en una llaga que lo abrasaba de la cabeza a los pies, tendido, inmóvil sobre las pajas y las inmundicias del suelo; lo confesé y le puse la Santa Unción. ¡Con qué fervor brotaba la plegaria del pecho de ese pobre casi-cadáver! Dios recompensará en el cielo su dolor y su piedad.

Pero estos pobres no tienen qué comer. Con los restos de sus manos carcomidas deben desenterrar de la tierra pedregosa unos cuantos camotes: estos y unos pocos plátanos son todo su alimento.

Uno de los leprosos, un muchacho alto y simpático que tiene ya carcomidos todos los dedos de ambas manos y los pies mutilados hasta el empeine, con grandes llagas purulentas, me decía: 'Señor Obispo, los que tienen manos deben ganar con ellas su comida, pero nosotros no tenemos manos... ¿qué podemos hacer?'

Es indispensable aislar y atender a estos pobres enfermos; ellos tienen mayor necesidad que nadie del auxilio de la caridad cristiana".¹⁰

Las medidas sugeridas por Edwards fueron no solo el "aislamiento" de los leprosos sino también a los posibles contagiados de la enfermedad. Así ordenó "que la iglesia se abriese en las horas acostumbradas y que no se admitiese en ella a los sospechosos de lepra, declarados tales por la autoridad competente". Por cierto esa autoridad competente para el obispo no podía provenir de la comunidad, sino de un ente ajeno a ella: el Estado (inseparable en esa época de la Iglesia). Al año siguiente, en 1917, el cirujano de la Baquedano daba cuenta a su comandante de las medidas que se habían tomado a petición de la autoridad eclesiástica: 13 personas estaban en el leprosario, aunque solo tres tenían el mal:

"Moisés Beri-Beri, Viviana Teave y Marate Paruaka; el primero con lesiones ulcerosas, de acuerdo con el Sr. Obispo, se le ordenó el traslado a la leprosería, dándole facilidades para que, aprovechando los materiales de su casa, construyera otra dentro de la pirca donde está situada la leprosería y á ser posible, más hacia la costa.

La segunda, con pocas lesiones y estas cicatrizadas, no la consideró contagiosa, a esta se le dijo construyera su casa a un par de cuadras de la población, le aconsejé al Sr. Subdelegado la reconociera una vez cada mes para en el caso de presentar agudizaciones, o no guardase las prescripciones higiénicas que le hice explicar, fuera también trasladada a la leprosería; como las principales eran el aseo personal y andar calzada, el Sr. Obispo bondadosamente le ofreció los elementos necesarios para construirse una casa con aljibe y le proporcionó botas y ropas suficientes.

A la tercera se le ordenó su traslado a la leprosería, no porque la considere mui peligrosa pues no tiene ninguna lesión ulcerosa, viviendo además aislada y sola, si no en atención a esto último, a de ser en la leprosería mejor cuidada seguramente, evitando al mismo tiempo, pudiera alguna vez ser causa de contagio; a los tres les serán quemados los restos de sus casas, impidiendo durante un par de años por lo menos que nadie edifique en aquellos lugares".

Recordemos también el Reglamento de 1917 que precisaba las medidas que debía tomar el Subdelegado sobre Higiene y Salubridad: "El Subdelegado pasará semanalmente una vista a todas las habitaciones de la Isla y se fijará principalmente en los siguientes puntos: aseo personal, de las prendas de vestir, de las habitaciones, de las camas, depósitos de agua y de todos los útiles. Conservación de los mismos y de los artículos de alimentación. Ventilación, luz y sol en las habitaciones. Número de ventanas. Preparación de las comidas. Perfecta cocción de ellas. Aislamiento de los enfermos contagiados, especialmente los de lepra. Desinfección. Curación de las heridas y enfermedades.

¹⁰ En Archivo del Arzobispado de Santiago, Fondo de Gobierno, Legado 44, n.º 58. Isla de Pascua, Documentos, 1887-1974.

Cuidado y alimentación de los niños. Crianza de las guaguas. Cultivo del campo. Plantaciones de árboles, caña y maíz. Cuidado de los animales. Estado de los cierres. Notificará al Jefe de cada familia de los defectos que observare y velará porque se remedie para lo cual si fuere necesario señalará un plazo prudencial. Castigará a los que se negaren a obedecer sus órdenes y dará un premio a los que tengan en mejor estado sus habitaciones, menaje y cultivo”.

En el Reglamento se señala como trasgresiones al Código Penal (Art. 318):

“ 1º El tener comunicación con los leprosos, penetrar a la zona que les está destinada o no dar aviso a la autoridad si se sabe que ellos salen de dicha zona.

2º No denunciar la existencia de lepra en alguna de las habitaciones fuera de la leprosería.

3º No dar cumplimiento a las órdenes que para la higiene y salubridad de las habitaciones diere el Subdelegado”.

Con estas medidas el Reglamento de 1917 intentaba involucrar a la comunidad entera, introducía un régimen de transgresiones y de sanciones y le otorgaba un rol inaudito al Subdelegado Marítimo, todo ello con el fin de producir un aislamiento,¹¹ una separación en el seno de la comunidad, un régimen de inclusión/exclusión equivalente al que se usó en Europa para la lepra.¹² Parte de estas medidas, se remontan, al parecer, al sexto viaje de instrucción del buque *Escuela General Baquedano* (se extendió entre los años 1903 y 1905). Su cirujano, Guillermo Acevedo, “constató lepra entre los canacas y se ordenó aislarlos en una casa de piedra que se empezó a construir para este objeto”.¹³

Recordemos que en 1900 el informe del comandante de la *Baquedano* no había sido tan tajante: “El estado sanitario no parece del todo satisfactorio: dado el excelente clima de la isla, me informaron de que las enfermedades venéreas se habían propagado entre los indígenas y como no tienen medios para curarlas, ellas han ido en aumento, por lo que, a mi juicio debía llamar la atención y tomar medidas para su aislamiento de la lepra, de cuya plaga se encuentran, si mal no recuerdo, tres atacados”.

Será en 1911 cuando el tema de la lepra se transformará en algo más allá del contexto Rapa Nui, pues su no cuidado podía poner en peligro el “territorio chileno”. En su duodécimo viaje de instrucción la corbeta *Baquedano* recaló nuevamente en Pascua, iba además una delegación científica. Uno de sus miembros era Walter Knoche, médico y director del Instituto Meteorológico de Chile. En junio de ese año, junto con Francisco Fuentes¹⁴, elaboraron un largo informe sobre la Isla, recomendando las siguientes medidas con respecto a la lepra:

11 Al parecer la distancia entre las casas en Hanga Roa tendría que ver también con la lepra: “¿Cuánto ganaría la higiene y la moralidad de esta simpática raza de Pascua si estas construcciones se llevaran a cabo y miel sobre hojuelas si ellas fueran construidas aisladas y rodeadas de plantaciones!” (Informe médico del 16 de julio de 1917).

12 Ver Foucault, Michel. *Historia de la locura*, Fondo de Cultura Económica: México, [1967] 1998.

13 En Vío Valdivieso, Horacio. *Viajes de Instrucción de la Corbeta ‘General Baquedano’*, T.I (1897-1909), T.II (1910-1935), Impre. J.A. Artega, T.I:43.

14 Profesor de Ciencias Naturales de los liceos de la Serena. Puede consultarse su libro: *Reseña Botánica sobre la Isla de Pascua. Según la expedición Meteorológica de 1911 a bordo de la Corbeta Baquedano*, Imprenta Universitaria: Santiago, 1913.

“La enfermedad más peligrosa para los pascuenses es la lepra, que desde muchos años se conserva en la isla por falta de higiene y fue introducida de Tahití. A la fecha viven unas catorce personas supuestamente leprosas. De éstas había doce aisladas al norte de Angaroa, donde reside la poblada. Allí se mantienen con sus cultivos; pero el aislamiento es deficiente, según pudo observarlo también el cirujano del buque señor doctor Valenzuela Muñoz; pues en la noche los isleños visitan (a) los leprosos, a pesar de una multa de diez pesos que les ha impuesto el administrador de la isla, señor Edmunds. Entre la gente sana viven a lo menos dos leprosos y probablemente habrá varios más, en los cuales la enfermedad no se manifiesta aún al exterior.

Como la lepra ha ido aumentando en los últimos años en la isla, constituyendo grave peligro para el resto de la población, los buques visitantes y el territorio chileno, convendría que el gobierno ordenara un aislamiento más efectivo y todas las medidas higiénicas que el caso requiere.

La medida más eficaz y económica, según nuestra modesta opinión, sería trasladar los pocos leprosos de esta hermosa y fértil isla a otra menos visitada, que se declararía infecta para todos los buques. Serviría al efecto uno de los islotes de la zona austral de Chile”.¹⁵

Knoche no se limitó a este informe. Al año siguiente El Mercurio de Valparaíso daba a conocer, en una nota, que gracias a los antecedentes aportados por Edgardo Martínez — él único miembro de la comisión científica que se quedó en la Isla por casi un año— el director del Instituto Meteorológico pudo comunicar al Consejo Superior de Higiene que “se ha comprobado que 228 habitantes con que cuenta la isla, 60 están atacados de la terrible enfermedad, y presentan la lepra manifiesta, lo que indica que el 25% de los habitantes es leproso; sin contarse los contagios, cuya enfermedad está en incubación”. También Knoche hacía notar “el peligro que encierra para el país esta situación; toda vez que, siendo la isla en referencia una estación carbonera para nuestros buques, obligadamente éstos deben fondear en ella y nuestros marinos desembarcar”, de allí entonces el titular de prensa: “La lepra en la Isla de Pascua. Constituye una grave amenaza para la salubridad del país”.¹⁶ En agosto del mismo año la editorial de El Mercurio se haría parte del asunto: “La lepra en la Isla de Pascua. Combatiendo el contagio... Como de urgente necesidad se propondrá, a la brevedad posible, al Gobierno las medidas que tiendan a evitar el contagio... a la tripulación de los buques de guerra que recalen en la isla, se les prescribirán determinadas precauciones...”.

Un año antes que llegara Edwards a la Isla, el 30 de junio de 1915 el Comandante de la Baquedano, capitán de fragata Carlos Ward Rodríguez (decimoquinto viaje de instrucción), le comunicaba al Ministro:

“Finalmente me permito llamar la atención a V.S. con respecto al siguiente párrafo del informe del Cirujano del Buque en que trata de la condición en que se encuentran los siete leprosos que hay en la Isla: ‘Hace más o menos 5 años que se procedió a aislar algunos enfermos en un grupo de casas alejadas del centro de la población; son estas un número de 4 rodeadas cada una de una extensión suficiente que cultivado por ellos mismos les proporciona el alimento.

15 Ver Ministerio de Educación el informe de la comisión firmado por Knoche y Fuentes del 28 de junio de 1911.

16 El Mercurio, de Valparaíso, 26 de julio de 1912.

Actualmente las habitan 7 enfermos con manifestaciones de lepra en todas sus formas, desde la simple infiltración a la destrucción total de los tejidos de algunos miembros y aun lesiones que mantienen dos de ellos en estado de gravedad extrema (lepra terciaria). Carecen en absoluto de todo otro recurso que el que les proporciona la naturaleza. Es problema científico fácil librar a la Isla de esta plaga y un deber altamente humanitario socorrer a los desgraciados que ella sufren”.¹⁷

Estos antecedentes ponen de manifiesto que la determinación “exacta” del número de leprosos era una cuestión controversial, y que, si bien había un número de enfermos incuestionables, había otro conjunto difícil de determinar: ¿60 para Knoche-Martínez, 7 para Ward? Veremos que en esa distancia entre lo visible y lo invisible, entre la “mancha de los polinésicos” y la “mancha leprosa”, se jugará una política agravante para la comunidad. Por otro lado, la estrategia del obispo Edwards en 1916 fue desnaturalizar y politizar la lepra en su contienda contra la CEDIP. La mejor prueba de ello fue que, en la cancelación del contrato de arriendo, uno de los argumentos fue la lepra:

“Santiago, 7 de noviembre de 1916

S.E. decretó hoy:

Nº 1.291.- Visto estos antecedentes y lo informado por el Comandante de la Corbeta ‘General Baquedano’ don Luis Stuyen, y por abogado de la Defensa Fiscal, don Carlos Estévez, y teniendo presente que el arrendatario de la Isla de Pascua, don Enrique Merlet, no ha dado cumplimiento a las obligaciones que le impuso su contrato y está empeñado en gestiones tendientes a disputar al Estado el dominio de los mismos terrenos que explota en arrendamiento; que las abundantes informaciones recientemente reunidas ponen de manifiesto que el régimen imperante en la Isla de Pascua ha sumido en la miseria a sus habitantes, es rémora para su progreso y será causa de mayores males si no se le pone inmediato término. Que es deber de humanidad estudiar y resolver una variada serie de cuestiones relacionadas con la administración de la Isla, a fin de garantizar a sus habitantes sus derechos e intereses, mejorar sus condiciones de vida **y salvarle de los peligros de la lepra que empieza a hacer estragos entre ellos**, Decreto: 1º) Declárase caducado el contrato de arrendamiento de la Isla de Pascua suscrito con don Enrique Merlet, el 3 de septiembre de 1895 y prorrogado en virtud del decreto Nº 712, de 20 de julio del presente año, cuyo artículo segundo establece que ‘el Gobierno se reserva la facultad de poner término al arrendamiento en cualquier tiempo y sin más desahucio que la notificación que se haga al arrendatario’.¹⁸

Pero también con la intervención de Edwards la lepra se transformó en argumento contra la posibilidad de que los rapanui pudieran salir de la Isla. El caso adquirió toda su fuerza con el crimen de Bautista Cousin. Todos sabían en la Isla, como también las autoridades de la Armada, que sus asesinos —los jóvenes Nicolás Pakomio, Vicente Pont y Jorge Riroroko— debían ser deportados al continente, era la regla que se había aplicado en el pasado. No obstante, se “salvaron” justamente por el temor de que fueran portadores del mal. Desde esa fecha la disidencia rapanui, aquellos que cuestionaban el orden, tuvo la garantía de no ser deportada de la Isla. Y por otro lado, el Estado y la CEDIP sabían que,

17 En Archivo Nacional, Ministerio de Marina, vol. 2033.

18 El destacado es nuestro.

en las negociaciones, los “revoltosos” jugarían un papel, como efectivamente sucedió. Recordemos el informe del administrador de la CEDIP, Tomas Earl, catorce años después (en 1929) al comandante de la Baquedano Edgardo von-Schroeders, en el cual los asesinos son mencionados con nombres y apellidos entre el conjunto de la población calificada de “revoltosa”:

“Nicolás Pacomio. Asesino de B. Cousin. Huelguista con violencia.

Manuel Hito. Trabaja poco.

Horacio Teao. Trabaja poco.

Santiago Pakarati. Trabaja poco y notable ladrón.

José Pakarati. Trabaja poco y notable ladrón.

Vicente Pont. Asesino de B. Cousin y un bruto de mal antecedentes.

Alberto Ika. No trabaja.

Alberto Huke. Rapta de menor hace poco, no trabaja. Un hombre malo.

Jorge Riroroko. Uno que no trabaja y siempre busca pretexto para hacer querellas. También cómplice en el asesinato de Cousin”.¹⁹

Las medidas sanitarias desde esa fecha fueron estrictas, Pascua entró a una suerte de cuarentena atemporal. La Memoria del Territorio Marítimo del año 1920 precisa que en la circular “Nº 329 de 29 de abril último, esta Dirección de conformidad con lo ordenado por V.S. y cumpliendo las órdenes del Supremo Gobierno, dispuso, entre otras cosas, que ningún buque nacional o extranjero, tomara la Isla de Pascua como lugar de refresco para su tripulación, teniendo en cuenta que existe en ella la lepra y otras enfermedades contagiosas”.²⁰ Y cinco años más tarde (1925) se constataba que todas las medidas del gobierno con respecto a los leprosos no habían modificado sustantivamente lo denunciado por Edward en 1916:

“Leprosería.- Existen en la actualidad catorce (14) leprosos, de los cuales uno, Beri-Beri, vive con parte de su familia en una casita separada del resto. Los otros 13 desgraciados viven hacinados en una sola casucha de dos piezas, casi sin ropas i sin la mayor comodidad. El subdelegado se concreta a enviarles leche i carne suficiente para su sustento; pero parece que hasta ahí no más llegan sus obligaciones pues no va nunca a verlos. Me hizo presente, en vista de las observaciones que le hice sobre la forma inhumana en que viven estos infelices, que no había podido construir otras casitas porque no tenía madera ni se le enviaba. Sin embargo en Hanga Roa pudo construir una casita donde estaban alojados por náufragos de la Falcon, cuando debió haberla construido en la leprosería. Actualmente me dijo que iba a llevar esta casita a la leprosería, lo que en realidad veo de difícil cumplimiento, por la dificultad del traslado.

A mi juicio, i salvo su mejor parecer, deben construirse por lo menos una casita para cuatro enfermos, separadas unos 10 metros una de otra. Para esto es absolutamente necesario enviar los materiales del caso i según tengo entendido el Gobierno ha destinado una cierta suma para

19 Véase Foerster, Rolf. *Bautista Cousin, su muerte violenta y los principios de autoridad en Rapa Nui (1914-1930)* 2012 (ms.).

20 En Archivo Nacional, Ministerio de Marina, vol. 2357.

esto más no sé quién será el encargado de ello, aun cuando supongo que lo será el Sr. Obispo de Dodona [Edwards]. **Lo que puedo asegurar a V.S. es que desde el año 1915 en que por primera vez visité la Isla, hasta hoy día, no se ha hecho nada que se vea, por mejorar la situación de estos desgraciados.**

V.S. se sirvió comisionarme para efectuar una amplia indagación sobre el resultado que haya podido tener las medicinas que proporcionaron los concesionarios de la isla para la extirpación de la lepra”.²¹

En 1925 la Dirección General de la Armada informaba al Ministro que “el ex presidente, don Arturo Alessandri, compenetrado de las necesidades manifestadas por el Comandante de la escampavía Águila, en el parte pasado en junio último a su regreso de esa Isla, prometió, tan pronto como fuera, un buque de la Armada o un vapor a dicha isla, conceder los fondos necesarios para la construcción de casitas para los enfermos de lepra, con capacidad para cuatro enfermos cada una, separadas diez metros una de otras, para que pudieran ser cómodamente atendidos, para evitar el contagio y la forma inhumana en que se encontraban trece enfermos hacinados en solo dos piezas en la fecha en que estuvo el Águila en esa isla”. Y añadía que “como no es posible en la actualidad contar con los fondos prometidos, ruego a US. se sirva, si lo tiene a bien, solicitar al Supremo Gobierno una suma determinada para la adquisición de maderas y demás materiales que serían enviadas por el vapor Araucanía al Subdelegado Marítimo de la Isla de Pascua con las instrucciones correspondientes para la construcción de las casitas en referencia”.

El subdelegado Carlos Recabarren, en 1928, construyó una nueva casa para los leprosos, que fue bautizada como “Moisés Bery Bery”. Las razones para poner este nombre las explica en su “diario”:

“En los primeros días de Febrero, principié hacer una visita extraordinaria casa por casa, a los habitantes de la Isla, encontrando varios enfermos de Lepra.- Resolví abrir un Lazareto nuevo llamada Moisés Bery Bery por ser este hombre muy útil a los habitantes, y él en su enfermedad se fue solo a curarse de su mal hace más o menos diez años sanando él mismo buscando remedio por remedio hasta que sanó y murió de otra enfermedad; además dejó una casita en ese lugar para los enfermos nuevos: por ese motivo la jente conoce ese lugar, por Lazareto Bery Bery.

Con fecha 10 de Febrero inauguré con cinco enfermos Leprosos, el Lazareto N°.2 Moisés Bery Bery, llevándosele ración de carne, leche, verduras, etc., igualmente como el Lazareto N°.1, llamado Obispo Edwards, que él lo hizo construir y colocó a los primeros Leprosos; la atención para estos enfermos se hace diariamente, pagándosele a un pascuense un sueldo mensual de 20\$ y en ración, y a una pascuense para sacar la leche, un sueldo mensual de 15\$ con su ración”.²²

Pero solo en 1929 el Estado decidió dar un nuevo paso en su forma de encarar la lepra: ya no solo el aislamiento, sino la búsqueda de un cuerpo médico instalado de forma permanente en la Isla.

21 En Museo de Pascua, Carpeta Año 1920-1929. El destacado es nuestro.

22 En Archivo Nacional, Intendencia de Valparaíso, vol. 919.

El 1 de julio de 1929 la Dirección General de Sanidad acusaba recibo de la providencia N° 3.765, de 27 de junio último, recaída en un oficio enviado por el Ministro de Marina, acompañado de los informes del Comandante del transporte *Abtao*, y del doctor Enrique Zárate. Ambos se relacionan con el estado sanitario de la Isla de Pascua. La Dirección proponía:

“...establecer en la Isla de Pascua los servicios sanitarios, por de pronto aquellos que reclaman con el carácter impostergable.- En primer lugar es necesario instalar un dispensario a cargo de un practicante o enfermero de reconocida idoneidad que pueda atender la curación de las enfermedades venéreas y pueda desarrollar una labor sanitaria por medio de consejos, conferencias, afiches y por todos aquellos procedimientos más apropiados en pro de la cultura de los pascuenses.

Aceptada por US. la conveniencia de un dispensario, esta Dirección se encargará, por intermedio de la Sección Higiene Social, de su organización a cargo de un funcionario competente, quien recibirá las instrucciones y los útiles necesarios para el correcto funcionamiento del dispensario.

A este empleado se le podría encomendar también las medidas para impedir la propagación de la lepra y el tratamiento de los leprosos por medio del conocido y eficaz procedimiento, hoy día el más recomendable, que consiste en la aplicación del aceite de Chaoomugra.

El mismo funcionario se encargará de impedir el desembarco de marineros atacados de enfermedades venéreas para evitar el contagio en la isla; practicaría la vacunación antivariólica; por último informaría periódicamente a esta Dirección acerca del estado demográfico de esa región”.²³

Ese mismo año de 1929, el Ministerio de Educación Pública informaba al Ministro de Marina que el Instituto Bacteriológico de Chile “tiene el propósito de enviar a unos de sus técnico, el doctor Avilés, a la Isla de Pascua a fin de que se haga un estudio de la lepra, enfermedad que se desarrolla en dicha isla, y como resultado de sus investigaciones proponga un medio de extinguir dicha enfermedad y sanee por completo la isla, a fin de hacerla habitable, para que pueda aprovecharse debidamente la fuente de riqueza que entraña esta posesión nacional, hoy día casi totalmente improductiva”.²⁴

Esta conexión entre la lepra y su capacidad de transformar/hacer de la Isla una “posesión nacional... totalmente improductiva”, se asocia a la profilaxis propia de la época. El “ibañismo” fue su encarnación política-educativa en/para el “mejoramiento de la raza”.

En 1933 llegó a la Isla por primera vez el cirujano de la armada Álvaro Tejeda Lawrence,²⁵ que será, años más tarde, el primer médico y a la vez la máxima autoridad naval y militar instalada en Pascua (en

23 En Archivo Nacional, Ministerio de Marina, vol. 3060.

24 *Op. cit.*

25 En la introducción de su memoria profesional de 1944 señala que llegó a la isla en 1933, en la página 16 nos dice que fue en 1931: “Nuestra campaña anti-leprosa data del año 1931, fecha en que por primera vez tocamos a la Isla de Pascua”. En 1937, el 15 de octubre, por medio del decreto N° 666, se nombra al Dr. Álvaro Tejeda Lawrence, teniente 1° Cirujano de la Armada, para que desempeñe el cargo de Delegado sanitario de la Isla de Pascua (En: Archivo Nacional, Ministerio de Marina, vol. 4491).

1938, 1939 y parte de 1940). Estará Tejeda ligado a Rapa Nui por más de una década, estableciendo, además, nexos por "alianza" con la comunidad.²⁶ En su tesis de 1944,²⁷ para optar al grado de capitán de fragata cirujano, recuerda que:

"Grande y profunda fue la impresión al ver tanto abandono. Conocíamos la lepra solo en teoría, pero jamás vimos un leproso, y debo confesar que estábamos llenos de recelos ante el peligro de una infección. Vimos leprosos en pleno período de contagio: se paseaban en la población, iban a la iglesia y aún a la Escuela en íntima convivencia con los sanos".

Tejeda era consciente de la historia de arbitrariedad, por parte del sistema médico de la Armada, que se había dado en torno a la lepra:

"Siempre nos ha entrado en duda, que los Médicos de la Armada que teniendo tan poca oportunidad de conocer [la] mancha Polinésica, hayan tomado por leprosos a individuos sanos mandándolos al leproso, donde después por el contacto íntimo con los contagiados hubieran adquirido la enfermedad".²⁸

La arbitrariedad tenía su espacio justamente en el diagnóstico precoz. Para Tejeda, cuando la enfermedad está bien desarrollada el diagnóstico es fácil, no así en sus comienzos o "cuando se trata de una persona abortiva o latente". Para el médico son precisamente "en estas formas larvadas cuando más debe interesarnos la enfermedad, no solo porque el tratamiento es mucho más eficaz en su comienzo, cuando se diagnostica la enfermedad, sino también por la propagación del Bacilo; pues, estos en la mayoría de los casos andan sueltos, junto con los sanos, eliminando el microbio, por las secreciones nasal y bucal". Pero también vaginal:

"Al practicar un reconocimiento clínico, hay que fijarse, en forma especial en las lesiones de la piel y en las anomalías de distribución del pigmento (Mancha Polinésica) al estudiar las zonas de depilación reciente. Examen completo de las cavidades nasales, bucales y aún vaginal".²⁹

26 Tuvo una hija, Regina, con María Tito Ranjitopa Huki. En el *Informe de la Comisión de Verdad y Nuevo Trato*, elaborado por Mario Tuki y otros, encontramos un juicio muy duro sobre el quehacer de Tejeda en Pascua: "Álvaro Tejeda Lawrens; quién es catalogado en el continente 'como el hombre indicado para mantener el orden y la disciplina entre los isleños y gracias a su profesión de médico, con los utensilios necesarios pudo 'comenzar con sus estudios sobre la lepra', utilizando a los Rapa Nui como animales de laboratorio. Para él los isleños no eran más que un grupo de ignorantes y mentirosos primitivos sin derechos y sin honor, para él los Rapa Nui eran menos que animales. Tejeda era oficial de la marina y aplicaba las ordenanzas de la armada. Sólo le preocupaba el orden. Sería demasiado pedirle que mostrara comprensión ante la situación de los Rapa Nui, o sentimientos de afecto, para Tejeda los kanacas simplemente tenían que obedecer. Sin importar realmente en qué condiciones se encontraran". Tuki, Mario *et al.* "Informe a la Comisión Verdad y Nuevo Trato", en [http://www.google.cl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&sqi=2&ved=oCDUQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.lenguasindigenas.cl%2Fwebhosting%2Flenguasindigenas.cl%2Ffileadmin%2FCarpeta_documentos%2Fdocumentos_volumen_III58%2FInforme_Mario_Tuki_y_otros_\(5\).doc&ei=ssu-T9K3DJGf6QGtqs3MCG&usg=AFQjCNFXwXUMp9jel2M7KyQ3J2cLg9Asxw](http://www.google.cl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&sqi=2&ved=oCDUQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.lenguasindigenas.cl%2Fwebhosting%2Flenguasindigenas.cl%2Ffileadmin%2FCarpeta_documentos%2Fdocumentos_volumen_III58%2FInforme_Mario_Tuki_y_otros_(5).doc&ei=ssu-T9K3DJGf6QGtqs3MCG&usg=AFQjCNFXwXUMp9jel2M7KyQ3J2cLg9Asxw). Fecha de entrada: 2004, p. 462).

27 Tejeda, Álvaro. "La lepra en la Isla de Pascua". Memoria profesional para optar a grado de capitán de fragata cirujano, 1944.

28 *Op. cit.*, p. 11.

29 *Op. cit.*, p. 14.

Un médico, establecido de forma permanente en Rapa Nui (miembro de la Armada), en nombre de la salud podía ahora intervenir a la comunidad en sus partes más íntimas y determinar quién permanecía en su seno o quién debía ser recluido en el leprosario: “pudimos durante los dos años, revisar a toda la población... Sometimos a aislamiento todos los casos sospechosos”. El aislamiento para Tejada era tanto o más necesario porque si bien se ignoraba “hasta hoy día la manera de transmitirse el contagio... se ha establecido de una manera definitiva, la importancia del contacto directo de persona a persona, cuando se vive en íntima comunidad”.³⁰

Se asiste así a una suerte de “estado de excepción”, que en 1936 se oficializaba con el *Reglamento de régimen interno de vida y trabajo en la Isla de Pascua de la República de Chile*:

“Art.10.- La Autoridad llevará, además, un registro permanente de las personas que estén o se ordene asilar en la Leprosería, con indicación de sus nombres y apellidos paterno y materno, sexo, edad que tenga a la fecha, en que sea registrada, fecha de su ingreso al asilo, estado civil, nombre de sus padres y si éstos están vivos, nombres y apellidos paterno y materno de su cónyuge, nombre de sus hijos, o si no tuviera, de sus parientes más cercanos; naturaleza y estado de su enfermedad, nombres y apellidos del Médico o Practicante que haya certificado la misma y haya requerido su reclusión y firma de dicho funcionario. En la respectiva inscripción se anotará, también, la fecha en que el asilado haya abandonado la Leprosería por haber sanado o fallecido.

Art. 50.- Los enfermos afectados de lepra, serán ingresados a la leprosería a requerimiento del Médico de la Armada o de la Dirección General de Sanidad que visite oficialmente la Isla y previo Decreto de la Autoridad. En casos graves y en ausencia de los médicos expresados, podrá la Autoridad expedir dicho Decreto a requerimiento del Practicante de la Armada de la Isla. El Médico o Practicante que requiera el aislamiento de un leproso en la leprosería, deberá hacerlo por escrito y en forma individual, expresando en su informe la naturaleza y gravedad de la lepra que afecta al enfermo en su examen.

Art. 51.- Los leprosos no podrán salir o abandonar la leprosería sin previo Decreto de la Autoridad en que así lo autorice. Este decreto sólo podrá ser expedido a requerimiento de un Médico de la Armada o de la Dirección General de Sanidad que visite oficialmente la Isla. El requerimiento deberá hacerse por escrito y en él se consignará detallada y claramente las razones médicas que lo fundamentan. El Decreto no podrá ser dictado, en este caso, a requerimiento del Practicante o de otros funcionarios.

Art. 52.- La leprosería estará dividida, por lo menos, en cuatro secciones independientes y destinadas, respectivamente, a hombres, mujeres, niños y niñas. Las secciones tendrán puertas independientes, seguras, que permitan mantenerlas bien cerradas durante la noche.

Art.53.- La Autoridad tendrá a su cargo la súper vigilancia y control superior de la leprosería.

³⁰ *Op. cit.*, pp.16 y 17. “Hoy en día, la gente se ha convencido que el contacto íntimo con un leproso, termina siempre contagiando a los sanos; y es por esto que en la actualidad cuando existe un leproso en la familia, los mismos parientes van a denunciarlo para que se le lleve al leprosario” (Tejada, Álvaro, “La lepra en la Isla de Pascua”..., p. 47).

Art. 54.- La leprosería estará a cargo inmediato de un Practicante de la Armada, quien visitará diariamente a los asilados verificando su presencia y estado diario, vigilando su oportuna y buena alimentación, procurándole la atención médica necesaria, cerciorándose de que cuenten con abrigo y vestuario suficiente, tomando nota de sus necesidades y ordenando las medidas de aseo e higiene del establecimiento. El Practicante informará diariamente en forma verbal a la Autoridad el cumplimiento de estas obligaciones, como igualmente de las quejas o reclamos que le hubieren formulado los leprosos. En casos graves o de importancia el informe deberá hacerlo por escrito.

Art. 55.- La Autoridad ejercerá especial control sobre la alimentación, vestuario, estado médico y sanitario de los leprosos, atendiendo sus justos reclamos y procurando corregirlos en la mejor forma. La Autoridad verificará personalmente y periódicamente la forma en que el Practicante cumple con sus obligaciones en la leprosería.

Art. 56.- Para la alimentación de los leprosos, la Autoridad dispondrá, como cuota fija mínima diaria, de la cantidad de dos corderos y de diez litros de leche, los que se deducirán de los 75 corderos que debe entregar mensualmente la Compañía Explotadora y de la leche que produzcan las vacas fiscales que están a cargo y en poder de la Autoridad. Los quince corderos restantes y la leche sobrante, serán distribuidos proporcionalmente entre la Autoridad y el personal de la Armada que viva en la Isla.

Art. 58.- El Practicante estará obligado a llevar un historial a cada asilado en la leprosería, anotando periódicamente todas las alteraciones de importancia que se presenten en la evolución de su enfermedad. Este historial lo presentará a cada médico que llegue en visita oficial a la Isla, a fin de que anote las observaciones que le merezca el estado de cada enfermo”.

Lo detallado del *Reglamento* tiene como telón de fondo evitar, en la medida de lo posible, la arbitrariedad del asilo. El testimonio de Alfonso Rapu, figura emblemática de la comunidad (es él quien encabeza la rebelión de los años 60), relata su experiencia de arbitrariedad, como también de denigración personal, familiar y comunitaria:

“Esa era mi vida, hasta que a los once años tuve la suerte que me eligieran para ir al continente a estudiar. Así me salvé, porque el trabajo del campo no era el único suplicio. Una vez al año había un control de la lepra, donde pasaba la familia completa, padre, madre, hijos, todos completamente desnudos, y con otras familias al lado de las mismas denigrantes condiciones. Yo, desgraciadamente, tenía unas manchas sospechosas”.³¹

Poder arbitrario no solo del médico sino también de los “para-médicos” (que equivalían al Practicante). El relato de Papa Kiko testimonia que el viejo Pakomio (el mismo que asesinó a Cousin), quien se desempeñaba en el hospital como enfermero, en venganza le habría “casi” amputado la pierna a su hermana Serafina:

“En mi familia, primero se enfermó de lepra mi mamá, y dijo a mi abuela que fue porque mi papá le pegaba mucho; después se enfermó mi hermana mayor, Serafina; ella nació en 1922

31 Alfonso Rapu en Štambuk, Patricia. Rongo. *La historia oculta de Isla de Pascua...*, p. 166.

y yo en 1926. Le salió algo en la pierna, como un furúnculo, y cuando fue al hospital, el viejo Pakomio, que no había estudiado nunca para enfermero, le dijo 'esta es enfermedad grave, tienes que ir al sanatorio', y él mismo la operó allá, sin anestesia, sin inyección, casi le amputó la pierna, le sacó toda la carne ¡ella gritaba de dolor! Fue una venganza".³²

Frente a esta lectura de los hechos hay otra opuesta, de Alberto Hotus (figura señera en la lucha contra la dictadura militar en la década de los 80), también enfermero del leprosario:

"Ella fue operada, le amputaron la pierna y con un hacha, con bisturí, porque ya no le quedaba carne, estaba podrida, fue un favor que Pakomio le hizo. A uno le enseñaron a salvar vidas y no a matar, aunque muchas veces se cometa un error [...]. Muchos inventaron cosas, lo que pasa que la enfermedad es terrible cuando no tenía curación [...]. Pero es verdad que los practicantes como don Nicolás Pakomio les daban Gamotox a los enfermos de lepra, que es un remedio para bañar a las ovejas cuando estaban agusanadas. Decían 'bueno, si esa es la lepra de la oveja y lavándolas con ese remedio se mejoran, a lo mejor resulta', pero no tenía nada que ver. También les colocaban inyecciones de chaumestrol, un aceite no sé si será para el Mal de Hansen, pero era muy doloroso y la gente quedaba botada después de la aplicación. Lo usaban porque, según ellos, el dolor podía matar a la enfermedad".³³

El testimonio de María Ignacia Paoa Ranguitopa es muy fuerte por las marcas que dejó el estigma de la lepra en su vida:

"A los 16 años fui a trabajar a Mataverí a la casa del administrador de la Compañía Mr Colin Morrison y cuando era el tiempo de la esquila yo iba a Vaitea a coser los fardos de lana. Él era mi pololo, era muy caballero y cuando se tuvo que ir al conti me quería llevar, pero no me dejaron salir porque había lepra en la isla. Un día llegó en el barco un amigo de Morrison y le pregunté y si yo era pascuense y si tenía lepra. Él me sacó el vestido y le dijo: 'Mira, no tiene lepra'. Ahí yo le pregunté al amigo si él era gringo, porque yo también era mitad gringa. Mi padre es hijo de una francesa (Marta Bornier) y mi madre es hija de un escocés (Carlos Mack)".³⁴

Desde una óptica de género, podemos colegir que el estigma generalizado de la lepra permitía y naturalizaba la arbitrariedad, pero, en el caso femenino, ello implicaba una humillación más: ser desnudada. La queja llega hasta hoy. En artículo de la revista *moe Varua Rapa Nui* se resume lo que todo el mundo cuenta hoy en Isla de Pascua: "¿Quiénes diagnosticaban la enfermedad? Según testimonio de ancianos y ancianas de la isla eran los administradores, tanto jefes militares como también rapanui, sin conocimientos especializados, guiados por el propio miedo al contagio y también por la ira o la venganza al no conseguir ciertos favores solicitados, especialmente de mujeres jóvenes. Bastaba un lunar o un hematoma para ser diagnosticado como leproso".³⁵

32 Papa Kiko en *op. cit.*, p. 178.

33 Alberto Hotus en *op. cit.*, pp.179-180.

34 En *moe Varua Rapa Nui*, julio 2011, p. 10.

35 En *moe Varua Rapa Nui*, febrero 2010, p. 6. Según testimonio de Úrsula Rapu: "Mi padre era guardaespaldas del gobernador que era de la Armada. Y los de la Armada solían pedirle... 'tráeme a esta niña...' y él tenía que hacerlo. Así también se enviaban a algunas niñas al leprosario por el solo hecho de negarse a hacerles favores. Hoy no puedo ver el uniforme de los marinos" (en *moe Varua Rapa Nui*, mayo 2011, p.10). En la tesis de Paloma Hucke encontramos el mismo testimonio: "Ponte

Si había arbitrariedad al ser introducido al mundo de los leprosos, también su tratamiento lo era para la comunidad: tratados “como ovejas sarnosas”, a través del Gamotox, o inyectados con un aceite, el chaumestrol,³⁶ con el único fin de curar, gracias al dolor. Dichas imágenes son fuertes y representativas de la arbitrariedad.

En enero de 1944, en una entrevista, Álvaro Tejeda (El Mercurio, de Valparaíso) señalaba que la lepra “ya no representa un peligro para habitantes de la Isla de Pascua” y que los leprosos “ya no son contagiosos para el resto de la población; por razones de ética se les tiene recluidos”. No obstante, el tema de poner límites y múltiples trabas a la población para migrar al continente se mantuvo. Pero también las condiciones del leprosnario, tal como fueron denunciadas en 1916 por Edwards, seguían siendo una “vergüenza para una nación civilizada”: “Diversos visitantes extranjeros, entre otros el Almirante Byrd, han expresado que el actual leprosnario constituye una vergüenza para una nación civilizada. Las visitas de Inspección practicadas en los últimos dos años confirman esa impresión y revelan un estado de cosas que es ignominioso para el prestigio nacional”.³⁷ Confirmaba lo anterior el Comandante en Jefe de la 1.ª Zona Naval en una misiva al Comandante en Jefe de la Armada, en la que además le informaba que la comunidad no recibía ningún beneficio fiscal del arriendo de la Isla por la CEDIP:

“En esta última inspección pasada por el Delegado de esta en C. en J., se pudo comprobar que esta gente usaba en parte los restos de las prendas que el ex *Lautaro* les dejó, y se observó a algunos de ellos cubriéndose solo con trozos de sacos o pedazos de telas viejas. Esta situación en que viven los leprosos, que hasta cierto punto redundaba en desprestigio del país, se puede remediar y para este efecto, insinuó a US. que anualmente la Armada, representando al Fisco, les envíe un mínimo de ropa de vestir, jabón, etc., y que antes les dejaban los buques. Debe considerarse que la población en general y los enfermos en particular, prácticamente no perciben ningún beneficio fiscal producto del arrendamiento de la Isla a la Compañía Explotadora”.³⁸

La conexión lepra-CEDIP comenzaba a gestarse.³⁹ En noviembre de 1946 visitó la isla el escultor Manuel Banderas; a su regreso al continente declaró a la prensa que:

tú que las niñas no tenían relaciones sexuales con algunos de los de los marinos?... o lo que fuera?
¡Las tiraban al leprosnario, en castigo, que se contagiaban con la lepra! Ese tipo de cosas” (Hucke, Paloma. “Colonialismo en Pascua”. Tesis para optar al título de Antropóloga y al grado académico de Licenciada en Antropología Social, Universidad Bolivariana, 2009).

36 Según Tejeda, se trataba la lepra con “los Esteres del Cholmugra (Chaulmestrol de Wintrop)”.

37 En Archivo Nacional, Memoria de la Marina de 1944, vol. 4116.

38 En Archivo Nacional, Ministerio de Marina, vol. 4124.

39 Paloma Hucke, en su tesis sobre el colonialismo en Rapa Nui, sostiene que la “prohibición de la salida de los isleños de Rapanui” era “para evitar el contagio de la lepra, que en el fondo justificaba la asistencia de mano de obra para la Compañía especialmente en tiempo de esquila” (2010:11). En el “Informe a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato” elaborado por Mario Tuki Hey y otros se sostiene: “El Dr. Dognac, abogado de los Rapa Nui, respondió así a las consultas por la situación en que se encontraban los Rapa Nui, relacionada con la lepra: “Siempre hubo pocos enfermos de lepra. Yo creo que se exageró la historia de la lepra para evitar que llegaran influencias desde afuera. Esto se complementaba con el deseo de que nadie viajara a la isla. De este modo, la Compañía podía explotar mejor a los Rapa Nui, sin tener ‘mala presa’, además tomando en cuenta que los Gobernadores Marítimos estaban en completa complicidad con ellos y el Estado de Chile estaba conforme con la gestión que se estaba realizando, nadie quería que la situación cambiase”. Tuki Hey, Mario; Hucke Atám, Tera’i; Teao Hey, Raúl; Tepano Hito, Antonio; Zenteno, Makari. “Informe a la Comisión Verdad y Nuevo Trato”..., p. 460.

“Pascua, es una verdadera prisión” y que “la lepra es el fantasma que no asusta en la Isla. Sin embargo, hay gente que ‘trafica’ con el flagelo que azota a un puñado de pascuenses, quienes carecen de una adecuada atención sanitaria. La lepra es la explotación máxima que se registra en la Isla de Pascua... Es además una iniquidad a la que es menester ponerle freno”.⁴⁰

Al año siguiente publicó un pequeño libro cuyo título parece decirlo todo: *La esclavitud en Pascua*. La razón de Banderas para describir así la situación en Pascua tiene que ver, por un lado, con las restricciones a que eran objeto los visitantes:

“1.- No alojar en tierra. 2.- No control de máquinas fotográficas. 3.- Abstención de comunicar información alguna sobre el valor y precio de los artículos y mercaderías en el Continente. 4.- Sobre los salarios que ganan en Chile los obreros. 5.- No facilitar el acceso al muelle ni al barco de ningún pascuense. 6.- No informar a los nativos sobre derechos ciudadanos. 7.- No adquirir detalles sobre el leprosario, ni visitarlo”⁴¹.

Por otro lado, porque en Pascua, observa Banderas, no solo había una ausencia de libertad y de circulación (dentro y hacia fuera de la Isla), sino también un régimen económico impuesto por la CEDIP que era asfixiante para la comunidad, y que, además, iba en detrimento del país:

“La Compañía Explotadora de la Isla solo les da trabajo a 20 ciudadanos. Los demás quedan en aniquilante ocio, y se limitan a vivir alimentándose de lo que ellos mismos siembran y cosechan en sus pequeñas huertas. Les están vedados la caza y la pesca; esto último es sencillamente ignominioso. Observen que en Pascua está vedada la pesca. Los motivos que hay, en el fondo, para esto son los temores que, justificadamente, le asisten a la Cía. de que algunos nativos se escapen y logren llegar, a costa de sus vidas, se entiende, al continente, donde pueden referir la verdad de la inhumana y salvaje existencia que tienen que soportar en un lugar que, por ironía, se llama Pascua”⁴².

El estudio “bio-social” realizado por la delegación médica, que visitó Pascua en septiembre de 1947 (los médicos Daniel Camus, Miguel Etchebarne y Santiago Reiser), no dejaba dudas de lo escandaloso de la situación hospitalaria de los enfermos de lepra y de la incapacidad de la Armada para enfrentarla:

“Hasta el momento de nuestra llegada había 18 enfermos aislados en la Leprosería. Está instalada en un campo fiscal, al norte de la población de Hanga Roa, distante de 4,5 km de ella, en un paraje aislado, pintoresco, cerca de la costa. Al llegar, llama la atención de que solo hay una pequeña pirca de piedra que separa el campo del Leprosario de los otros campos. Esto significa que el aislamiento en el llamado Leprosario no existe y que no hay un control

40 La Nación, 20 de febrero de 1947. La denuncia de Banderas fue primeramente publicada en El Economista (15 de febrero), y posteriormente en La Nación (20 de febrero), provocándose una polémica nacional, liderada por El Economista y su editor Lautaro Ojeda. Simultáneamente se publicaron artículos críticos por Gregorio Rodríguez en el diario La Nación, y por Henriette Morvan en la revista *En Viaje*.

41 Banderas, Manuel. *La esclavitud en la Isla de Pascua*, Imprenta Asis, Santiago, 1947, p. 19.

42 *Op. cit.*, pp. 24 y 25.

efectivo, aunque hay una puerta de entrada con candado y un letrero. Junto a la puerta hay una pequeña pieza cerrada con candado, es el 'Desinfectorio' para lavarse las manos y limpiarse la planta de los zapatos con creolina, y que lo usan: el practicante, el enfermero y las visitas autorizadas.

El campo del Leprosario tiene una gran plantación de eucaliptus y otras plantaciones de plátanos, naranjos, papayos, higueras, etc.

Los enfermos incipientes: están en una pequeña lomita y viven en dos casitas. En la primera, que es de piedra y techo de zinc y piso de madera y que consta de 2 pequeñas piezas, viven 5 enfermos: 4 mujeres y un niño de 7 años. Para dormir usan pequeñas literas de maderas, escasos muebles y utensilios; no poseen baño ni agua corriente. Cerca hay un estanque para almacenamiento de aguas lluvias y un pozo negro.

A unos 50 metros de distancia está la segunda casita, de madera, techo de zinc y está en muy malas condiciones. Consta de tres piezas estrechas en las que viven 4 enfermas, mujeres con lesiones muy avanzadas; una de ellas ya inválida por la elefantiasis y las úlceras. Aquí no hay literas ni muebles, ni baño ni agua corriente. Usan los mismos servicios higiénicos; también hay una cocina de piedra común para las dos casitas; aquí las mismas enfermas deben preparar ellas su comida que en crudo les entregan.

Estas casitas están rodeadas de jardines y plantaciones y en el interior de ellas hay orden y limpieza, a pesar de que por su estado de conservación necesitan ser reparadas.

Los enfermos crónicos viven en peores condiciones. El llamado 'Pabellón de Crónicos' es solo una vieja casita de madera, con techo de zinc, pero que está en estado ruinoso. Consta de tres pequeñas piezas y restos de una galería. Esta casita fue mandada a construir en 1916 por Monseñor Edwards, como provisoria, y desde entonces parece que nunca ha sido reparada. Aquí viven 5 enfermos leproso crónicos avanzados, algunos con sus manos y pies ya mutilados y sin ninguna clase de comodidades, algunos en literas de madera, otros en el suelo. Como mobiliario solo tienen algunas sillas en mal estado. En otra pequeña casucha en mal estado viven otros tres enfermos en las mismas miserables condiciones. Y un enfermo de 48 años inválido vive solo y miserable en una cueva de piedra. Para todos ellos hay una pequeña cocina de madera, muy desmantelada. Como servicios hay un estanque de cemento para la recolección de las aguas lluvias y un pozo negro; no hay baño ni agua corriente. A veces cuando no llueve, tienen escasez de agua y esto constituye un grave problema [...]. No hay personal permanente que vigile, cuide y controle a estos enfermos, excepto el enfermero que va una vez al día para inyectar a los incipientes. Las heridas y ulceraciones deben cuidárselas ellos mismos, pero en ocasiones faltan los elementos de curaciones...".⁴³

43 Camus, Daniel. "Estudio Bio-Social en la Isla de Pascua". *Revista de Geografía de Chile*, año II, n.º 2, 1949, pp. 29-30.

Este es un cuadro tan dantesco como el que vio el obispo Edwards en 1916. Para este equipo médico, de los 655 nativos, 51 fueron considerados enfermos (7,7%). Al ser examinados fueron “distribuidos en varios grupos” y aquí el tema de la “arbitrariedad” (quienes deben ser aislados) aparece con toda su fuerza:

“9 asilados en el Pabellón crónicos del Leprosario (6 hombres, 3 mujeres).

9 asilados en el Pabellón de incipientes del Leprosario (8 mujeres, 1 hombre).

8 ambulatorios que deben ser aislados de urgencia (6 hombres, 2 mujeres)⁴⁴

14 ambulatorios (porque no hay donde aislarlos) (8 hombres, 6 mujeres)

11 ambulatorios en control (6 hombres, 5 mujeres)” .⁴⁵

Al ser distribuidos por edad y sexo, constataban “ni la edad ni el sexo son respetados por la lepra.”

SEXO	6-14 años	15-20	Mayores de 20	Total
Hombres	6	8	14	28
Mujeres	6	10	7	23 ⁴⁶

Una segunda constatación fue que determinadas familias eran “más castigadas por esta enfermedad”; así tenemos como ejemplo:

“Familia Beri-Beri	hombres 4; mujeres 4
Familia Teae	hombres 5; mujeres 2
Familia Tuki	hombres 3; mujeres 3
Familia Paté	hombres 2; mujeres 3
Familia Riroroko	hombres 2, mujeres 2
Familia Pakarati	hombres 2, mujeres 2” . ⁴⁷

Este dato de “familias castigadas” por la lepra tuvo en la comunidad Rapa Nui efectos internos de discriminación y segregación (esto es *vox populi*, pero ningún investigador se ha atrevido a dar cuenta de esta realidad con “nombres y apellidos”, y por una razón evidente: es causa de dolor y por ello es mejor olvidar).

Pero lo más relevante de este informe es una de sus conclusiones: “De lo expuesto se deduce que la LEPROA en la Isla de Pascua es un problema sanitario que se sale de los límites de la Armada Nacional y que no debe ser considerado como un simple problema local, sino que debe ser tomado con la

44 “Estos 8... convivían con la población, aunque teóricamente, los tenían separados en sus casas, y para llegar al hospital, a cumplir su tratamiento, debían atravesar la población, ya que el hospital queda en el centro. Fueron estos enfermos a los que por la gravedad de sus lesiones y, otros por presentar secreción (sic) nasal positiva al Bacilo de Hansen, se dejó la indicación precisa de que debían ser aislados, ya que constituye un serio peligro para la población” (Op. cit., p. 27).

45 Op. cit., p. 26.

46 Ídem.

47 Ídem.

importancia que merece, como un problema nacional de salubridad y en el cual al Fisco y a la Sanidad les corresponde tomar parte activa".⁴⁸

Ese mismo año (1947) aparecen en la revista *Zig-Zag* dos artículos. Uno de Jorge Onfray Barros titulado "La Isla de Pascua. Un caso de prestigio nacional", donde denuncia que "La lepra es un fantasma bien explotado por los interesados en mantener cerca de Pascua una leyenda inspirada en la aversión, la repugnancia y el temor".⁴⁹ Otro de Enrique Bunster, cuyo rótulo era "¡La Isla de Pascua para nosotros!", ahora la denuncia recaía en el régimen colonial del Estado de Chile: "Los habitantes de Pascua viven sujetos a un régimen subhumano, que constituye un baldón para la República y que solo podría compararse con el que sufren los negros en Jamaica".⁵⁰ Dos años más tarde el periodista Víctor Bianchi publicó un artículo en la revista *VEA* que retomaba las denuncias hechas el año 1947 bajo la metáfora de "isla-cárcel":

"Al usar la palabra cárcel no hablo en sentido figurado. Los pascuenses viven en una prisión. Les está prohibido abandonar el lugar que nacieron, por el delito de ser naturales de la Isla. Por simple resolución administrativa, se supone que ellos están contaminados de lepra. No importa que los médicos los declaren sanos después de un prolijo examen. Siendo pascuenses la burocracia los condena. En cambio, si un chileno vive 20 años en la isla, como ha ocurrido, puede volver tranquilamente al continente, aun sin examen médico".⁵¹

En el mismo momento que Manuel Banderas, Jorge Onfray y Enrique Bunster hacían públicas estas denuncias, se creó (en 1947) en Valparaíso y, posteriormente en Santiago, la Sociedad Amigos de la Isla de Pascua. Ella tomará en sus manos lo que no podía hacer ni la Armada ni el Estado: enfrentar la lepra con los recursos necesarios para que los enfermos y el leproso no fueran una vergüenza nacional. Lo sorprendente fue que en su directorio había destacadas figuras del Estado, como el Presidente de la República (Gabriel González Videla), el Ministro de Defensa Nacional, el Ministro de Salubridad, etc. Paralelamente, las campañas nacionales o locales de caridad para los leproso continuaron.⁵² El obispo Ramberg hizo, a través de *El Mercurio*, un "urgente llamado de caridad para los leproso de la Isla de Pascua", en tanto la Armada publicaba un aviso en *La Estrella de Valparaíso*:

"Donaciones para los nativos de la Isla de Pascua" "La Sección ISLA DE PASCUA, que está a cargo de la Comandancia en Jefe de la 1.^a Zona Naval, nos pide comunicar que desde esta fecha empezará a recibir, como lo ha hecho en años anteriores, las donaciones que el público y el comercio porteños desean hacer en beneficio de la población nativa y enfermos del leproso de dicha isla, ya se trate de libros, revistas, medicinas, ropas u otros objetos. Los obsequios pueden ser entregados en la Comandancia en Jefe de la 1.^a Zona Naval, Sección Isla de Pascua, ubicada en el 2.^o piso del edificio de la Intendencia, para ser enviados en el buque destinado a hacer viaje próximamente a esa posesión chilena de ultramar".⁵³

48 *Op. cit.*, p. 30.

49 *Zig-Zag*, 5 de marzo de 1947.

50 *Zig-Zag*, 12 de junio de 1947.

51 *Vea*, 9 de febrero de 1949.

52 Las campañas de caridad para los leproso de Pascua se iniciaron en la década de 1910.

53 En *La Estrella*, de Valparaíso, 31 de octubre de 1946.

En noviembre de 1948 la Sociedad Amigos de Isla de Pascua informaba a través de la prensa: “Es necesario levantar un moderno leprosario en la Isla de Pascua”, y que “envió una comunicación al Ministro de Hacienda don Jorge Alessandri Rodríguez haciéndole presente que el problema fundamental para los nativos de la Isla lo representa el mal de la lepra y que, por lo tanto, es urgente que se adopten medidas para evitar que siga propagándose y constituya una verdadera amenaza para el continente...”⁵⁴. Pero, como lo hemos señalado la Sociedad ya no creía en la labor del Estado sino en su propia iniciativa (la Armada era un apoyo, no un sostén). Así en su balance del año 1951, su presidente Humberto Molina Luco resumió parte de la labor realizada:

“Como ya saben Uds., la principal preocupación de nuestra *Sociedad* ha sido desde su fundación hasta el día de hoy el Leprosario de la Isla. Encontramos en el año 1947 unas construcciones inadecuadas que albergaban a los enfermos en una forma inconveniente. Gracias a nuestros esfuerzos y a las facilidades que nos proporcionó la Armada nacional, cambiaron estas condiciones. Hemos construido tres pabellones para los enfermos, uno para los leprosos crónicos, otro para los leprosos incipientes. Además, de completar nuestra obra fue necesario edificar: despensa, cocina, lavandería y una casa para las dos abnegadas monjas que voluntariamente se internaron en el Leprosario para atender a los leprosos. Estanques construidos por nosotros sirven para almacenar las aguas lluvias, única agua potable que existe en la Isla que abastecen a estos cómodos y amplios pabellones que se han construido con un costo total de \$1.200.000. Para hermosear el Leprosario se han delineado hermosos jardines, arboledas y hortalizas que dan a este lugar un aspecto agradable. Según lo que han afirmado todas las personas que han visitado la Isla en los últimos viajes, la parte más hermosa de ella es ahora el Leprosario... Para levantar el ánimo de los reclusos, nuestro Directorio rogó a nuestro Presidente aprovechar la visita a los EE.UU. para adquirir dos radios Zenith, una para el Leprosario y la otra para la Escuela, con sus respectivos autoparlantes, lo que permite ahora a los pascuenses estar en contacto diario con la patria lejana y escuchar constantemente las audiciones educativas y patrióticas que les son dedicadas”.⁵⁵

Esta imagen positivísima del leprosario y de su entorno, como de su régimen sanitario, fue cuestionada como ya vimos por los testimonios de Alfonso Rapu y otros. Al parecer, para la comunidad no hubo un cambio sustancial: la lepra seguía siendo motivo para la denigración y la arbitrariedad impuesta por los continentales. Sin embargo, los miembros de la Sociedad eran conscientes que no solo los leprosos sufrían la “reclusión”, sino también la comunidad. Se podría decir que si la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua creó las condiciones para liberar a los rapanui de la lepra (como efectivamente ocurrió), ahora faltaba liberarlos de la CEDIP (Humberto Molina Luco desde la década de 1910 era un fuerte impugnador de la Compañía).⁵⁶ De allí que apoyaran solidariamente a los numerosos prófugos de

54 En *La Estrella*, de Valparaíso, 4 de noviembre de 1948.

55 Sociedad Amigos de la Isla de Pascua. *Memoria, mayo de 1950 a mayo de 1951*, mayo de 1950 a mayo de 1951, pp. 3-4.

56 En los tres informes elaborados sobre Pascua para la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato la Sociedad es mencionada muy positivamente por Mario Tuki y otros: “A comienzos de los años 50, la Sociedad de Amigos de la Isla de Pascua de Santiago, compuesta por don Benjamín Subercaseux, Guillermo Haske, Antonio Ojeda, Daniel Arado y otros se convierten en los precursores de la enseñanza para los jóvenes, creando un grupo de personas que como apoderados los llevaban a estudiar a la capital. Esta agrupación más las numerosas publicaciones nacionales e internacionales que dan cuenta de las condiciones desfavorables en que se encuentra la población de Rapa Nui, ejercen presión para que se caduque el contrato de arrendamiento entre Chile y la Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Logrando su objetivo, en el año 1953 es cuando la Compañía hace abandono de Rapa Nui” (Tuki Hey, Mario; Hucke Atám, Tera’i; Teao Hey, Raúl; Tepano Hito, Antonio; Zenteno, Makari. “Informe a la Comisión Verdad y Nuevo Trato”..., p. 472-473).

la Isla de Pascua dándoles alojamiento, más de una vez en sus propias casas, y buscándoles donde estudiar y trabajar.

En síntesis, la lepra formó parte de los sistemas de exclusión que se impusieron en Rapa Nui ejerciendo un triple asilo: el leprosario, la localidad de Hanga Roa y la misma Isla de Pascua. Entre ellos una suerte de "estado de excepción" (la amenaza de ser enviado arbitrariamente al primer asilo y de ser excluido para siempre de Hanga Roa, de la Isla y del Continente). Desde la década de 1940 un sector de la sociedad civil de Chile utilizó la lepra (y sus consecuencias) para denunciar un *status quo* reinante en la Isla que no podía continuar. A la lepra se la hace aparecer como el subdesarrollo del subdesarrollo. No es extraño entonces que la campaña de un sector de la sociedad chilena para superar esa situación se realizara, en primera instancia, en el diario *El Economista*. Para la comunidad en tanto, la lepra seguía siendo *revahiba*, una realidad asociada a la falta de libertad y al estigma denigrante.

■ ■ 2.

LAS FUGAS COMO IMPUGNACIÓN (POLÍTICA) Y LA VISIBILIDAD DE LA CÁRCEL

"Los Rapa Nui continuaron siendo personas sin derechos... poco a poco, desesperados van sintiendo deseos de buscar una vida mejor y tener la posibilidad de denunciar lo que sucedía dentro de su propio territorio, oportunidad que se les insinúa a través de la radio y los relatos de un grupo de 7 adultos y 2 niños que en 1948 salieron de pesca en un pequeño bote y se perdieron, a su regreso contaron que existía un mundo fuera muy diferente al que ellos vivían. Derivado de este hecho y fascinados por los relatos de los viajeros, muchos comienzan a pensar en la forma de escapar de esta cárcel a la que habiendo sido condenados arbitrariamente y tratados peor que a animales. La verdad es que durante catorce años los Rapa Nui se mantuvieron en su intento por escapar de la explotación y la miseria en que se hallaban, con la esperanza quizás de encontrar lejos de su isla una vida más digna y poder denunciar la explotación y malos tratos de que eran objeto. Aquellos que sobrevivieron, pudieron contarlos; los demás quedarán en nuestros recuerdos como mudos testigos del sufrimiento y desesperación de este pueblo, venida de aquellos que llegaron con promesas de protección y desarrollo, pero que en realidad trajeron hambre, miseria, esclavitud y destrucción".⁵⁷

Las fugas de Pascua son el testimonio más evidente de una comunidad que impugnaba sobre todos los jóvenes la colonialidad, es decir, los tres asilos y sus duras restricciones internas (el cercado de la Isla por CEDIP para el "cuidado" del ganado lanar), y externas, para poder salir de la Isla. ¿En la transformación de Rapa Nui en una suerte de "cárcel" no confluyeron los cercos internos de la CEDIP con el estigma de la lepra, que impedía la salida de los rapanui de su "Isla"? Se creó así una paradoja: las ovejas podían circular tanto interna como externamente (también los subdelegados marítimos y

57 Cf. Tuki, Mario et al. "Informe a la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato".

los continentales), no así los rapanui. Pero ¿había otro tipo de encierro? Sin duda, uno generalmente no mencionado que tenía que ver con las muy estrictas reglas de parentesco en la comunidad que impedía los matrimonios entre parientes “próximos”:

“Todos sabían que mi prima hermana, la Eufemia Ika, era la amante de su sobrino Julio Hotu, hijo de su primo. Era un amor muy fuerte y de muchos años. Los dos eran solteros, pero lo que hacían era pecado mortal y el cura predicaba los mandamientos en la iglesia: honrarás a tu madre y a tu padre, no robarás la mujer del prójimo y otras cosas que las decía por ellos, así que iban a misa separados, uno en la mañana, otro en la tarde, y nunca, jamás, se los vio juntos, porque los papás de la Fermi estaban persiguiéndolos para pegarles. La ley de acá era muy fregada, te pillaban, te juzgaban al tiro y te mandaban a *freír moai*”. (Testimonio de Bertha Hey)⁵⁸

“A los 26 años había tenido sexo con 76 mujeres, casi todas rapanui y algunas continentales. Tenía 13, 14 años, las mujeres me violaban, ¡ay, ay, ay! Mi mamá me retaba, que no me juntara con las mujeres de los familiares, y ‘qué quiere que le haga, mamá, ellas me buscan’, y si yo no aceptaba me decían cabro... tenía que aceptar. Algunas viven todavía, para qué voy a mentir, estuve con una no sé cuántos años. Por esa razón me escapé. Un día simplemente dije: me voy de aquí”. (Testimonio de Aurelio Pont)⁵⁹

Agréguese, además, lo señalado por Daniel Camus sobre las “familias castigadas” por la lepra, por lo que el matrimonio con las rapanui era un problema.

En este escenario la búsqueda de mujeres en el continente se convirtió en un asunto no menor. En 1933 el diario La Unión, de Valparaíso, informaba, por medio de Pedro Elías Sarmiento (seis meses de estadía en la Isla), que “Como la población es reducida, los pascuenses están abocados a otro problema por el parentesco entre ellos. Para solucionarlo, un grupo de treinta mocetones le pidió formalmente al comandante del Rancagua, capitán don Carlos Torres, que consiguiera del Gobierno de Chile el envío de treinta muchachas jóvenes que con ellos estuvieran dispuestas a casarse, ya que ellos mismos ni con sus primas ni con sus tías podían hacerlo. El comandante del transporte de guerra oyó esta petición verbal en el muelle de Hanga-Roa, formalizada por todos los mocetones de la isla de Pascua; ¡pero no sabemos que la haya hecho presente alguna vez!”.

Demos un paso más. ¿No fueron las fugas masculinas, en embarcaciones propias (en 1944, 1947, 1948, 1954, 1955, 1956 y 1958) o como “pavos” (en 1940, 1944, 1948, 1949), la impugnación pública (ergo política) de esta compleja “cárcel” que era la isla para la comunidad? Y ¿no es sorprendente que casi todas ellas se produzcan pos creación de la Sociedad Amigos de la Isla de Pascua?

58 Berta Hey en Štambuk, Patricia. *Rongo. La historia oculta de Isla de Pascua*, Santiago: Pehuén, 2010, p. 223.

59 Aurelio Pont en *op. cit.*, p. 206.

"Fugas en embarcaciones propias"

1. **1944** enero: Martín Paté Púa (24 años); Andrés Paté (25 años); Luis Pakomio (20 años); Belisario Rapu (21 años); Esteban Pakarati Hito (19 años).
2. **1947** diciembre: Domingo Pakarati (53 años); Agustín Pakarati (55 años); José Pakarati (48 años); Leonardo Pakarati (35 años); Diego Pakarati (11 años) y Mariano Pakarati (9 años).
3. **1948** abril: Andrés Chávez (43 años); Guillermo Teao (40 años), David Haoa (25 años); Hipólito 2° Ika (15 años). (Fallecen todos).
4. **1954** noviembre: Pedro Chávez (22 años), Felipe Teao (36 años) y Aurelio Pont (20 años).
5. **1955**, octubre: Gabriel Tuki (30), Jacobo Riroroko (25 años), Valentín Riroroko (23 años), Ambrosio Riroroko (19 años) y Orlando Paoa (18 años).
6. **1955**, octubre: Eufemia Teao (34 años) y Julio Hotu (24 años). (Fallecen)
7. **1956**, agosto: Federico Riroroko (40 años), Rafael Teao (37 años), Esteban Atán (33 años), Enrique Teao (29 años), José Bernardo Veriveri (27 años), Alberto Pakomio (23 años), José Agustín Atán (26 años) y Eugenio Hey (22 años).
8. **1958**, septiembre: Jorge Teao (46 años), Napoleón Hotu (43 años), Aquiles Pakarati (29 años), Pedro Lino Hito (34 años), Ernesto Pakomio (30 años), Juan Lorenzo Teao (19 años) e Ismael Tuki (32 años). (Fallecen todos)".⁶⁰

"Fugas en embarcaciones no propias: 'Pavos'"

- 1940** noviembre (en el *Allipén*): Pedro Hito.
- 1944** abril (en la *Lautaro*): Lázaro Hotus; Rafael Teao; Carlos Chávez Tepihe; Rafael Haoa; Eugenio Huke (ojo faltan dos ¿Joaquín Rapu y Daniel Chávez).
- 1948** enero (en el *Allipén*): Napoleón Segundo Paoa; Carlos Joaquín Rapu Paoa; Daniel Segundo Chávez.
- 1949** enero (en el *Allipén*): Luis Paoa Pate (18); Miguel Paoa Huki (14); Ventura Chávez Hito (18 años); Valentín Riroroko Tuki (15); Florentino Hey Riroroko (18); Pedro Teao Riroroko (19); Alberto Hotus Chávez (18)".⁶¹

En noviembre de 1940 El Mercurio, de Valparaíso, informa que Pedro Hito se había embarcado de "pavo" en el Allipén y "según manifestó el doctor Tejeda es de malos antecedentes". Por lo cual pidió "instrucciones para entregarlo a la Policía de Antofagasta o llevarlo Talcahuano". Que Tejeda emitiera una opinión e instrucciones contra un rapanui no es de extrañar, era el Subdelegado Marítimo y Militar en Pascua. No obstante su opinión negativa, El Mercurio señalaba días más tarde de Pedro Hito: "Es un mocetón de 20 años, robusto, inteligente, que habla con cierta facilidad el castellano y tiene muchas condiciones, según se nos dijo, para el canto. Viene muy elegante y da la impresión a quien le ve de que se trata de un turista de un país exótico... En las palabras que cruzamos con él, advertimos

60 Ver listado en Englert, Sebastián. "Aventuras marinas de nativos de Rapa Nui". *Revista de Marina*, n.º 76, 1960, (4): 465-475, y Peteuil, Marie-Françoise. *Les évadés de l'île de Pâques. Loin du Chili, vers Tahiti (1944-1958)*, L'Harmattan: París, 2004.

61 No tenemos antecedentes para "pavos" en los años 50.

al hombre despierto que tiene conocimiento de box, buenas condiciones de pescador y agricultor y que nada como un pez". La revista *Vea*, en tanto, le decía a sus lectores: "Llegó a Chile en busca de amigos el habitante de la Isla de Pascua, Hito Teau. Viajó de 'pavo'... habla mejor el inglés que el castellano".



1944 debe haber sido un año muy especial en Rapa Nui, doce de sus jóvenes habían optado por abandonar la Isla sabiendo que eso era un acto contrario a las autoridades "coloniales". Siete lo hicieron como pavos en la fragata Lautaro, cinco se embarcaron en una pequeña embarcación de solo siete metros y fueron encontrados en alta mar por una nave norteamericana y llevados al puerto de Antofagasta. Todas estas "fugas" tenían como destino los puertos chilenos. No es raro entonces que en la Memoria de la Marina de ese año se señalara:

"Hoy día es aspiración unánime de los nativos venir al continente, porque saben que aquí se vive mejor y pueden aprender un oficio y profesión. En la última visita de Inspección, varios nativos pidieron al Delegado de esta Comandancia en Jefe autorización para venir al Continente en grandes chalupas construidas por ellos mismos, lo cual naturalmente fue denegado, como asimismo, se recomendó al Capitán de Puerto que no autorizara para echar al agua esas embarcaciones".⁶²



El Mercurio, de Valparaíso, 1944

62 En Archivo Nacional, en Ministerio de Marina, vol. 4116, *Memoria de la Marina de 1944*.

esperábamos naufragar, divisamos un vapor norteamericano. Le hicimos señas con una bandera chilena, para que no nos fuera a tomar por japoneses o filipinos. Cuando la nave se acercó a recogernos, nuestro bote se partió como una cáscara de nuez.

Al subirnos a la nave, los norteamericanos nos alimentaron y nos regalaron ropas, cigarrillos y otros objetos. Ya hacían 13 días que habíamos salido de la isla y los marineros nos dijeron que nos encontrábamos a 120 millas de Pascua. Nuestro repórter trata de hacer declarar a los pascuenses para que confirmen si en realidad, como anunció la prensa hace algún tiempo, se habían fugado. Contestaron negativamente, alegando, que ellos no pensaron nunca abandonar sus hogares”.

Hay una complicidad por parte del periodista y los rapanui en transformar la “fuga” en una suerte de “naufragio”. Según Englert, como “provisiones llevaron estos cinco jóvenes un barril de unos 50 litros de agua, buena cantidad de camotes para comerlos crudos, plátanos y naranjas. Habían calculado que estos víveres, usándolos en pocas cantidades diarias, podían alcanzarles unos 30 días, hasta llegar al continente”.⁶⁴

En diciembre a los 12 rapanui que habían llegado al continente se les ordenó embarcarse en el Allipén para regresar a Pascua, no obstante, según la prensa: “Cinco nativos pascuenses no quisieron regresar a la Isla. Desaparecieron al ser llevados al vapor Allipén. Solo siete nativos pascuenses, de doce que debían regresar a Isla de Pascua, viajan a estas horas a bordo del vapor Allipén, que zarpó en la madrugada de ayer a esa lejana posesión chilena. Los cinco nativos restantes desaparecieron cuando, horas antes del zarpe de la nave, abandonaban el cuartel. Almirante Silva Palma, para embarcarse, y no obstante todos los esfuerzos realizados por tropa de esa unidad naval no fueron habidos. El Allipén zarpó, dejando en Valparaíso a los cinco nativos, quienes optaron por seguir viviendo en el continente un año más, pues, como lo hemos informado, viajes como el que realiza el barco que lleva a sus compañeros, solo se efectuaban una vez al año. Según supimos, de los cinco nativos prófugos, dos se presentaron voluntariamente en la mañana de ayer al cuartel Silva Palma, o sea, cuando el Allipén hacía varias horas que había zarpado. En cuanto a los tres, a pesar de las diligencias que se han efectuado, no se da todavía con su paradero, pero se estima que imitarán a sus coterráneos y que se presentarán al cuartel ‘Silva Palma’”.⁶⁵

Dos años después, en 1946, 12 pascuenses intentaron venirse de “pavos” al continente en el Allipén.⁶⁶ En 1947 es enviado de regreso a Pascua Andrés Pate para ser recluso en el leprosoario (fuga de 1944). El 27 de enero de 1948 *La Estrella*, de Valparaíso, informaba en su primera página: “¿Dónde están tres nativos que faltan en la Isla de Pascua? En la Dirección del Litoral y de Marina Mercante se nos informó que el capitán del vapor Allipén, que navega actualmente desde la Isla de Pascua en demanda de Valparaíso, ha informado que a bordo no se encuentran los tres pascuenses que faltan en la Isla”. Empero al día siguiente el mismo medio titulaba: “Despejada la incógnita de los tres pascuenses”, estaban en el Allipén: “Solo quieren conocer su patria y aprender una profesión los 3 pascuenses que llegaron de pavo”.

64 Englert, Sebastián. “Aventuras marinas de nativos de Rapa Nui”..., p. 466.

65 *El Mercurio*, de Valparaíso, 20 de diciembre de 1944.

66 *La Estrella*, 14 de enero de 1946.



RELATAN LA AVENTURA

Los tres jóvenes pascuenses: Napoleón 2.º Paoa, Joaquín Rapu y Daniel 2.º Chaves, cuentan su odisea a nuestro corresponsal en Valparaíso, a bordo del "Allipén".

La protección de estos tres "pavos" por parte del Intendente de la Provincia, Humberto Molina Luco, fue sin duda un acto político de gran trascendencia (en contra de la CEDIP y del *status quo*). Veamos la entrevista al Intendente por el periodista del diario La Estrella, y que tituló: "El propio Intendente les abrirá las puertas del porvenir":

"Febrero de 1948. Aun parece que no se ha legislado sobre el procedimiento para tratar a los hijos de Pascua que llegan en pos de estas tierras. Hasta ahora se les mira con un extraño criterio. Nuestros flamantes marinos y nuestros servicios policiales parece que confunden a los pascuenses con los delincuentes. Y apenas llegan al puerto, los internan, los recluyen, los someten a los largos interrogatorios, etc.

¿Qué delitos han cometido? ¿El nacer en el solitario peñón de Pascua? ¿Acaso un chileno que no nace en el continente tiene que pedir 'permiso' para conocer su patria?, preguntamos. Nadie responde.

Habla el Intendente. Sobre el destino que se dará a los tres pascuenses conversamos con el Intendente de la Provincia, don Humberto Molina Luco, que es, además, presidente de la Sociedad de Amigos de la Isla de Pascua y que allá, en el lejano peñón, es considerado como el verdadero protector de los isleños, pues, constantemente, en cada barco, envía medicamentos, ropas para los niños, alimentos, etc., que reúne por medio de la Junta de Auxilio Escolar y de la Cruz Roja. Recientemente envió víveres y medicamentos por más de ciento veinte mil pesos.

Se ha publicado —decimos al señor Molina Luco— que los tres jóvenes pascuenses sorprendidos viajando como 'pavos' en el Allipén serán internados en el Cuartel 'Silva Palma', en Playa Ancha, procesados y luego devueltos, en el próximo barco, a la Isla de Pascua...

No creo que sea efectiva esa noticia —nos responde el señor Intendente—, pues ahora los pascuenses tendrán quien se preocupe por ellos durante su permanencia en Valparaíso. Desde luego, la Sociedad de Amigos de la Isla de Pascua velará porque no les falte ni el pan, ni el techo, ni el abrigo...

Aun más —agrega don Humberto Molina Luco— recibí un radio que desde la Isla me envió la madre de Napoleón 2º Paoa, que es el más joven de los 'pavos', pidiéndome protección para su hijo y demás compañeros de aventura. Le respondí a esa afligida madre que no tuviera ningún cuidado, que aquí en Valparaíso el Intendente y la Sociedad de Amigos de la Isla de Pascua protegerían a su hijo y compañeros".⁶⁷

Al año siguiente (enero de 1949) en el Allipén viajó por primera vez a Pascua Humberto Molina Luco, a su regreso, venían con él siete "pavos" y la joven Anita Rapahango (18 años) bajo su protección. Según la prensa: "Más de treinta muchachos querían venirse a bordo del Allipén. Todos ansiosos de conocer la 'patria grande'".



Según el reportaje de El Mercurio, los siete "pavos":

"Son sencillos, muy patriotas e indudablemente aman a Chile como su patria querida. No vienen solamente a conocer su patria, sino que a estudiar, pues quieren regresar a la isla para ser ciudadanos útiles a los suyos.

Conversamos con ellos a bordo del Allipén y pudimos apreciar su afán por ser agricultores unos; mecánicos, otros; carpinteros y zapateros los demás. Hablan un castellano perfecto, saben leer y escribir. Nos dijeron que todo lo han aprendido en la escuela de la Isla, en la que se les enseñó que en Chile es su patria y que por ella deben dar la vida si es necesario. Conocen la historia del país, su producción y cuanto puede aprenderse en cursos primarios. A todas luces estos jóvenes se enorgullecen de ser chilenos y admira constatar el fervor con que hablan de su patria.

Interrogados sobre la forma en que burlaron la vigilancia establecida en el barco nos dijeron que después de dos años de tentativas por fin lograron salir airoso esta vez. Por ello no fue producto de las circunstancias, sino el resultado de un bien meditado plan.

En efecto, los siete muchachos habían intentado venir al continente en los años 1946 y 1947 pero en ambas ocasiones fueron sorprendidos a bordo.

67 Revista VEA, n.º 461, 11 de febrero de 1948.

La primera vez, nos dijeron, es decir el mismo día de su zarpe: fracasamos, pues en la inspección prolija de ese día, nos descubrieron. En 1947 se nos ocurrió hacerlo el día anterior, pero también fracasamos; no sabíamos que el barco era inspeccionado la víspera y el mismo día del zarpe. Bueno, con toda esa experiencia, ahora nos subimos al Allipén con tres días de anticipación.

Después de haber permanecido escondidos en sitios que previamente fueron inspeccionados por los tripulantes del Allipén, finalmente se situaron en la sentina de la nave, lugar que también había sido revisado. 'Nunca se creyeron que estuviéramos allí y con tanta anticipación a la salida de la nave, nos dijeron. Esta vez íbamos bien premunidos: llevamos bastante agua, piñas, papayas y varias gallinas con las cuales nos alimentamos cinco días, es decir los tres que precedieron al zarpe del Allipén y los dos que siguieron hasta que fuimos descubiertos'.⁶⁸



El tono nacionalista de El Mercurio coincide con el de Molina Luco, este último insistirá en una entrevista que "la lejanía y la diferencia de raza podría ser motivo para que los pascuenses se sintieran desligados del país y encauzaran sus afectos hacia otros pueblos. Nada de eso ha ocurrido. Todos los habitantes alientan un sentimiento de patria y de chilenidad muy desarrollado, que podría servir de ejemplo en el propio territorio continental de la República".

68 *El Mercurio*, de Valparaíso, 2 de febrero de 1949.

En febrero de 1950 el capitán de corbeta Jorge Tapia de la Barra, comandante de la Angamos, después de visitar la isla en el mes de enero, informaba al Ministro:

“Hoy día los isleños sufren de una verdadera claustrofobia, que creo afecta sus maneras de ser y es la causa de su falta de deseos de progresar, de trabajar y aprender, pues se sienten presos en su isla y sin expectativas para poder salir, lo que constituye su principal anhelo. Esto mismo explica las verdaderas odiseas que han tenido para tratar de llegar al continente sin medir los riesgos y dificultades, incluso teniendo que lamentar la muerte de 4 de ellos, ocurrida en una goleta en 1948. Estimo que al permitirse la salida en forma controlada hará que el deseo sea menor, ya que el continente dejará de ser el ‘Tabú’ que es para ellos hoy día.- Al mismo tiempo les servirá para desengañarse y convencerse que ellos viven más felices, en forma más fácil y en mejores condiciones generales que sus compatriotas continentales. Puede también permitírsele construir embarcaciones tipo goletas y previa autorización e inspección del Jefe Militar, darles permiso para ir a Tahití, donde tienen familiares e intereses.- Con ello se podría iniciar un intercambio comercial el que no es una utopía, pues tuve ocasión de ver cartas de un comerciante de esa Isla que se interesa por comerciar con Pascua”.⁶⁹

Si Molina Luco veía en los rapanui la encarnación misma del nacionalismo (ir de “pavos” al continente era como ir en búsqueda de la patria grande), para el comandante de la Angamos la cuestión de las lealtades era más compleja, de ahí que fuese más cauto, sobre todo porque constataba un hecho que sería la tónica: las fugas ya no eran hacia Chile sino hacia la Polinesia. Como lo señaló Englert en 1960:

“Fue esta la única vez que nativos pensaban tomar el rumbo al continente (la fuga de 1944). Todos los demás trataron de llegar a la isla de sus ensueños, que es Tahití; la isla que tiene un gran atractivo para ellos porque en ella existe raza polinésica y en una parte que se llama FAAA, no lejos de la capital Papeete, viven aún descendientes de nativos pascuenses que, hace aproximadamente un siglo, se fueron de aquí y recibieron allá terrenos. De esta manera, nativos de aquí no se sienten fuera de su ambiente en Tahití”.⁷⁰

Fugarse de Rapa Nui, con rumbo a la Polinesia en pequeñas y precarias embarcaciones a vela, era no solo temerario sino una aventura extremadamente peligrosa: la posibilidad de llegar con vida a una de las islas de la Polinesia, “siguiendo el camino de las estrellas”, eran muy reducidas. Así las fugas son un testimonio de cómo, sobre todo los jóvenes varones, juzgaban el estado reinante en la Isla. Por otro lado, no deja de ser revelador que en las fugas a Polinesia y entre los “pavos” con destino al continente no aparezcan determinadas familias (los Edmunds, los Rapahango, por ejemplo). Por último, debemos mencionar las consecuencias para aquellos que fueron sorprendidos intentando fugarse:

“...me escondí en el buque de la Armada con otros rapanui. Nos pillaron, nos trajeron de vuelta y nos metieron presos por 30 días. La segunda vez nos metimos de pavo en el mismo buque de la Armada, nos trajeron de vuelta y ¡presos! Por 70 días. Estuve en la cárcel de piedra en un cuarto pequeño, donde había que estar acucillado. De día nos sacaban a trabajar, pelados al

69 En Archivo Nacional, Ministerio de Marina, vol. 4444.

70 Englert, Sebastián. “Aventuras marinas de nativos de Rapa Nui”..., p. 466.

rape para que los niños dijeran ahí va el pavo, el polizón, y se burlaban de nosotros, porque en ese tiempo la gente le tenía miedo a la pelada, pero yo no, yo mismo me cortaba el pelo con la tijera. Teníamos que pintar con cal las piedras de las pircas que había a los lados de los caminos. La tercera vez que traté de ir de pavo también me pillaron, nos devolvieron y me dieron 90 días de cárcel”.⁷¹

La fuga de los enfermos de lepra

Una de las fugas más dramáticas y trágicas fue la de los leprosos en 1958, escape del reducto del reducto de Hanga Roa. Según Úrsula Rapu, esta se habría organizado un año antes con la “intención de llegar a Tahití para ver un médico o morir en el mar, pero la Marina los trajo de vuelta”.⁷² Para Masu Hey, la alternativa era la muerte, pero con un sentido de sacrificio por la comunidad: “En el sanatorio de la isla había un grupo de hombres que estaban muy enfermos y aburridos, y yo creo que querían terminar su vida. No había libertad para salir de la Isla de Pascua porque decían que estábamos todos contagiados y más encima vivían encerrados allá arriba. Eran crónicos, ya no iban a sanar, y les ponían una inyección porque querían eliminarlos a todos. Tenían las manos tíasas, agarrotadas, no las podían abrir.”⁷³ Papa Kiko, uno de los leprosos que no se embarcó, cuenta el momento previo y las razones de esta fuga:

“Yo había estado trabajando con las monjitas, pero después me enfermé un poco y me fui con ellos para el sanatorio unos tres años. Justo antes de partir, Pedro Lino Hito, me contó un sueño: Soñé —me dijo— que yo iba para abajo, en un lugar con gente, y una voz me llamaba desde arriba: ‘Pedro Lino, Pedro Lino...’, miro y usted Kiko, estaba en el cielo, en una nube, entonces le dije ‘chao, adiós...’ de repente me resbalé y caí en un lugar donde había ¡muchos pollos!, y los pollos estaban sucios de gallos, y vinieron y saltaron encima mío y me picaron. Por el susto, corrí para otro lado y todos esos animales se fueron, me dejaron ahí. Y desperté.

Inmediatamente que me contó el sueño, Pedro Lino Hito me dijo:

‘¿Sabe, Papa Kiko?, tú te vas a retirar de aquí, del sanatorio, vas a salir y vas a ser feliz tu vida, porque yo lo vi a usted en una nube en el cielo. A nosotros nos va a ir muy mal, yo sé que esos pollos que me picaban en el sueño son animales del mar’.

Jorge Teao lo oyó y se enojó, pero Napoleón Hotu dijo:

‘¡Suban no más! ¡La muerte para nosotros!’.

Yo estaba ahí, escuchando. Él levantaba su brazo y les hablaba:

‘¡Vamos nomás! ¡Ojalá que muramos todos, para que la población quede más tranquila! ¿Pa’ qué vamos a vivir más!, ¡carguen este bote, que nos vamos!’.

71 Aurelio Pont en Štambuk, Patricia. *Rongo. La historia oculta de Isla de Pascua*, Santiago: Pehuén, 2010, p. 206.

72 En *moe Varua Rapa Nui*, mayo 2011, p. 10.

73 En Štambuk, Patricia. *Rongo. La historia oculta de Isla de Pascua...*, p. 258.

A mí fue al único que me dijo:

'Tú no vas a subir, Kiko, tú vas a volver. Cuida a mis tres hijas, a la Julia, a la Celestina, a la Miguelina, hay que aconsejarlas mucho. Nosotros nos vamos para darle salvación al pueblo, así se acaba todo esto'''.⁷⁴

"Salvar al pueblo", "darle salvación" ¿los leprosos "crónicos" arrojados al sanatorio se veían a sí mismos como una carga para su pueblo? Sin duda, según el testimonio de Papa Kiko. ¿Pensaban que los otros querían eliminarlos? Reproduzcamos parte del informe de Edgardo von-Schroeders S. del año 1929 donde encontramos las opiniones de Juan Tepano y Charles Tehao:

"Después de leer y meditar los informes de los últimos Comandantes que han visitado la isla y que V.S. incluyó entre los documentos relacionados con mi misión, como así, después de conversar detenidamente con el teniente 1º Cirujano Sr. Enrique Zárate, de cargo a bordo, quien a la vez estudió la cuestión de los leprosos en el último viaje del *Abtao*, envié a V.S. el Radio n.º 7 y en que solicitaba autorización para tomar alguna medida radical en caso que fuese necesario. Creí prudente que determinación de tal alcance y gravedad fuese autorizada por el Gobierno, y agradezco a V.S. su contestación aprobando el temperamento propuesto.

Al día siguiente de fondear, en compañía del 2do. Comandante, Capitán Santibáñez y del Teniente Cirujano, Zárate, me dirigí a la leprosería para confirmar en el terreno lo que se había largamente estudiado y discutido en reuniones a bordo y en las cuales se había llegado a un completo acuerdo.

Existen actualmente leprosos, de todas edades, de ambos sexos y con todas las graduaciones en los estragos del terrible mal. Ahí, la muchachita que apenas tiene una placa en el dedo de un pie vive revuelta en la misma pocilga (su fetidez se siente desde lejos) con hombres sin pies ni manos, grandes llagas vivas y cara carcomida.

Todos los enfermos se formaron en la reja de la entrada y como habían dos que ya no podían moverse, entré hasta adentro a inspeccionarlos y darme cuenta cabal de lo horrible de la enfermedad, de lo inhumano de esa existencia y de lo cruel de ese vivir y de esa vivienda. Es algo dantesco, Sr. Ministro.

Como notara una muchachita de unos siete años, de aspecto sano y que chocaba en ese medio, le dije al Cirujano que la examinara con más detención y en mi presencia fue desnudada con ese objeto. Solo tenía unas manchas en la piel que nada tenían que ver con lepra; al día siguiente, después de un nuevo examen, se comprobó que María Tepije estaba completamente sana. En vista de esto ordené que volviera a la población, lo que se hizo después de desinfectarla, quemarle sus ropas y darle nueva.

Esto había sido una determinación que, en medio de su ignorancia y con un modo algo atropellador, aunque con el más sano propósito, había tomado el Sargento-Prefecto, poco después de llegar.

74 Papa Kiko en *op. cit.*, p. 262.

A tres o cuatro cuadras de la Leprosería inspeccionó una casita donde vive la mujer de Charles Teao. Esta mujer tiene la cara ya bastante comida y vivía, para que le hicieran compañía, con una hija grande y un hijo chico, completamente sanos. Con estos dos seres se tomaron las mismas medidas y precauciones que con la Tepije; detalles de ellos se encuentran en el informe del Teniente Cirujano...

Como V.S. puede leerlo en mi nota al Sub-Delegado, llamo a ambas autoridades la atención en la forma más enérgica y doy las instrucciones sobre la manera de proceder en caso de repetirse casos semejantes.

Después de esta inspección a la Leprosería quedamos absolutamente de acuerdo con el Teniente Cirujano que lo que se debía hacer era trasladarlos a todos, el último día de nuestra estadía, a San Félix y San Ambrosio, como se había acordado dejar dicho en la población.

Mi conciencia fue bastante aliviada por conversaciones con varios nativos como Juan Tepano y el propio Charles Tehao, quien además de su mujer tiene un hermano en la Leprosería. Sin que yo manifestara mi modo de pensar, ambos me dijeron, francamente, que lo que se debía hacer, para salvar la Isla era liquidarlos a todos, porque viviendo donde están siempre había contacto con la población pues no faltaban quienes, a pesar de la prohibición, venían a ver a sus deudos; esto sin contar las excursiones que hacen por su cuenta los mismos leprosos y las moscas y zancudos que transmiten el bacilo".⁷⁵

La lepra entonces emerge como una maldición, una pesadilla para que Juan Tepano y Charles Teao estuvieran de acuerdo con Edgardo von-Schroeders en que para "salvar" a la comunidad había que eliminar a la parte enferma (de la limpieza de los enfermos "crónicos", a la limpieza de homosexuales había un paso en el "ibañismo"⁷⁶). Lo notable de la fuga de los leprosos en 1958 es que puso en evidencia que el esfuerzo material realizado por la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua para cambiar las condiciones del leproso, no eliminó el estigma de la lepra que afectaba a toda la comunidad (esto concluirá con la conquista de los derechos ciudadanos por los rapanui en los años 60, en ese momento la lepra ya no pudo ser usada para la arbitrariedad y el abuso⁷⁷).

Las fugas de Isla de Pascua y la lucha de la comunidad para que sus miembros no sean considerados leprosos (por los continentales) nos fueron relatadas recientemente por Juan Pakarati (hijo de Esteban Pakarati Hito, uno de los "pavos" de 1944):

75 Archivo Nacional, Informe Reservado del Comandante de la Corbeta Baquedano al Sr. Ministro de Marina, 9 de febrero de 1930.

76 Una definición de "ibañismo" se encuentra en Wikipedia, e indica: "La tradición popular atribuye a Carlos Ibáñez del Campo una irrefrenable homofobia, algo frecuentemente mencionado por quienes vivieron durante sus mandatos. Dicha tradición sostiene que existió persecución y eliminación de grupos minoritarios de orientación homosexual durante su primer gobierno, amparándose en los artículos 365 y 373 del Código Penal, y, durante su segundo periodo, en base a la Ley N° 11.625 de Estados Antisociales. La persecución se habría manifestado en razzias, organizadas desde la Presidencia y llevadas a cabo por Carabineros, contra grupos de homosexuales en Santiago, siendo capturados y trasladados a Valparaíso, donde habrían sido embarcados y luego arrojados al mar atados a pesos, práctica que la tradición popular alude como *fondeo*".

77 La lepra funciona de la misma manera que el "alien", es decir como el otro del otro ("en todo rapanui hay un leproso").

“Mi papá fue, porque quería abrir la ruta hacia Chile, porque acá la Marina encerraba a la gente de la Isla, no permitía salir a ninguna parte, porque decía que todos eran leproso aquí, y no es la realidad de una cosa, porque **ellos trajeron la enfermedad**, que empezaron a contaminar aquí en la isla. Entonces se fue mi papá con siete personas, el capitán del bote, se llamaba Martín Pua, él tenía conocimiento de la ruta que tenían que conseguir, pero mojados, con frío me contaba mi papá, ellos sufrían porque al final tuvieron que comer un cuero de vacuno que llevaban ahí y que era el único medio, entonces fraccionaba así de una pulgada le daba el capitán de una pulgada para que mastique, pero se terminó. Y así fue cosa, pero fue una experiencia bonita me dijo mi papá, porque ellos pudieron mostrar al mundo que acá la isla es capaz de llegar a cualquiera parte, y así ellos abrieron, porque llegaron a Santiago, los querían mandar de vuelta, porque no pueden estar en el continente porque son todos leproso. Y eso fue de las... y por eso se empezó a abrir este camino, empezó a permitir a nosotros para ir a estudiar, en el barco de la marina, porque llegaba un vez al año el barco para acá, como él pidió a la Virgen, claro, apareció el barco, mi papá estuvo dos años en el continente [...] al principio fue muy difícil, por el idioma, primeramente y la gente no era sociable, se rían de ellos, los trataban mal, ellos tenían que soportar, porque no estaban en su lugar, no estaban en su país [...] después de ahí volvió a la Isla, pero con ese compromiso que se comprometió a la Virgen que él el día que iba a casar se iba a casar con esa mujer y va a cuidar a sus hijos como venga, porque él sufría porque era hijo único, no tenía hermano con quien conversar y con quién compartir. Mi papá cumplió su compromiso, educó a sus hijos, a sus hijas, el compromiso con mi mamá, con la Virgen y tuvieron muchos hijos, 22 hijos. Él quiso que fuera así, porque como era hijo único, no tenía con quién compartir su dolor, su pena, su mamá se enfermó, se separaron de joven, su papá se fue, y él vivió su juventud con otra familia y por eso él sufría, porque él no tiene un hermano, no tiene con quién compartir en sus momentos de dolor, por eso quiso tener tanto hijos, porque le pidió a la Virgen que le diera ese deseo, porque así mis hijos nunca van a estar solos”.

Juan Pakarati introduce el tema heteronómico bajo dos modalidades, por un lado, de Chile proviene la lepra y, por otro, desde el cielo la Virgen los salva:

“Cuando mi papá fue al continente así en un bote, faltaba como tres días para llegar a Antofagasta. Resulta que él veía a su primo hermano que estaba moribundo, entonces él pidió a la Virgen que por favor salvara la vida del primo, porque ellos se querían mucho. Justo en la noche mi papá sueña y aparece la Virgen en una nube, era la María Rapanui, con su guagüita todo. Y de ahí ya allí al otro día, como tipo 11 o 12 del día aparece un barco norteamericano, que estaba en la Segunda Guerra Mundial, estaba terminando el 44 y él me contó ese sueño a mí, a ver si yo puedo realizar una obra sobre eso y lo hice, pero ya estaba grande como de 18 años cuando mi papá me contó el sueño ese, cómo él se salvó, cómo todos se salvaron”.

Juan Pakarati interpreta la partida de su padre al continente, en 1944, contra la voluntad de la Armada que se lo impedía por la lepra, como un gesto que abrió un camino, el camino a Chile que seguirán sus hijos al ir al continente a estudiar. Pero también Juan evidencia un dato que posiblemente gatilló las fugas a Tahití post 44: en Chile sufrían, “no estaban en su país” (lo que confirma lo de Englert: “nativos de aquí no se sienten fuera de su ambiente en Tahití”). Un testimonio de Emilia del Carmen Paoa Cardinali se aproxima al de Juan al describir la discriminación que sufrían los rapanui en el continente al ser asociados con la lepra:

"A mi mamá le ofrecieron la oportunidad de mandar a uno de sus hijos a estudiar al continente. Como mis hermanos estaban casados y a mi hermano Alberto no le gustaba estudiar, me eligió a mí. Partimos 12 niños en enero de 1955. Fuimos los primeros en salir de la Isla con autorización, porque en esos tiempos, según decían, todos éramos leprosos. Iban también Benito Rapahango, Arsenio Rapu, Lucas Pakarati, Juan Laharoa, Domingo Araki, Lucia Tuki, Irma Atan, Irene Pakomio, María Pont, Marcelo Pont, otro más que no recuerdo, y yo [...]. No supimos más de nuestras familias en los 6 años que estuvimos allá. [En la escuela Técnica N° 1] me decían 'la india pascuense' o 'leprosa pascuense'. Se burlaban mucho de nosotros, pero ya veníamos acostumbradas a ese trato. Es malo que lo diga pero la Armada se portó muy mal con la gente de la Isla... aquí me enamoré de mi marido, que era de la Fach y volví al continente a casarme con él en 1963".⁷⁸

Si la lepra era una maldición entonces el leprosario era el lugar más desvalorizado de la Isla, allí vivían los que "sí" portaban el "mal". No obstante, será en ese lugar donde la tradición rapanui mejor se conservó y donde se difundió una parte de ella:

"The oral traditions of Easter Islanders, passed down from generation to generation, culminated in instructions given to a group of old men who were youths in pre-missionary times (about 1860). These korohua, or 'old ones' as they are called in this book, were the last to experience the Polynesian culture of Easter Island intact. In the early years of the twentieth century, in the draw isolation of the leper station north of the village of Hangaroa, a tiny group of these 'old ones' guarded their memories of the traditional history of the voyage of the immigrants and their settling in this 'eighth land', and the systematization in code of the ancient knowledge".⁷⁹

Así el leprosario era el lugar maldito de la Isla, pero era también el lugar bendito de la cultura: allí se elaboró el "Manuscrito E", depósito codificado del "antiguo conocimiento". En ese recinto infame e infamante se daba continuidad a la tradición "ancestral". Esto es lo que no vieron Métraux y sus "informantes" (Juan Tepano y Victoria Rapahango), pero sí el padre Englert según Hotus:

"En 1952 me embarqué en el *Pinto* y volví a la Isla como enfermero naval. Fui nombrado Jefe y encargado del Lazareto. Ahí conocí a varios Korohua como Arturo Teao (†1947) y Gabriel Hereveri (†1965), quienes contaban las historias de la Isla al Padre Sebastián Englert, tal como se las relató el anciano Pu'Ara Hao antes de morir en 1915".⁸⁰

Pua Ara Hao (también Pua A Raho) es justamente uno de los autores del "Manuscrito E", que Thomas Barthel publicó en alemán en 1974, traducido al inglés en 1978 y en el 2008 al castellano por el folclorista chileno Arturo "Frontier" Alarcón, bajo el título *La historia de la migración del primer Rey Hotu Matu'a*.⁸¹

En síntesis: las dramáticas fugas de la Isla de Pascua fueron el modo en que se hizo visible la resistencia contra el régimen de cosas que imperaba en Pascua: la arbitrariedad, las reducciones existentes y el

78 En *moe Varua Rapa Nui*, agosto 2010, pp. 9-10

79 Barthel 1978, p. IX.

80 Alberto Hotus. "Testimonio del pasado". *Moe Varua Rapa Nui*, diciembre 2011, p. 12.

81 Editada por la editorial Pehuén.

operador de todo ello, el manejo político-sanitario de la lepra que afectaba a toda la comunidad. Por último, la paradoja: la tradición rapanui se reproducía y se conservaba entre las más desvalorizadas y desvalidas.

■ ■ 3. LA ISLA DE PASCUA COMO CÁRCEL PARA LOS CONTINENTALES: LAS DEPORTACIONES

Uno de los tantos vínculos que las autoridades chilenas han establecido con Rapa Nui fue su transformación en un lugar de relegación de la disidencia política, tanto por la dictadura de Ibáñez, como por los reaccionarios de la "República Socialista". Así, en marzo de **1928**, fueron deportados a Pascua Eduardo Alessandri Rodríguez⁸², Carlos Millán Iriarte⁸³, Roberto Yungue, Manuel Hidalgo Plaza⁸⁴, Florencio Rozas, Luis A. Prousa y Gaspar Mora⁸⁵. En mayo de **1929**: Isaías Iriarte Volta (Secretario General del partido comunista), Elías Lafertte Gaviño⁸⁶, Antonio San Martín Verdugo, Maclavio Galdames Toto, Rufino Rosas Sánchez, Aníbal González González, Andrés Escobar Díaz, Gaspar Vásquez Cifuentes, Miguel Bravo Bravo (¿"el ñato Molina"?), Bernardino Donoso Álvarez y Luis Peña.⁸⁷ En **1930-1931**: Marmaduke Grove, Enrique Bravo, Pedro León Ugalde y Carlos Vicuña Fuentes⁸⁸. En junio de **1932** es el

82 Hijo del presidente Arturo Alessandri Palma y de Rosa Ester Rodríguez Velasco; hermano de Jorge Alessandri Rodríguez que también fue presidente de Chile.

83 Millán tuvo un hijo rapanui con Anesia Laharao Hey: Carlos Laharao (quien murió joven y sin descendencia) (Información de Alberto Hotus; ver también Hotus, Alberto. *Los soberanos de Rapa Nui. Te Mau Hatu o Rapa Nui* (segunda edición), 2007, p. 479).

84 "Nació en Santiago el 5 de abril de 1878. Estudió en la Escuela pública nocturna Benjamín Franklin y en el Liceo Amunátegui... En 1902, se inició en la lucha política, fue dirigente de varios centros obreros convirtiéndose en un caudillo de las clases trabajadoras, ese año ingresó al Partido Radical; al año siguiente se afilió al partido Demócrata. Fue secretario y presidente de un Centro Demócrata comunal. En 1908, junto con un grupo de intelectuales, profesores y obreros fundó la Extensión Universitaria en la Universidad Católica. Presidente del Congreso Social Obrero celebrado en Chile en 1910. Luego, en 1912, participó en la fundación del Partido Socialista, y fue nombrado Secretario General. Luego fue un destacado miembro del Partido Radical Socialista (1931), y además como militante comunista, dirigió el sector trotskista (4.ª Internacional) del Partido Comunista (1931). En 1948 militaba en el Partido Socialista. Fue candidato a la presidencia de la República en 1931... Entre 1939 y 1943, ejerció como embajador de Chile en México. Fue Ministro de Obras Públicas y Vías de Comunicación, entre el 19 de diciembre de 1942 y 4 de febrero de 1943, nombrado por el presidente Juan Antonio Ríos. Años más tarde, fue nuevamente llamado por el presidente Ríos, para ser Ministro de Economía y Comercio, cargo que ejerció entre el 15 de marzo de 1946 y el 6 de septiembre de 1946. Fue también, embajador en Panamá entre los años 1950 y 1953... Murió en Santiago el 20 de diciembre de 1967" (disponible en: <http://biografias.bcn.cl>).

85 Eduardo Alessandri era el más joven, tenía 25 años; el capitán Carlos Millán, 42 años, y Manuel Hidalgo Plaza, 50 años. Para su detención y relegación véase Vicuña Fuentes, Carlos. *La tiranía en Chile: libro escrito en el destierro en 1928*, Santiago: LOM, 2002, pp. 455-456. Hay dos fotos de ellos en Pascua, una publicada en el libro de Wilfredo Mayorga (*Crónicas políticas de Wilfredo Mayorga: del 'Cielito lindo' a la patria Joven*, Recopilación de Rafael Sagrado B., Santiago: DIBAM, 1998) y la otra en la Revista *Ve*, 3 de abril de 1946, n.º 364.

86 Tenía 43 años.

87 En la Isla son expulsados del PC el Secretario General y el "Ñato Molina", así según Lafertte, ya "libres de toda disciplina y de la decencia que caracteriza a los comunistas, ambos se fueron a vivir maritalmente con nativas de la Isla" (Lafertte, Elías. *Vida de un comunista. (Páginas autobiográficas)*, Santiago de Chile: Talleres Gráficos Lautaro, 1957, p. 213).

turno de los relegados políticos de la “República Socialista”: nuevamente Carlos Millán y Marmaduke Grove, Carlos Charlin Ojeda⁸⁹, Jorge Grove y Eugenio Matte Hurtado⁹⁰.

Recordemos que esta circulación del Continente a la Isla fue precedida desde fines del siglo XIX a 1914 por un flujo inverso: el Estado chileno deportó a la disidencia rapanui en el continente. La lista comienza en **1897** con el Rey Ririroko, sigue en **1902** con “Nicolás Grande de 22 años de edad; Hito de 55 años de edad; José Piri Bato [Pirivato] de 30 años de edad; Luperto [Nai] de 50 años de edad; i dar autorización para embarcar i traer a Valparaíso en la goleta Héctor a: Tepano Callufe de 40 años de edad i Yohane Viejo de 60 años de edad”. En **1914**, a Daniel María Chávez [Teave]. En **1916** la orden de relegar a los asesinos del empleado de la CEDIP, Bautista Cousin, no se llevó a cabo como ya lo mencionamos.

¿Cómo vieron los deportados, que eran la elite más sensible a los temas sociales, la situación de Pascua y de la lepra? Para responder a esta pregunta debe tenerse en cuenta que solo algunos de ellos escribieron sobre la experiencia: E. Lafertte, C. Vicuña, J. Grove y C. Charlin.

En primer lugar, señalemos que deportar a la Isla de Pascua fue un asunto de exclusión extrema, no solo por la distancia del Continente sino también porque la Isla era concebida como una “leprosería”. El pánico a la lepra que sentían los continentales queda graficado en el triste episodio de la madre de Eduardo Alessandri que, al saber que su hijo era enviado a Pascua, enfermó gravemente. Su padre, “el León de Tarapacá”, cuenta así esta experiencia en *Recuerdos de Gobierno*:

“Se comprenderá la desesperación que yo experimenté cuando en Europa tuve conocimiento de lo ocurrido sin poder precisar con exactitud las causas que explicaban la actitud salvaje gastada con las personas de mi familia. Me llegaba la noticia del estado gravísimo de mi esposa y no podía determinar el sitio preciso a donde había sido llevado mi hijo Eduardo y cuál sería la suerte que se le deparaba. Solo Dios sabe las angustias y la amargura que destrozó mi alma en aquella oportunidad durante largos y eternos días... El gobierno mantuvo un mutismo impenetrable para destrozarme así el alma e inferirme un martirio desconocido hasta en los momentos más crueles de la humanidad... Esta ignominia se prolongó por más de 40 días, con sus respectivas noches y no comprendo realmente cómo no sucumbí ante la desesperación y la amargura prolongada durante tanto tiempo... [Al saber al fin que estaba en Pascua, Arturo inicia las gestiones para rescatarlo] No quería perder una hora de tiempo porque sentía en mi corazón los arañazos y la desesperación de cada minuto que se prolongara **la estada de mi hijo en la leprosería de Pascua**... [logró un trato para que el velero ‘Britania’ lo rescatara, empero]. Me llegó un telegrama de Chile significándome que Guillermo Edwards Matte, Ministro del Interior entonces del Presidente Ibáñez, había ido personalmente a casa de mi hija Ester, casada

88 “Allí estaban mis amigos, el General Bravo, el coronel Grove y Pedro León Ugalde. Vivían en la casa del subdelegado marítimo” (Vicuña Fuentes, Carlos. *En las prisiones políticas de Chile. Cuatro evasiones novelescas*, Santiago de Chile: Cruz del Sur, 1946, p.142).

89 Tuvo una hija rapanui con María Ignacia Paoa Rangitopa: Diana Paoa Paoa, la madre del exalcalde Petero Edmunds (Información de Alberto Hotus, ver también Hotus 2008:481).

90 En el sitio Web del Congreso, en la sección Reseñas parlamentarias, se señala: “Fue relegado a la Isla de Pascua, junto con Grove, lugar del que regresó en octubre, cuando había sido electo senador con una alta votación; su estadía en la isla le significó una difícil enfermedad, la TBC, que finalmente lo condujo a la muerte”.

con el primo del ministro, Arturo Matte Larraín diciéndole que había obtenido que en dos días más saldría un barco de la Armada nacional [*Abtao*] rumbo a Pascua para traer a Eduardo... No puedo negar que experimenté el más hondo y profundo de los desagradados al no haber sido yo quien hubiera dado el golpe de haber salvado a mi hijo, que **vivió cerca de 5 meses en la leprosería de Pascua**".⁹¹

El "León" exagera: *El Mercurio* de Santiago informó a los dos días de la detención de su hijo Eduardo que sería enviado a Pascua, pero no después de 40 días. Por otro lado, Eduardo jamás vivió en la leprosería, sino en Hangaroa. Así, Alessandri, atrapado por su discurso dramático, creó un nuevo tiempo (los 40 días de incertidumbre) y no separa Isla de Pascua de la leprosería de Hanga Roa. Para él es una sola unidad. Un tiempo y un espacio maldito, ¿no era esa una de las funciones de las colonias para el imaginario nacional-imperial?⁹² En palabras de Carlos Vicuña: "Más de cuarenta personas fueron lanzadas, muchas de indignas torturas (sic), a las islas desiertas, Millán, Gaspar Mora, Eduardo Alessandri, el senador Manuel Hidalgo, Luis Proussa, Roberto Yunge y Florencia Rosas a dar a la Isla de Pascua, perdida en los mares de la Polinesia, a diez días de toda tierra y de las costas de Chile, en donde no hay sino unos trescientos cincuenta canacas y una leprosería semi abandonada".⁹³



91 Alessandri, Arturo. *Recuerdos de Gobierno*, Editorial Nascimento, Santiago, vol. II., 1967, pp. 371 a 373. El destacado es nuestro.

92 Recordemos a nuestro poeta Pedro Prado y su entrada a lo "colonial": "¡La Isla de Pascua! ¡Rapa Nui! Cuando estudié geografía, mi ramo predilecto, me llenaba de orgullo el párrafo aquel que dice: 'Chile posee en la Oceanía la Isla de Pascua, la única colonia que puede ostentar la América del Sur'. ¡La única colonia era nuestra! Encontré natural que se nos comparara a los ingleses" (Prado, Pedro. *La Reina Rapanui*, Imprenta Universitaria: Santiago, 1914, p. 26).

93 Vicuña Fuentes, Carlos. *La tiranía en Chile: libro escrito en el destierro en 1928...* pp. 455-456.

94 La foto es de 1928 y no de 1929.

En segundo lugar, si bien Pascua por su enorme distancia del Continente era el lugar perfecto para el acto de relegar, dejaba de serlo por carecer de policía. Por ello el rescate de los relegados era una posibilidad, cuestión que intentó hacer Arturo Alessandri para liberar a su hijo. Años más tarde, el 12 de febrero de 1931, escaparon de la Isla hacia Tahití, Grove, Bravo, León y Vicuña, después de permanecer dos meses y medio en ella, lo hicieron en la goleta Valencia, fletada por Arturo Alessandri, Agustín Edwards y Gustavo Ross. También se fugó con ellos el “Gobernador” Cumplido.⁹⁵

En tercer lugar, recordemos que la noción de “isla cárcel” rodeada de aguas, estuvo presente en 1888 en la negociación triangulada sobre la anexión de la Isla al Estado de Chile. Los franceses que deseaban que Rapa Nui quedara bajo su dominio, alegaron a su favor que Chile quería transformar la ínsula en una prisión, lo cual era francamente dañino a los intereses nativos. En 1918, cuatro años después de la rebelión de la comunidad contra la CEDIP, el comandante de la Baquedano, Manuel Montalva B., le propuso al gobierno transformar Rapa Nui en una colonia penal inspirada en la utopía del progreso.

Retornemos a nuestra pregunta. ¿Vieron los deportados la lepra y sus consecuencias para la comunidad? Elías Lafertte dejó un testimonio escrito en sus memorias, tituladas *Vida de un comunista*. Sus apreciaciones nos parecen muy valiosas porque se refieren de forma positiva a las condiciones de vida de los rapanui (no habla nunca de la lepra, ni de miseria, tampoco de pobreza o de hambrunas, pero sí denuncia a la CEDIP⁹⁶), en contraste con la imagen negativa que promovía en esa época el Obispo Rafael Edwards y el capuchino Bienvenido de Estella. Lafertte relata:

“La Isla de Pascua. Ahí nos esperaba ese peñón desolado en medio del Pacífico, con sus monstruosas estatuas, por donde jamás pasaba siquiera un barco. Para los que antes habíamos estado en Más Afuera, naturalmente no había punto de comparación; aquí siquiera había sol, calor todo el año y no el frío horrible; no había carabineros ni tenientes con ínfulas de tirano; aquí no habría tampoco trabajos forzados ni vida en común con ladrones y asesinos.

95 De la lectura de Métraux se desprende que Cumplido era una persona sin principio y oportunista. Pero nada más lejos de la verdad si se tiene en cuenta la versión de Vicuña. Cuando este llega a la Isla se encuentra que sus amigos deportados “vivían en la casa del subdelegado marítimo, Alberto Cumplido Ducós. Joven de treinta años, viudo y solo, que se había conducido con ellos lleno de gentileza. Cumplido no había nacido para carcelero. Era poeta y actor dramático. Diez años antes había sido alumno mío de latín, pero la burocracia lo había captado y no terminó su curso. Guarda, sin embargo, de mí un buen recuerdo. Había ido a Pascua recientemente, en el último viaje de la *Baquedano*, en compañía de los presos, de quienes se había hecho amigo. Por su espíritu de libertad, por su repugnancia a los procedimientos infames de la tiranía (de los cuales narraba una serie interminable), por sentimiento patrio y hasta por espíritu poético, era Cumplido un decidido partidario nuestro”. Vicuña Fuentes, Carlos. En *las prisiones políticas de Chile. Cuatro evasiones novelescas*, Santiago de Chile: Cruz del Sur, 1947, pp. 142-143.

96 “La compañía explotadora de la isla era una rama, sólo una rama del frondoso árbol monopolista de la empresa británica Williamson Balfour y por aquellos días se encontraban en Pascua dos administradores: uno que se iba después de permanecer treinta y cuatro años allí, Enrique Helmun [Edmunds], y otro que venía a hacerse cargo de los trabajos de explotación del ganado lanar, Tomás East [Earl], que estaba recibiendo instrucciones de su predecesor para el manejo de la concesión [...] Era desmoralizante ver que esa pobre gente no podía siquiera moverse dentro del territorio de la isla, que había sido siempre su propia tierra, por disposición de una compañía extranjera, instalada allí gracias a una concesión bastante ridícula, pues la suma que pagaban anualmente al Estado era una miseria” (Lafertte, Elías. *Vida de un comunista. (Páginas autobiográficas)*... pp. 211-212).

La única autoridad de la Isla de Pascua era el gobernador, civil entonces, Carlos Recabarren. Antes había existido una policía formada por indígenas, pero había sido disuelta porque sus miembros se negaron a reprimir una huelga... El jefe de esta policía y el único que no había estado contra la huelga, era Juan Tepano, miembro de una de las familias más interesantes y conocedoras de la Isla. Tepano servía de intérprete al gobernador. Los pascuenses le tenían respeto, pero no lo querían.

Este hombre cobró gran estimación por nosotros. Pasaba en nuestra compañía todo el día, desde la hora del desayuno hasta la noche, excepto el domingo, que dedicaba a sus devociones religiosas y a alternar con sus parientes. Era desinteresado y generoso y todos los días nos llevaba frutas, carne y camotes, que en la Isla reemplazaban al pan.

Nos instalamos en una casita de dos piezas situada junto a la iglesia. En una pieza dormíamos cinco compañeros y seis en la otra. Pero pronto, después de algunas incidencias políticas ocurridas entre nosotros, Isaías Iriarte y el 'Ñato' se fueron a vivir aparte, uniéndose con nativas [...]

Nosotros vivíamos continuamente bajo la mirada curiosa de los nativos, que a veces parecía vigilancia [...] Nos solía visitar también el 'cura' de la isla, un nativo, miembro de la familia Pakarati, quien dirigía las oraciones colectivas y cantos religiosos [...] Los domingos, pascuenses y relegados nos reuníamos para bailar y cantar acompañados con la guitarra de Galdames [...]

Cada uno de nosotros había sido adoptado como ahijado, si así se pudiera decirse, por un nativo. Este 'padrino' nos llevaba regalos y comida. Andrés Escobar tenía un amigo que le hacía lavar la ropa y lo llenaba de regalos. Un día lo llevó a un potrero y le dijo:

'¿Ves esos caballos? Son míos. Ahora son tuyos. Elige los que quieras. O si quieres, te los regalo todos'.

Andrés se confeccionó unas riendas y con un cuero por montura, pudo recorrer grandes extensiones de la isla. Nicolás Pakomio era el nativo que se ocupaba de que a Rufino Rozas nunca le faltaran frutas y comida. Yo era una especie de 'ministro de relaciones', por lo menos así me llamaban, porque servía de enlace entre el gobernador y los relegados y también entre éstos y Mr. East, el administrador de la Compañía, que era yerno del gobernador Recabarren" (Laferte 1957:210-216).

Si se compara este texto con el de Jorge Grove, sorprende que este último nada diga sobre el colonialismo chileno en Pascua, ni de la vida que llevaron en el seno de la comunidad rapanui de Hangaroa,⁹⁷ de allí que no resulte extraño la ausencia de agradecimientos hacia ella,⁹⁸ pero sí al administrador de la CEDIP:

97 La única referencia a los rapanui es para señalar su "sentido práctico" y "que es condición habitual de ellos estar siempre dispuestos a comer" (Véase Grove V., Jorge. *Descorriendo el velo*, Imprenta Aurora de Chile: Valparaíso, 1933, p.112).

98 Ni a Urbano Hey Edmunds, que cedió gratuitamente su casa a los deportados (Véase en Charlin, Carlos. *Del avión rojo a la República Socialista*, Santiago: Editorial Quimantú, 1972, p. 862).

"...quedamos dos días y sus respectivas noches, alojados en la propia casa del Señor Smith [Administrados de la CEDIP], donde fuimos muy bien atendidos. Las gentilezas del señor Smith y su señora esposa durante nuestra estadía en la Isla han comprometido nuestra gratitud. Los hijos de la noble *Albion* donde quiera que se encuentren, se distinguen por su amplio espíritu hospitalario".⁹⁹

Carlos Charlin, en su texto publicado el año 1972, describe con detalle las conversaciones y discusiones que tenían los deportados (de ella surgió la idea de formar un partido socialista chileno), pero en estas la cuestión social y política de Pascua no es relevante. No obstante, en su descripción de las condiciones materiales de los isleños aparece una crítica al Estado por el abandono en que tenía a la Isla y a su comunidad:

"En la vida natural de los isleños no existía ninguna de las comodidades que el ser humano conociera como condiciones mínimas para existir en el siglo XX. Se carecía de agua potable y solo la lluvia proveía del vital elemento. No se conocía ningún medio de iluminación casera, porque las velas o bujías eran un lujo que no estaba al alcance del dinero que obtenían los isleños, trabajo estacional de un mes al año, única forma de ingreso para hombres y mujeres. Se desconocía por completo la asistencia médica y sanitaria; no había medicinas ni elementos de desinfección para cualquiera emergencia. Los medios de comunicación hacia el mundo civilizado estaban reducidos al viaje anual que pudiera realizar la empresa explotadora para cargar la producción de lanas, y si se olvidaba la correspondencia a la salida del barco de Valparaíso, como era normal que sucediera, había que esperar otro año para saber de alguna información que pudiera haber acontecido durante todo ese lapso. Por una parte, podía estimarse que era el paraíso, pues a veces era preferible no saber nada de nadie para evitarse molestias por aquello que fuera desagradable. Pero un paraíso de tantos meses, días o años, no resultaba grato a pesar de eso".¹⁰⁰

Como hemos visto, ni Lafertte ni Grove mencionan la lepra, Charlin no la incluye en la descripción anterior, pero la introduce como un motivo político: las autoridades nacionales en la Isla permitieron que los deportados fueran atendidos por leprosos, era "una deleznable acción":

"...con la visita del Rancagua tuvieron una terrible experiencia: el doctor Carlos Zárate, que viajaba como oficial de sanidad de la Armada, descubrió que dos isleñas que atendían la cocina y el servicio en la vivienda donde residían los hermanos Grove, Matte y Charlin estaban contaminadas por la lepra... La cara de espanto de Eugenio Matte cuando supo que durante más de dos meses habían sido atendidos por personas leprosas, en un ambiente donde no había posibilidad alguna de asepsia, nunca se borrará del recuerdo de sus amigos.

Pasados los años que liberan al ser humano de una posible contaminación (cinco por lo menos) y desaparecidos los responsables, solo el tribunal de la historia podría emitir un fallo sobre aquella deleznable acción, y no es necesario preguntar cuál sería el veredicto".¹⁰¹

Por último, el relato de Carlos Vicuña Fuentes es el más rico en observaciones y comentarios, y de un humanismo que conmueve, con una excelente escritura, donde se encara y se denuncia el colonialismo

99 Grove V., Jorge. *Descorriendo el velo...* p. 84.

100 Charlin, Carlos. *Del avión rojo a la República Socialista...*, pp. 851-852.

101 *Op. cit.*, p. 853.

y la lepra. Sin embargo, en su relato esta no altera la vida cotidiana, no es una amenaza ni un designio que impida relacionarse a Vicuña con la comunidad:

“Pascua tiene un clima delicioso, de eterna primavera, pero la vida allí es dura y triste, entregada toda la vida a la rapacidad de unos ingleses de Valparaíso. Los aborígenes han sido privados de sus tierras y arrinconados en el miserable caserío de Hanga-Roa. Sin título válido, toda la isla en poder de la Compañía Explotadora, cuyo nombre es un sarcasmo exacto y brutal: en esas tierras viven cuarenta mil y cuatro ovejas flacas y sedientas, para cuyo cuidado le basta a la Compañía con dos empleados y algunos pocos jornaleros. Esos empleados son gente de bien, benigna y sana, y ello aminora un poco la angustia de aquella vida desolada”.¹⁰²

Pero este estado de cosas es contestado por los rapanui a través de una cultura y de un ambiente que hace a las “gentes muy benignas, sentimentales y generosas”. Así:

“Todo lo dan de buena gana y se embelesan ante el blanco. Las madres le ofrecen sus hijas para tener un nieto de la raza, que juzgan ingenuamente superior. Así se han mestizado en grado sumo. La sangre francesa, la inglesa, la italiana y la chilena mezclan sus glóbulos cansados con la savia maorí, tierna y amorosa, y un tipo nuevo, casi blanco, de ojos claros y de labios finos, resalta lleno de viveza, ansioso de libertad y de vida, entre los rostros bronceados de los polinesios de pura sangre. Unos y otros son inteligentes y vivaces, curiosos de saber historia y de viajes, narradores agudos de recuerdos y de anécdotas. Su gran ambición es saber lenguas y viajar por el mundo”.¹⁰³

Vicuña es consciente de que este peculiar “nacionalismo” rapanui —abierto a la “procreación” a lo extranjero (*tangata hiva* o *papa'a*) — es afín a lo polinésico y no a lo chileno y, sin duda explica, el sentido de las fugas (ahora vistas por él como un encuentro con lo propio):

“Lengua dulce y monótona, pobre en inflexiones, y rica en vocablos, se ha extendido por mares dilatados y remotos [...] El parentesco entre el pascuense y el tahitiano es innegable. Los de Rapa-Nui distinguen, sin embargo, cuando un término es pascuense puro y cuando es tahitiano. A menudo prefieren el del Tahití: Tahití es para ellos el paraíso, la tierra del ensueño y del amor, de la libertad, de las flores y de la dicha. Ir a Tahití, llegar hasta Tahití, es el sueño más bello de su vida. Muy poco saben de Chile y del mundo. Tahití, Moorea, Mangareva, obsesionan y preocupan su fantasía, su triste fantasía de solitarios”.¹⁰⁴

Vicuña hace aparecer la lepra en el contexto colonial, esto último también lo afectaba a él, así para evitar tener que ir a comer a la casa del Subdelegado, a quien detestaba profundamente por sus abusos contra la comunidad y por su ignorancia, le propuso a sus compañeros organizar su propia cocina y “para que aquello marchase tuvo que hacer de todo: de cocinero y panadero, de albañil y de hortelano, de agricultor y carpintero, y como era bogado y latinista, me tocó también hacer de curandero”. Y es en esa labor donde enfrenta esta realidad:

102 Vicuña Fuentes, Carlos. *En las prisiones políticas de Chile. Cuatro evasiones novelescas*. Santiago de Chile: Cruz del Sur, 1947, pp. 143-144.

103 Vicuña 1947, *En las prisiones políticas de Chile. Cuatro evasiones novelescas...* pp. 153 -154.

104 Op. cit., p.153.

“Cada día llegaban a verme tres a cuatro enfermos, con bubones, quemaduras y lesiones. En Pascua, por la falta de higiene, todas las llagas se infectan. Los marinos de la *Baquedano* llegan a la Isla solo una vez al año, ansiosos de hallar allí el paraíso. Se divierten ocho días y dejan la semilla de sus males. Los buques de Tahití han llevado también la *heca-heca* maligna, especie de tumor superficial grande y rebelde, que supura un pus espeso. Las miríadas de moscas se encargan de propagar aquellos males.

Sin embargo, la lepra no cunde: en la leprosería solo hay catorce enfermos y ocultos en la población, no mucho más. Los desdichados leprosos causan pavor y viven solitarios, reclusos en un pequeño cercado que cultivan para ellos. Cada día Juan Tepano les lleva un cordero muerto y algunos litros de leche. A nadie más ven y de nada más saben. Alguna vez, llevados del instinto atávico, han hecho entre ellos el amor y han procreado. Para poner remedio a ese crimen, un almirante, que fue Ministro de Ibáñez, propuso matarlos a todos. Se llamaba von Schroeders. Así se cortaba el mal de raíz. Felizmente la conciencia humana es más fuerte que todas esas demencias y locuras”.¹⁰⁵

A Vicuña la lepra no le impide ver a los sujetos, su relato está lleno de nombres propios y de sus atributos más positivos:

“Cada noche venían en muchedumbre a hacernos visita, a oír la victrola y a tocar el acordeón. Quien lo toca mejor es la hermosa Mariana Atam, una maorí de pura raza, morena como la reina de Saba, de ojos enormes y profundos. Su hermana Verónica, en pascuense E Vero, no era precisamente una belleza [...] E Vero servía en nuestra casa. Llegaba al alba, hacía las piezas y se pasaba todo el día cosiendo y canturreando, muy a menudo junto a mi mesa, donde yo leía lo más del día, porque estaba herido en un pie, con una horrible infección que no permitía casi andar. Alzaba a menudo la vista de la costura para decirme con su sonrisa, que tanto alababa el subdelegado: *kokoe, tangata para riva-riva, para nehe-nehe*: ‘Ud. es un hombre muy bueno, muy simpático’. Nunca quise convencerme... Le ayudaba en sus escasos quehaceres, Carmelita Pakomio, en dialecto pascuense, *E Kara*, casi núbil, en cuyas venas corría un torrente de sangre italiana. Tenía lindos ojos, sonrisa luminosa y una inocencia encantadora. Trepaba como un mono a las higueras cargadas de fruto, y nos llamaba con desplante: *E Vi, koho may kai-kai kiti pika roroa*: ‘Vicuña, ven a comer brevas’”.¹⁰⁶

De todos los deportados Carlos Charlin fue el único que volvió a la Isla. Lo hizo como investigador de la Universidad de Chile en 1945 y 1946, y fue quien más escribió sobre ella —12 publicaciones entre los años 1933 y 1970— pero en solo una da cuenta de su experiencia de relegación (la de 1970). Su obra más importante fue la del año 1947, titulada *Geo-etimología de la Isla de Pascua*, libro publicado por el Instituto Geográfico Militar. Charlin formó parte de esa corriente de opinión pública nacionalista que exigía, desde mediados la década de 1940, que Isla de Pascua pasara a manos del Estado, con la finalidad de “resolver problemas fundamentales de nuestra economía”:

“Se explota la tierra de 2000 hectáreas, en forma intensísima para atender a las necesidades de 656 habitantes, y se pierden 10.000 hectáreas, estérilmente, para darles esparcimiento a 55.000 ovejas que podrían reproducirse con mayor comodidad en nuestras extensas y desiertas tierras magallánicas, de donde nunca debieron haber salido. Las DIEZ MIL HECTÁREAS fueron levantadas del Océano para producir otra clase de productos a los hombres de Chile y de la misma

105 *Op. cit.*, p.148-149.

106 *Op. cit.*, pp. 155-156.

Isla, y eso deben comprenderlos aquellos que tienen la responsabilidad como administradores, y que están obligados a no malversar esta enorme riqueza. La Isla de Pascua actual es un dedo que se levanta en el Pacífico, acusando desidia para aprovechar sus dones”.¹⁰⁷

En esta obra la lepra solo se menciona una vez, como un “terrible flagelo”¹⁰⁸, para insinuar que su extirpación se lograría dotando a la población con un calzado adecuado. Para Charlin, entonces la enfermedad no es el problema mayor (afecta a una minoría en la Isla), sino que al igual que para sus contemporáneos, la lepra es un signo del abandono del Estado.

Por último, señalemos que la experiencia de los deportados en su regreso al continente, tuvo un efecto no esperado. Aventuremos una hipótesis, la vivencia de ese sector de la elite política chilena (que nos remite a la del obispo Edwards en 1916) sensibilizó el drama de Pascua, no solo denunciando la complicidad del Estado con la CEDIP, sino también buscando soluciones, por diversas vías. Una de ellas fue, según Mariano Pakarati e Ismael Parga, la derogación en 1929 del “Temperamento Provisorio”, y en 1947 la creación de la Sociedad Amigos de la Isla de Pascua (en la cual Carlos Charlin tuvo un papel, al parecer, destacado), instancia que presionó para poner fin, en la década de 1950, al contrato de Chile con la CEDIP:

“En el año 1927 (sic) fueron relegados varios presos políticos a la Isla de Pascua. A su regreso, ellos criticaron duramente al Gobierno sobre la situación que reinaba allí, incluyendo el problema de las tierras. Así fue que se dictó el Decreto de Defensa N°946 del 19 de abril de 1929, en donde se ponía término a la Concesión o Temperamento Provisorio y se nombraba un interventor”.¹⁰⁹

En síntesis. Para los deportados en la Isla la comunidad rapanui no estaba marcada o estigmatizada por la maldición de la lepra; el leproso era una realidad externa que para ellos lograba excluir “el mal”. Distinta era la situación para los rapanui. La lepra permitía un estado de excepción y de limitante para la circulación (hacia fuera), por ello la vinculaban a la pérdida o la falta de sus derechos (hacia dentro). Empero desde mediados de la década de 1940, la enfermedad y la explotación de la CEDIP fueron vistas por la intelectualidad chilena como una “vergüenza nacional”, esa perspectiva era justamente la de la comunidad: el mal de la lepra era su exclusión de la comunidad polinésica y nacional. Pero también la lepra para la comunidad se transformó en el símbolo de lo heterónimo: no solo habría sido traída por los chilenos (por la Armada¹¹⁰), sino además fue usada por ellos —bajo el dictado de ser “acusados” de leproso— de forma arbitraria para imponer su colonialismo. Si volvemos entonces a los epígrafes de este artículo veremos cómo Valentín Riroroko asocia la lepra a la retención de la población en la Isla y a su explotación por la CEDIP. En tanto Alberto Hotus da cuenta de la paradoja propia del leproso señalada por Foucault (“logran su salvación en esta misma exclusión y gracias a ella”) y en cuya resolución el Estado de Chile habría sido el actor principal: “Tenemos que agradecer a la Armada y al Estado de Chile, sin ellos, hoy seríamos todos leproso”.

107 Charlin, Carlos. *Geo-etimología de la Isla de Pascua*, Santiago de Chile: Instituto Geográfico Militar, 1947, p. 21.

108 *Op. cit.*, p. 14.

109 Escrito de 7 páginas de Mariano Pakarati Atán (Delegado de los Pascuenses residentes) e Ismael Parga Espinosa (Excoordinador del Comité de “Adelanto Pascuense de Santiago) titulado “Hace 101 años que la Isla se incorporó a la soberanía nacional”, del 8 de septiembre de 1989”, la cita corresponde la pág.:4. (Agradecemos a Alejandra Grifferos el facilitarnos este valioso documento).

110 Para Úrsula Rapu: “... cuando llegaron la Armada de Chile hizo tantas maldades acá, aquí no había lepra, la Armada es la que hizo esa cuestión” (entrevista realizada por Miguel Fuentes, 2011).

■ ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alessandri, Arturo. *Recuerdos de Gobierno*, Santiago de Chile: Editorial Nascimento, vol. II, 1967.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, México: Taurus, 2004.
- Banderas, Manuel. *La esclavitud en la Isla de Pascua*, Imprenta Asis, Santiago, 1946.
- Charlin, Carlos. *Geo-etimología de la Isla de Pascua*, Santiago de Chile: Instituto Geográfico Militar, 1947.
- _____ *Del avión rojo a la República Socialista*, Santiago de Chile: Editorial Quimantú, 1972.
- Cambell, Ramón. *La herencia musical de Rapanui*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1971.
- Camus, Daniel. "Estudio Bio-Social en la Isla de Pascua". *Revista de Geografía de Chile*, año II, n.º 2, 1949, pp. 25-36.
- _____ "La lepra en América". *Revista de Marina*, vol. 75, n.º3, 1959, pp. 303-310.
- Cristino, Claudio; Recasens, Andrés; Vargas, Patricia; González, Lilian y Edwards, Edmundo. *Isla de Pascua. Procesos, alcances y efectos de la aculturación*, Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Isla de Pascua, Universidad de Chile, 1984.
- Cruz-Coke, Ricardo. "Ecología humana de la Isla de Pascua". *Revista Médica de Chile*, vol. 91, n.º 10, 1963, pp. 773-779.
- Drapkin, Israel. "Contribución al estudio antropológico y demográfico de los pascuense", en *Journal de la Société des Americanistes (Nouvelle Série)*, 27, 1935a, pp. 265-302.
- Edwards y Salas, Mons. Rafael. *La isla de Pascua. Consideraciones expuestas acerca de ella por Mons. R. Edwards Obispo y Vicario Castrense, que la visitó en julio de 1916 y en junio de 1917*, Santiago de Chile: Imprenta San José, 1918a.
- _____ *El apóstol de la Isla de Pascua José Eugenio Eyraud, Hno. De los SS.CC.*, Santiago de Chile: Imprenta San José, 1918b.
- Englert, Sebastián. "Aventuras marinas de nativos de Rapa Nui". *Revista de Marina*, n.º 76 (4), 1960, pp. 465-475.
- Fischer, Hermann. *Sombras sobre Rapanui*, Santiago de Chile: LOM, 2001.
- Fischer, Steven R. *The Turbulent History of Easter Island*, Londres: Reaktion Books, 2005.
- Foerster, Rolf. "Bautista Cousin, su muerte violenta y los principios de autoridad en Rapa Nui (1914-1930)", (ms), 2012.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

Grove V., Jorge. *Descorriendo el velo*, Valparaíso: Imprenta Aurora de Chile, 1933.

Hotus, Alberto. *Te Mau Hatu o Rapa Nui*, Santiago de Chile: Editorial Remisión, 1988a.

_____ "Histórica violación de derechos humanos del Pueblo Rapa Nui", en *Revista Chilena de Derechos Humanos*, 1988b, pp. 7-22.

_____ *Los soberanos de Rapa Nui. Te Mau Hatu o Rapa Nui* (segunda edición), 2007.

_____ "Testimonio del pasado", en *moe Varua Rapa Nui*, diciembre, 2011, pp. 9-12.

Hucke, Paloma. "Colonialismo en Pascua", tesis para optar al Título de Antropóloga y al grado académico de Licenciada en Antropología Social, Universidad Bolivariana, 2009.

Lafertte, Elías. *Vida de un comunista. (Páginas autobiográficas)*, Santiago de Chile: Talleres Gráficos Lautaro, 1957.

Metraux, Alfred. *Ethnology of Easter Island*, Honolulu: Bernice P. Bishop Museum (Bulletin 160), 1940.

_____ *La Isla de Pascua*, Barcelona: Editorial Laertes, 1995.

Peteuil, Marie-Françoise. *Les évadés de l'île de Pâques. Loin du Chili, vers Tahiti (1944-1958)*, París: L'Harmattan, 2004.

Prado, Pedro. *La Reina Rapanui*, Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1914.

Santana, Francisca; Retamal, Rodrigo; Fuentes, Miguel. "Modos de vida y condiciones de salud en Rapa Nui durante el período de la Compañía Explotadora" en Cristino, Claudio y Fuentes, Miguel (ed.). *La Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Patrimonio, memoria e identidad en Rapa Nui*, Santiago: Centro de Estudios de Isla de Pascua, FACS y Ediciones Escapate, 2011, pp. 193-212.

Sarmiento, Pedro Elías. *Descorriendo el velo de los hnos. Grove en la Isla de Pascua*, Valparaíso: Imprenta Victoria, 193?

Tejeda, Álvaro (Hau-Moana). "La lepra en la Isla de Pascua". Memoria profesional para optar a grado de capitán de fragata cirujano, 1944.

Tuki Hey, Mario; Hucke Atám, Tera'i; Teao Hey, Raúl; Tepano Hito, Antonio; Zenteno, Makari. "Informe a la Comisión Verdad y Nuevo Trato", en [http://www.google.cl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&sqi=2&ved=0CDUQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.lenguasindigenas.cl%2Fwebhosting%2Flenguasindigenas.cl%2Ffileadmin%2FCarpeta_documentos%2Fdocumentos_volumen_III58%2FInforme_Mario_Tuki_y_otros_\(5\).doc&ei=ssuT9K3DJGf6QGtqs3MCg&usq=AFQjCNFXwXUMp9jel2M7KyQ3J2cLg9Asxw](http://www.google.cl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&sqi=2&ved=0CDUQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.lenguasindigenas.cl%2Fwebhosting%2Flenguasindigenas.cl%2Ffileadmin%2FCarpeta_documentos%2Fdocumentos_volumen_III58%2FInforme_Mario_Tuki_y_otros_(5).doc&ei=ssuT9K3DJGf6QGtqs3MCg&usq=AFQjCNFXwXUMp9jel2M7KyQ3J2cLg9Asxw).
Fecha de entrada: 2004.

Seelenfreund, Andrea; Grifferos, Alejandra; Hucke, Paloma; Ramírez, José Miguel. "El Pueblo Rapanui", en José Bengoa (Comp.) *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*, Santiago de Chile: Cuadernos Bicentenario, 2004.

Sociedad Amigos de la Isla de Pascua. *Memoria, mayo de 1950 a mayo de 1951, mayo de 1950 a mayo de 1951.*

Vicuña Fuentes, Carlos. *En las prisiones políticas de Chile. Cuatro evasiones novelescas*, Santiago de Chile: Cruz del Sur, 1947.

_____. *La tiranía en Chile: libro escrito en el destierro en 1928*, Santiago de Chile: LOM, 2002.

Vío Valdivieso, Horacio. *Viajes de Instrucción de la Corbeta 'General Baquedano'*, T.I (1897-1909), T.II (1910-1935), Impr. J.A. Artega, 1936.



Rapa Nui: la lepra y sus derivados
(estado de excepción, cárcel...)

Rolf Foerster · Sonia Montecino

Escribiendo la cultura en *negro*.

Gramatología de la sociedad civil y la esclavitud

Ronald A. T. Judy
Traducido por Rodrigo Naranjo*

“Debemos entender esta correlación del uso del lenguaje y la presencia si es que vamos a aprender a leer las narrativas de esclavos a partir de lo que Geoffrey Hartman llama su “medio-textual”. Las narrativas de esclavos representan el esfuerzo de los negros para *escribir su (propio) ser*”.

Gates, *The Slave's Narrative*, xxiii

La afirmación “las narrativas de esclavos representan el esfuerzo de los negros para *escribir su (propio) ser*” es la máxima para una aguda y profundamente elegante crítica en la insistencia de la modernidad occidental en poner juntos reflexión y grafema. Su agudeza está en hacer entender la conectividad entre escritura y Ser como un prerrequisito para leer las narrativas de esclavos, y luego leer esas narrativas de esclavos como iniciadoras de la sostenida crítica afroamericana de dicha conectividad. Su elegancia está en que la profundidad de la crítica está en proporción directa con la profundidad del descubrimiento de la modernidad occidental de que el auténtico trazo de una conciencia autorreflexiva se libera solo a través de la escritura. Lo que quiero tratar de explicar en este capítulo es cómo reconocer la narrativa de esclavos, cómo el comienzo de la historia

* La presente traducción corresponde al Capítulo 3 “Writing Culture in the Negro” de la obra de Ronald Judy, *(Dis)Forming the American Canon. African-Arabic Slave Narratives and the Vernacular* publicada por la Universidad de Minnesota en 1993. La sección del epígrafe que abre el Capítulo [*Write themselves into being*] pudiera traducirse también como “escribirse ellos mismos”, “escribir su existencia”, “escribirse ellos mismos como seres”; se ha optado por “escribir su (propio) ser” para destacar las distintas posiciones que adopta el análisis de las narrativas de esclavos respecto de las nociones del canon, la modernidad, la producción y la obra. Afro Americano, por su parte, sería la traducción literal del término que usa Judy, y afroamericano el término que utilizamos. Debe tenerse en cuenta las referencias sutiles que recorren la nociones de [*American*]; [*American Studies*], [*Afro American*] o [*Afro-American*] considerando que la noción *American* posee varios tramos capas e interrelaciones relativos al “lugar” de debates *de, en o sobre* la Academia de Estados Unidos y los países anglohablantes. Para facilitar la lectura se ha traducido la mayoría de los pasajes en inglés citados en el cuerpo del texto, y las notas que estaban tanto al final como en el cuerpo del texto, al pie de página. Donde el término usado por el autor deja espacio para más de una traducción, se ha colocado entre corchetes el término original. [*Literacy*] es un término que recorre el grueso del trabajo, y dada la amplia gama de sus connotaciones se opta, según corresponda, por destacar “saber leer y escribir”, “educación”, “alfabetización”, “aprendizaje”, “experticia”, “escolaridad”, etc. El término [*Liberal Arts*] aunque al comienzo se había optado por traducirlo como las “Letras” (distinguiéndolo de las ciencias más empíricas), se optó finalmente por traducirlo como “humanidades” prefiriendo el sentido más amplio que recorre las conceptualizaciones canónicas del espacio de las literaturas y los distintos debates sobre regionalismos, anti-humanismos y pos-humanismos como se verá a continuación. [*Enlightment*] se ha remitido a la Ilustración en razón más fiel con la problemática general del libro y la obra del autor (vgr. Judy, Ronald. “Kant and The Negro” en *Surfaces*, vol. 1.8, 1991).

literaria afroamericana pone en riesgo la cultivada tradición de la pensé de libertinaje érudit. Es decir, que al leer las narrativas de esclavos como una documentación histórica de la capacidad africana para su conciencia autorreflexiva, Gates problematiza la tipología dominante de los signos de la modernidad occidental: esa economía de la significación en la que hay una relación necesaria entre saber leer y escribir, y la conciencia reflexiva.

Las características definitivas de esta tipología fueron primero sistemáticamente legitimadas por el intento de Descartes de pensar la relación entre apercepción y ser en el mundo como una relación conceptual del (*Ego cogito me cogitare* (Me pienso a mí mismo pensando). Para Descartes pensar esta relación, la apercepción es identificada con la escritura de determinadas estructuras universales (algoritmos matemáticos) de la reflexión cognitiva. Esas estructuras, que son el principio de su sistema, garantizan legibilidad y anclan todas las adjudicaciones legítimas del verdadero conocimiento en los procesos conscientes del cogito. Con esa garantía, Descartes articula un relato sistemático de la conexión de la conciencia con una economía simbólica específica, en que la diseminación de dicha economía ocurre a través de un orden particular de liberación erudita: las humanidades y las ciencias. Pero Descartes solo comienza esta narración; otros la elaboran en una economía simbólica en expansión permanente.

Sir Francis Bacon tuvo tal vez incluso un sentido más agudo de la relevancia social de la erudición humanista. El *Novum Organum* (1620) revela en su mismo título la progresiva identificación de la realidad como un sistema cerrado cuyos procesos operan de acuerdo a una lógica interna. Este libro también revela el grado en que la nueva erudición se liga con la antigua lógica de la identidad, con la definición de la afirmación a través de la negación:

“Dejemos solo al hombre considerar cuál es la diferencia que hay entre la vida de los hombres en la más civilizada provincia de Europa, y en la mayor extrañeza y en los más bárbaros distritos de la Nueva India; entonces sentirá que es suficiente para justificar el dicho “el hombre es un dios para el hombre”, no solamente respecto a ayuda y beneficio, sino también al comparar su condición. Y esta diferencia viene no de la tierra, ni del clima, ni de la raza, sino de las artes”.¹

Cuando Bacon declara que la diferencia entre los hombres finalmente no está basada en las capacidades fisiológicas o inherentes, sino más bien en las artes, está interesado en las condiciones legítimas para conocer la naturaleza. La realización de estas condiciones se oculta bajo falsas nociones, caracterizadas en las cuatro clases de ídolos en posesión del entendimiento humano: los ídolos de la tribu, cuya base está en la naturaleza humana; los ídolos de la caverna, los que se encuentran en las peculiaridades de la naturaleza y la educación de los individuos; los ídolos del mercado, formados a través de la interrelación y asociación entre los hombres; y los ídolos del teatro, los que han emigrado a la mente del hombre desde varios dogmas de la filosofía y desde las leyes erróneas de demostración. El ídolo que actúa en Nueva India es el de la caverna. Esto está claro para Bacon al ubicar la ocurrencia de la

1 Bacon, Francis. “Book I, Aphorism CXXIX”. *Novum Organum*. Trans R. Ellis y James Spedding. London: Routledge & Sons Ltd., 1861 (originalmente publicado en 1620). Gates lee este pasaje, junto a uno de Peter Heylyn, *Microcosmus*, y uno de Morgan Godwyn, *The Negro and Indian Advocate*, como un ejemplo representativo para sustentar su aseveración “desde el Renacimiento en Europa, el acto de escribir ha sido considerado el signo visible de la razón”, y que “esta asociación ha sido consistentemente invocada en la teoría estética occidental cuando se discute la esclavitud y el estatus de los negros” en *The Slave’s Narrative*, xxiii-xxiv.

divino, y por lo tanto admisible en la *congregatio fidelium*.³ La primera proposición del capítulo 1 del *Advocate* es que “*naturalmente* hay en cada hombre un igual *Derecho a la Religión*”⁴. La segunda proposición es que “*Los Negros son Hombres, y por lo tanto están investidos con el mismo derecho*”⁵. Es en su argumento por los derechos naturales que Godwyn verdaderamente prueba ser él mismo un hombre de la Ilustración. El derecho natural del hombre a la religión es una capacidad inherente, un “*Privilegio especial, peculiar a él [como Hombre]*”, por tener una noción de deidad, un Orden Universal. El hombre puede “*ser sujeto a Leyes o Disciplina*” y levantarse sobre el tropel de los brutos solo a través de “*la prerrogativa de la Razón implantada en su alma, el único asiento apto y apropiado para la Religión*”⁶. Y si es solo el alma solitaria del hombre, con exclusión de sus aspectos corporales, esto es porque la religión es un ejercicio “*donde solo a la mente y el Entendimiento les concierne*”. El cuerpo está abstraído de las operaciones del Entendimiento como un agente “*secundario*” y “*servil*”. Estar sujeto a las Leyes significa estar sujeto a las imperfecciones de la conciencia; tener un prospecto de felicidad; o ser aprehensivo ante los peligros y contingencias futuras, todas las cuales son facultades morales peculiares al “*Ser Racional*”⁷. Para Godwyn, ser religioso es un derecho natural de los humanos, porque ser religioso requiere que uno sea razonable, lo que es una facultad peculiar a todos los humanos. Nuevamente es la exposición de la capacidad para Razonar la que garantiza los derechos. El Negro demuestra las “*más claras emanaciones y resultados de Razón, y por lo tanto los más genuinos y perfectos caracteres de Homoneidad [Homoneity] [en su] Risibilidad y Discurso (Facultades peculiares de los hombres), y empleo de la Lectura y la Escritura*”⁸. Por consecuencia no puede haber duda de que ellos son realmente completamente humanos, y tan imbuidos con todos los derechos naturales que están asociados con los humanos.

Lo esencial de la crítica de Godwyn a los terratenientes de Virginia no es que deshumanicen al Negro, sino que lo hagan erróneamente, al limitar el rango de la ley. La ciencia natural es ciencia natural, y el Negro también entra en su ámbito. La cuestión crucial que Godwyn dirige, y reprocha a los terratenientes por negligentes, es ¿cómo es que estas criaturas serán subsumidas bajo la ley? Para Godwyn el problema es el de tergiversar, o, si se prefiere, ser una ciencia pobre. Cuando se trata de representar en los términos apropiados de la ley, al cual rendir cuenta a esta, el Negro es obviamente humano. La prueba está en los trazos recogidos de la Razón del Negro en la escritura.

Visto junto con la línea de pensamiento cuya trayectoria es trazable desde Descartes a Bacon y Godwyn, las narrativas de esclavos escritas tienen específicamente una función heurística humanizante. Porque

3 Como un tratado religioso cristiano, el fin último del texto de Godwyn era evangélico, predicar los evangelios a los negros. Para alcanzar este propósito, las objeciones (en particular las objeciones morales y religiosas de los terratenientes) debían ser superadas por la persuasión a través de la razón. Así, las tres afirmaciones generales de acuerdo a las que Godwyn ordenó su libro eran: 1. Capítulo 1: “*Que los Negros [sic] (tanto esclavos como otros) tienen naturalmente un Derecho igual con [que] otros Hombres al Ejercicio y Privilegios de Religión: de lo que es de los más injusto de cualquier parte el privárselos*”. 2. Capítulo 2: “*Que la profesión de la cristiandad absolutamente obligando a su promoción, Ni dificultades ni inconvenientes, cuan grande sea, puede disculpar la Negligencia, mucho menos la prohibición u oposición a esta, la que es en efecto no mejor que la renuncia a esa profesión*”. 3. Capítulo 3: “*Que los inconvenientes aquí pretendidos por esta Negligencia, sean examinados, no se encontrará nada como eso, sino todo lo contrario*”. Énfasis en el original.

4 Godwyn, p. 9; énfasis en el original.

5 *Op cit.*, p. 9.

6 *Op cit.*, p. 11.

7 *Op. cit.*, p. 11.

8 *Op. cit.*, p. 13.

la Razón es el sello de humanidad, y porque la alfabetización es una determinación de la Razón, al escribir el esclavo deviene razonable. Al hacerlo el esclavo narrador provee una demostración ejemplar de la humanidad del Negro. A primera vista esta humanización en la escritura opera bajo la suposición de que el valor del Negro como un humano trasciende el valor de cambio del Negro como una mercancía. Esta suposición de Godwyn cumple la abstracción de la Razón desde el cuerpo material. Consideraciones más cuidadosas de los términos de esa humanización —Razón al escribir— generan algunas interrogantes perturbadoras. Si la determinación de la Razón es comprendida de acuerdo a la transcripción que hace la modernidad del mundo material de la experiencia vivida en un sistema de referencias coherente, entonces ¿qué determina ese sistema? En otras palabras, ¿puede cualquier escritura funcionar como expresión de la Razón universal? ¿Qué pasa cuando la escritura es ilegible, y cómo es esta ilegibilidad determinada? Otra manera de formular esta pregunta es ¿qué es una escritura Razonada?

La pregunta toca el corazón mismo de la escritura de la modernidad occidental respecto de la conexión entre alfabetización y Razón. Exponer la crisis que cartografía ese cuerpo de obras es el asunto en que se empeña este libro entero, pero lo que es de interés para el caso específico aquí, la función humanizante de la narrativa de esclavos, es la manera en la que solo ciertos modos de expresión, ciertos lenguajes, poseen la capacidad de representar al ser humano.

Como Janhneinz Jahn ha destacado, los africanos estaban escribiendo en lenguas europeas bien tempranamente, desde la primera mitad del siglo dieciséis (e.g., los *autos* portugueses de Alfonso Alvares contra Chiado), la poesía panegírico latina de Juan Latino (1516-1606), siendo un ejemplo celebrado de erudición.⁹ Aunque ni la escritura de Alvares ni la de Latino tenían por objeto demostrar la humanidad del Negro o establecer distintivamente una “Negro” literatura.¹⁰ Los escritos latinos del siglo dieciocho del afro-prusiano Antonius Gullielmus Amo eran, como los de Juan Latino, en el sentido que no demostraban ningún interés para articular una Negro literatura distintiva. Pero la obra de Amo también difiere de la de Latino en dos aspectos importantes: fue producida en el punto más alto de la Ilustración, cuando la humanidad del Negro era puesta en cuestión, y al menos en uno de sus escritos publicados, *De jure Maurorum* in Europa (una disertación sobre los derechos de los negros en el derecho internacional¹¹), Amo desafió la validez de ese cuestionamiento. Mientras que el balance de su conocida obra —el ya mencionado *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*,¹² y su *dissertatio inuguralis, De humane mentis apatheia seu sensionis ac facultatis sentiendi in mente*

9 Jahn, Janhneinz. *Neo-African Literature: A History of Black Writing* (New York: Grove Press, 1968), 15, 21.

10 El éxito poético de Juan Latino, profesor de Retórica Griega y Latín en Granada, parece haber pedido una reevaluación de la imagen del Negro en la literatura española del Siglo de Oro desde esa del bufón incoherente al ciudadano erudito, como se evidencia en *La dama boba* de Lope de Vega, que hizo mucho para humanizar la imagen del Negro en el teatro español. En 1620 Diego Jiménez de Enciso (1585 – 1634), un discípulo de Lope de Vega, compuso una pieza dedicada a Latino, *La comedia famosa de Juan Latino*. Pero, el panegírico de Latino, el que estaba dirigido a la estructura de poder del emergente estado español, y se ajusta al patrón del panegírico del siglo dieciséis codificado por Julius Caesar Scaliger (*Poetic libri septem*; Lyons, 1561); aunque dos estrofas de su “de faelicissima serenissimi Ferdinandi principis natiuite” indican orgullo racial y resentimiento basado en la discriminación de color. El más discutido de sus versos, sin embargo, es “Austriadis libro duo” (1572), dedicado a Don Juan de Austria por su rol en la derrota de la armada turca en Lepanto.

11 Véase nota 21 del capítulo 2.

12 Véase el capítulo 1.

humana absentia (1734)— no muestra indicación de su africanidad, en el tiempo en que los escribió, el simple evento de una escritura africana en una lengua europea estaba en una contradicción radical con el entendimiento establecido del estatus ontológico del Negro —pero la contradicción tenía que ser en una lengua europea.

Hacia la segunda mitad del siglo dieciocho había un flujo de contradicciones como esas en la lengua inglesa en variadas formas. En 1760 Britton Hammon dictaba su narrativa de cautiverio, *Narrative of the Uncommon Suffering and Surprising Deliverance of Britton Hammon*. Phillis Wheatley con sus *Poems on Various Subjects Reigious and Moral* apareció con alguna fanfarria en 1773. Solo tres años antes, en 1770, la narrativa de esclavo que Albert Gronniosaw dictó a una joven dama de Leominster había sido publicada como *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Gronniosaw, An African Prince, as Related by Himself*. Las *Letters* de Ignatius Sancho fueron publicadas póstumamente en 1782. *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* de Ottobah Cugoano fue publicada en 1787. Aquí hay algunas discusiones sobre si Cugoano produjo o no toda esa narrativa por su cuenta, pero no cabe duda que su amigo Olaudah Equiano fue el único autor de la narrativa de esclavo de 1789, *Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*. Sea como sea, las obras de Gronniosaw, Cugoano, y Equiano se encuentran entre las primeras narrativas de esclavos. El crecimiento desmedido en la producción de estas narrativas de esclavos en lengua inglesa había, hacia la primera mitad del siglo diecinueve, establecido a la narrativa de esclavos como un género particular de escritura, y al inglés como el principal lenguaje europeo en que el Negro fue escrito en la humanidad.¹³

Identificar al inglés como el principal lenguaje europeo en que el Negro fue escrito en la humanidad, sin embargo, no responde todavía satisfactoriamente a la interrogante: ¿qué es una escritura razonada? Obtener una mejor respuesta a esta pregunta requiere una lectura más cercana de la humanizante Negro-escritura, comenzando con las dos primeras narrativas de esclavos en la lengua inglesa, la de Hammon *Uncommon Sufferings* y la de Gronniosaw, *The Most Remarkable Particulars*. Amanuenses o no, estas dos narrativas describen los términos retóricos por las que sucesivas narrativas de esclavos, hasta la de Frederick Douglas (1845), logran la humanización en la escritura.

13 El inglés no era la única lengua de expresión por ningún motivo. Alvarenga Silva y Barbosa Caldas produjeron entre ellos siete panegíricos en portugués entre 1774 y 1798. Sin embargo, la expresión de la contradicción fue más prolífica en inglés. Entre 1746 y 1798, además de la ya mencionada poesía de Wheatley, las *Letters* de Sancho, y las cuatro narrativas de esclavos de Hammon, Gronniosaw, Cugoano, y Equiano, había doce textos en lengua inglesa producidos por esclavos. En 1746 Lucy Terry escribió un poema simple de escape. Además de su libro de poemas, Wheatley publicó un poema elegíaco en 1770. Jupiter Hammon produjo dos baladas versadas [versed broadsides], *An Evening Thought: Salvation by Christ with Penitential* (1761) y *An address to Miss Phillis Wheatley, Ethiopian poetess, in Boston, who came from Africa at eight years of age, and soon will be acquainted with the gospel of Jesus Christ* (1778); dos sermones, *And Address to the Negroes in the State of New York* y *A Winter Piece*; y una pieza corta que cuenta con un ensayo y un poema, *An Evening Improvement. Shewing the Necessity of Beholding the Lamb of God, to which is added a Dialogue entitled. The Kind Master and Dutiful Servant* (1790). El cautiverio de John Marrant y la conversión narrativa, *A Narrative of the Lord's wonderful dealing with John Marrant*, fueron publicados en 1785. Marrant también publicó un sermón (1789) y un diario (1790). La publicación de Absalom Jones y Richard Allen, *Narrative of the Preceedings of the Black People during Late Awful Calamity in Philadelphia in the year 1793. A Refutation of Some Censures Thrown upon them in some late Publications fue en 1794, y A Narrative of the Life and Adventures of Venture Smith* de Venture Smith apareció en 1798. Después del siglo dieciocho, un total de dieciocho importantes textos en lengua inglesa fueron producidos por afroamericanos y angloamericanos. Trece de ellos fueron publicados en los veintiocho años, abarcando 1770 y 1798.

En *Uncommon Suffering* de Hammon, el esclavo africano es representado como un alma perdida quien, por un acto divino, fue traído a la conciencia de la identidad subjetiva y la emancipación a través de una conversión. Convertido de la bajeza de exigencia material, a la conciencia de la gracia espiritual, el esclavo se convierte en el sujeto cristiano. La identidad subjetiva se reconoce a sí misma en la conciencia de estar *en* el mundo aunque nunca siendo parte *del* mundo; emerge a través de la ruptura fundamental entre *physis* y *nomos*. Esto fue también evidenciado en las confesiones de los esclavos africanos en la Inquisición Mexicana durante el siglo dieciséis, así como en las confesiones de los criminales Negros en las colonias de Nueva Inglaterra en los siglos diecisiete y dieciocho. Ambos de estos ejemplos ofrecen una exposición de los terribles efectos de ponerse fuera de la ley civil. Lo que es terrible acerca de los penitentes y criminales de estos textos no es la articulación de su identidad subjetiva emergiendo (explosivamente) en la experiencia de la libertad desde la alienación producida bajo la economía de la esclavitud, sino la aparición de un sujeto cuya libertad implica desligarse de la legitimación de las relaciones sociales en general. La confesión, en efecto, mitiga el terror al desactivarlo en un sendero lineal de desarrollo espiritual, de acuerdo con el cual el sujeto de la libertad está marcado como el estado primitivo de una naturaleza incomprensible a la Razón: el esclavo africano que está fuera de la ley civil está más allá de la ley natural reflejada en la Razón, y una no-Razonable naturaleza es una naturaleza terrible. Por ello, el trauma de la esclavitud no solo inscribe la identidad como una sujeción a la ley, también presenta la posibilidad de su expresión en una resistencia natural, que está remarcada como efecto del esclavo, teniendo alguna experiencia residual de una materialidad africana que permanece impensable. Dicho esto, este concepto de la conversión recuerda algo de la conversión de las *Confesiones* agustinas, pero la narrativa esclavista convierte la búsqueda de la gracia en *Confesiones*. Además, los sufrimientos de Hammon son de una naturaleza razonable, demostrando que la autonomía de la identidad humana está en el *nomos*. La gracia está en devenir un sujeto de la ley del Libro, de inscribir el “yo” en la ley: el habitar en el *logos*. En esta forma primaria, la experiencia de la narrativa de esclavos está articulada como la búsqueda de reconocimiento de la humanidad de uno a través de la escritura.

¿Pero qué exactamente significa esta búsqueda de reconocimiento de esta humanidad de uno a través de la escritura? En *The Most Remarkable Particulars* de Gronniosaw, significa que el “escribir” es concebido como emancipatorio. Gronniosaw emplea la figura de su desesperado deseo por alfabetizarse —la habilidad de leer la Biblia— para destacar los medios por los cuales superar su dilema espiritual generado por su confusión concerniente a la “verdadera religión”. La confusión resultante de la incapacidad para entender los códigos gráficos y verbales de la alfabetización, una incapacidad directamente vinculada a una falta cultural. Cuando Gronniosaw encuentra por primera vez la Biblia ya ha sido despojado de los atuendos materiales de su cultura africana.

“Cuando dejé a mi querida madre, yo tenía una gran cantidad de oro conmigo, como es la costumbre en nuestra patria. Estaba hecho de anillos, y todos ellos estaban unidos unos con otros, y formaban una especie de cadena, que estaba alrededor de mi cuello, y brazos, y piernas, y una larga pieza colgaba de una oreja, casi como la forma de una pera. Encontraba todo esto confuso, y estaba contento cuando mi nuevo amo me las quitó”.¹⁴

14 Ukawsaw Gronniosaw, James Albert. *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Gronniosaw, An African Prince, As Related by Himself*. Leeds: Davies and Booth, 1811, p. 8.

Cualquiera fuera la significación que el oro hubiera tenido en África, había adquirido ahora completamente otro valor de cambio, revelando que, independientemente de la economía de intercambio simbólico que Gronniosaw hubiera tenido antes para adquirir divisas, ahora también él había perdido esa significancia particular para los demás. En la narrativa de Gronniosaw, la esclavitud es transcrita como el evento de enajenación de toda significación africana. De esta manera, despojado, fue “lavado, y vestido a la moda holandesa o inglesa”. Dejando la apariencia de lado, sin embargo, él no podía ni siquiera identificar los códigos, dejémoslos solos descifrarse. Consciente de que la gramática que él conocía era ahora inútil para él, recurre a una estética empirista radicalmente ingenua: las cosas son lo que parecen ser. Por eso cuando experimenta la lectura en voz alta de su nuevo amo por primera vez, Gronniosaw solo puede confiar en lo que ve:

“[Mi amo] solía leer plegarias en público a la tripulación en cada día del Sabbath, y cuando por primera vez lo vi leer, nunca había estado tan sorprendido en mi vida, como cuando vi al libro hablarle a mi amo, porque pensé que así lo hizo, como lo observé mirando sobre este, y moviendo sus labios. Yo deseaba que hiciera lo mismo conmigo. Tan pronto como mi amo hubo terminado de leer, lo seguí al lugar en donde ponía el libro, estando verdaderamente encantado con esto, cuando nadie me veía, lo abrí, y puse mi oído cerca de este, con la gran esperanza de que me diría algo a mí; pero me quedé muy decepcionado, y muy frustrado, cuando me di cuenta de que no hablaría. Este pensamiento se me presentó de inmediato, que a todos y a todas las cosas a pesar de mi porque yo era negro”.¹⁵

Lograr alfabetizarse es un tipo de compensación por el desplazamiento de la economía simbólica africana. A cambio de la pérdida material de la africanidad de Gronniosaw, él busca obtener acceso a una economía de la significación, que inicialmente parecía inaccesible al pensar que un trazo material de su africanidad no se podía remover bloqueándole la entrada.¹⁶ Con este pensamiento, Gronniosaw mezcla entendimiento con reconocimiento: el texto canónico de las letras occidentales no le reconoce porque era negro, por lo tanto no podía entenderlo —no le hablaba a él. A través de la alfabetización cuarenta y cinco años después, y dictando el relato de esto en su narrativa, Gronniosaw logra al menos una porción del reconocimiento que buscaba. La Biblia funciona para la narrativa de Gronniosaw como una metáfora de la cultura y la alfabetización occidental, e incluso de la humanidad. Por consiguiente, cuando Gronniosaw adquiere la habilidad para leer la Biblia, “para hacer que el libro le hable a él”, adquiere reconocimiento de su humanidad. Escribirá su rostro en la tradición de las letras occidentales. Pero si el rostro que Gronniosaw escribe es negro, no es en absoluto un negro africano¹⁷.

Esta alienación de África es una respuesta cuya necesidad no puede ser asumida sino en los términos de la economía de la esclavitud. Digamos que esta es una economía del desarrollo y expansión substancial que inscribe la conciencia en el marco de la mercantilización abyecta del objeto. La

15 *Op. cit.*, p. 8.

16 Gates lee la emergencia del tropo del Libro-que-Habla en este pensamiento de Gronniosaw en ese momento de abandono y alienación; ver *Signifying Monkey*, p. 139.

17 Gates destaca lo siguiente de la conversión de Gronniosaw: “El texto cristiano que una vez había rehusado reconocerlo había, a los sesenta, dominado suficientemente no solo para satisfacer y persuadir a otros con su elocuencia ‘que era lo que pretendía ser’, sino también para entrelazar con la fábrica de su texto autobiográfico la urdimbre y la trama de la cristiandad protestante y el extraño pasaje del hombre negro al blanco. La presencia que se encuentra en el propio texto de Gronniosaw es generada por la voz, y cara, de la asimilación” (*Signifying Monkey*, p. 139).

concepción de la escritura de Gronniosaw la marca como una sintomática del oscurecimiento de la materialidad en juego de su narrativa, la negación misma de que la negritud tiene alguna relevancia real en el ser de uno. En su escritura el Negro cristiano desplaza al africano pagano. Esto es, en la auto-conversión de Gronniosaw de un negro africano a maestro Negro alfabetizado, la experiencia se logra solo en su representación legítima, que es garantizada por una perspectiva más autoritaria: Gronniosaw no “escribió” su narrativa por sí mismo sino que se la dictó a un amanuense. Al intentar alcanzar la emancipación a través de la expresión literaria, Gronniosaw quiere producir el efecto de una interpolación en la economía de la significación de la modernidad occidental en la que la alfabetización equivale a la Razón, y esta equivale a cultura y civilidad. Pero si la escritura es el signo visible de la Razón, entonces él no está todavía ahí.

Llegar ahí fue posible en 1787, diecisiete años después de la publicación de la narrativa de Gronniosaw, por otro autor africano, Ottobah Cugoano (también conocido como John Stuart). No solo Cugoano llega ahí al escribir y publicar sus *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffick of the Slavery and Commerce of the Human Species*,¹⁸ sino que lo hizo en una forma que parodia la articulación del civilizado Negro cristiano. Cugoano reconoce la pretensión occidental de la prioridad de la educación humanista solo para subvertir los valores morales de estas pretensiones y traduce la alfabetización como un signo de Razón a uno de aniquilación colonial. Su narrativa de esclavo es la primera en usar la maestría de las letras explícitamente para acusar la esclavitud como orden moral y económico perverso, que es solo uno en la larga lista de actos infames perpetrados por los europeos contra los pueblos de África, México y Perú en nombre de la civilización. Para dejar asentada la idea, Cugoano ofrece una historia de “el fundamento traicionero del bastardo Pizarra” [“the base treacherous bastard Pizarra”] (Pizarro) y la masacre de los Incas, que recuerda el relato de la conquista española del Inca Garcilaso de la Vega (1539 – 1616), *Los Comentarios Reales del Inca*. La narración de Cugoano de la historia del Padre Vicente Valverde, capellán de la expedición de Pizarro, intentando convencer al Gran Inca, Atahualpa, que el Papa Alejandro tenía la autoridad de otorgarle dominio del Perú a la monarquía española:

“[Atahualpa] observó [en respuesta] que él era Señor de los dominios sobre los que reinaba por sucesión hereditaria; y, dijo, que no podía entender cómo un sacerdote extranjero podía pretender disponer de territorios que no le pertenecían, y que si pretensiones absurdas como esa se habían acordado, él, que era el poseedor legítimo, rehusaba confirmarlos; que no tenía ningún interés en renunciar a las instituciones religiosas establecidas por sus ancestros; ni se olvidaría de los servicios al Sol, la divinidad inmortal a quien él y su pueblo reverenciaban, para adorar el Dios de los españoles, que estaba sujeto a la muerte; y que con respecto a otros asuntos, él nunca había escuchado de ellos antes, y por eso no comprendía su significado. Y deseaba saber dónde Valverde había aprendido cosas tan extraordinarias. En este libro, replicó el fanático Monje, sacando su biblia. El Inca lo abrió impaciente, y dando vueltas las hojas, lo puso cerca de su oído; Este, dijo, es silencioso; no me dice nada; y lo arrojó con desdén al suelo”.¹⁹

Cugoano usa la alfabetización que Gronniosaw identifica con la emancipación y la civilidad como figura determinante, como firma de la ignorancia, la esclavitud violenta, y el genocidio. La parodia

18 Ottobah Cugoano (né John Stuart), *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffick of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great-Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa*. London: Dawson of Pall Mall, 1969.

19 *Op. cit.*, Cugoano, pp. 78-79.

de su errada aplicación de la figura de la Biblia y la civilización en actos de violencia injustificada y usurpación no es solamente una historiografía revisionista; es una instancia de catacresis. Esta es una catacresis dirigida a las prerrogativas que asume Occidente de poseer los únicos medios de acceso a la civilidad transcendente. Al volver a contar la historia de Atahualpa, Cugoano parodia esas prerrogativas de la civilidad al irónicamente nombrar a los jugadores: el español, el inca, y él mismo. Al nombrarlos, los dos últimos son identificados con el espíritu transcendente de la moralidad y, en el caso del Inca, con la autoridad de la propiedad que poseía derechos previos.

“Atahualpa era Señor de los dominios sobre los que reinaba por sucesión hereditaria... No podía concebir cómo un sacerdote extranjero podía pretender disponer de territorios que no le pertenecían, y que si acuerdos absurdos como esos habían sido hechos, él, que era el poseedor legítimo, rehusaba reconocerlos”.²⁰

Nos dice, que hay claramente un conflicto de al menos dos economías heterogéneas de la significación, dos dominios conflictivos de civilidad, y la contienda es sobre los términos de quién decidirá el asunto. Esta contienda no puede resolverse por el orden superior de una tercera persona, porque desde ya hay una diferencia radical entre los españoles y los incas respecto de quién realmente conoce el orden superior, siendo este el punto que Cugoano hace ver con Atahualpa. La violencia resultante de los españoles no logra resolver esta diferencia por apelar a una verdad superior, sino que logra resolverla por el terror y la esclavitud. Los españoles están marcados con la mentira de la bastardía.

Aquí Cugoano está irónicamente nombrando el momento cuando nace la modernidad occidental de una crisis de legitimidad cuyo signo es el problema de la indeterminación discursiva: la incapacidad de adjudicarse entre igualmente efectivas aunque mutuamente exclusivas economías simbólicas. Ese momento es el encuentro con un “Nuevo Mundo”, poblado por seres pensantes sensibles, un encuentro por el cual Europa se identificará consigo misma. El hecho de que el Nuevo Mundo estaba en este mundo, y que sus seres pensantes fueran tan familiares aunque tan extraños en su ordenación, provocó una crisis de una magnitud suficiente para requerir un discurso comprensivo estabilizante en el orden natural de las cosas. Lo que la narración de Cugoano trae a la palestra es la posibilidad de ver cómo la resolución de la crisis engendrada en el Nuevo Mundo estaba anclada en la formulación de un orden universal o juicio por el que el dominio justo podía ser determinado. En este punto, el intercambio entre Valverde y Atahualpa que Cugoano recuenta es una evocación del momento engendrante del encuentro del “Nuevo Mundo”. La invocación de Valverde de las bulas papales ante Atahualpa era solo la expresión particular de un ya complicado cuerpo jurídico-teológico y eruditas disputas sobre los motivos legítimos para afirmar los derechos de propiedad. Los términos del orden en esta disputa dieron forma a la economía de la esclavitud y así a la producción del Negro. En eso reside el porqué Cugoano emplea este relato: para subvertir esa producción al exponer sus términos legitimantes como auto-contradictorios. Para apreciar mejor la profundidad de la mordaz parodia de Cugoano de los términos del orden por los que el Negro es producido, haré una breve digresión en el momento engendrante del encuentro del “Nuevo Mundo” evocado por la narración de Cugoano.

²⁰ *Ibid*, p. 78.

■ LA GRAMÁTICA DE LA CIVILIDAD EN EL NUEVO MUNDO

La cuestión central en esas jurídico-teológicas y eruditas controversias era el concepto de dominio. Ostensiblemente las preguntas clave concernientes a varias de las prerrogativas españolas del dominio sobre las Nuevas Indias, junto a los derechos que conlleva, eran: ¿Qué determina dominio? ¿Bajo qué autoridad puede el dominio ser adjudicado? ¿Una vez que su determinación y adjudicación fueron descritas, cuáles son los derechos de explotación que se derivaban del dominio?

El problema del dominio legítimo sobre las tierras “descubiertas” era un asunto de investidura, porque en 1493 la bula del Papa Alejandro IV, en que garantizaba a España y Portugal el dominio total sobre ambos, las tierras y los pueblos del “Nuevo Mundo”, era solo el comienzo de la muy discutida palabra en la prolongada lucha por el poder. Las bulas de Alejandro IV situaban de lleno el conflicto en el discurso jurídico-teológico de la emergente *pos-reconquista* del estado europeo. Por eso más que resolver el asunto del dominio legítimo, lo dejó en los siempre cambiantes motivos de la legitimación de la soberanía.

Hacia fines del siglo quince, las posesiones españolas en las Indias estaban limitadas a un puñado de islas caribeñas —principalmente la Española, Cuba, Jamaica, y Puerto Rico— y unas pocas, principalmente enclaves costeros en tierra firme en Nicaragua y Brasil. Mientras las circunstancias culturales y materiales de los pueblos que habitaban esas regiones presentaban ciertos problemas, ninguno de ellos ponía ninguna dificultad grave en lo concerniente a la legitimidad del dominio español y los derechos soberanos de la Corona Castellana sobre la tierra y los pueblos de las Indias. Aunque la única justificación explícita dada por las Bulas de Alejandro IV para el dominio temporal de Castilla era la propagación de la religión cristiana, para los intereses de la Corona Castellana el dominio confería soberanía absoluta. Conforme a esta apreciación, en septiembre de 1501, los monarcas católicos, Isabel y Fernando, nombraron a Fray Nicolás de Ovando *Comandero de Lares* (gobernador real). En la *Cédula* (instrucciones de gobierno) de 1501 de Isabel a Ovando, y sus siguientes instrucciones de marzo de 1503, se dio el primer intento para determinar la naturaleza legítima del dominio español sobre las Indias. Sus instrucciones de 1503, en particular, formaron las bases de las relaciones Hispano Indias durante algún tiempo.

“[Mando, que el dicho nuestro gobernador], que del día que esta mi carta viéredes en adelante compelaís e apremiéis a los dichos indios que traten e conversen con los cristianos de la dicha Isla, e trabajen en sus edificios, e coger e sacar oro e otros metales, e en facer granjerías e mantenimientos para los cristianos vecinos e moradores de la dicha Isla; e fagais pagar a cada uno el día que trabajare, el jornal e mantenimiento que según la calidad de la tierra e de la persona e del oficio, vos pareciere que debiere aver (...) e para que cada cacique acuda con el número de indios que vos nombráredes para que trabajen en lo que las tales personas le mandaren, pagándoles el jornal que por vos fuere tasado; lo cual hagan e cumplan como personas libres como lo son e no como siervos”.²¹

21 Isabel a Ovando, 20 de diciembre 1503. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas*, ed. Joaquín Francisco Pacheco, 42 vols. Madrid: Cárdenas de Mendoza, 1864-89, 31:209-12; citado en Simpson B., Lesley. *The Encomienda in New Spain*. Berkeley: University of California Press, 1966, 13. [Nota del Tr. Referimos el pasaje citado en *Las ordenanzas antiguas para los indios. 1512*. La Habana: Hortensia Pichardo Viñal. Editorial de Ciencias Sociales, 1984. p.14].

Al establecer que los indios eran gente libre sujeta a la corona española, Isabel legitimó su trabajo forzado. Ovando entendió esta legitimidad con bastante holgura, y pidió y recibió permiso para establecer en la Española la institución Castellana de la *encomienda*, la cual efectivamente esclavizó a la población nativa de la isla.²² La encomienda devastó tanto a la población de indios que puso en cuestión la legitimidad del dominio español. Esos problemas llevaron a Fernando en 1512 a convocar una *Junta*, un concilio de teólogos y juristas para resolver estos asuntos. Dicho concilio fue convocado el 27 de diciembre de ese año en la ciudad de Burgos, cuyo obispo, Juan de Fonseca, fue el ministro a cargo de los asuntos de Indias.

La Junta de Burgos dictaminó treinta y cinco artículos de leyes para gobernar los asuntos de las Indias, conocidas como las Leyes de Burgos. Estas leyes dieron la legitimación jurídico-teológica de las prerrogativas de España para el dominio sobre las Indias en una forma que eventualmente llevaría a la interdicción de la autoridad feudal en las Indias. La Junta resolvió el dilema del dominio legítimo con la lógica de la *lex* (o *ius*) divina, "Ley Divina", con lo que se previno de cualquier crisis para la idea de la universalidad de la ley. Al mismo tiempo, en su función como un mecanismo real de legitimación (una oficina burocrática real), la *Junta* fue la instancia de la fusión absoluta de la soberanía de la Corona.²³ Desde el financiamiento de Isabel de la primera misión de Colón al monopolio Castellano del comercio y exploración de las Indias, las "nuevas tierras" eran parte de la formación del estado absoluto. En la articulación unilateral de las leyes de Burgos para las Indias, la Corona actualizó su omnipotencia.

La Junta de Burgos argumentó exitosamente que los habitantes de las islas del Caribe carecían de los signos materiales y simbólicos de la civilización, esto explica que sean legalmente sujetos a la jurisdicción del Estado. Para lograr este punto, la Junta adoptó el argumento de John Mair en cual el concepto categórico aristotélico de los esclavos naturales era un motivo suficiente para acallar el estatus de los indios en tanto sujetos al dominio español. Al hacer la lectura que hace Mair de Aristóteles a las *relaciones* de los conquistadores (narrativas de exploración y conquista) de la bestialidad natural de los indios, la Junta los clasificó junto con los animales como *irracionales* (criaturas irracionales), que pertenecían a los hombres como miembros de una especie absolutamente inferior. La consecuencia fue un argumento teológico *cum* jurídico que legitimó la conquista y el empleo de trabajo indígena bajo el rey Fernando, y también preservó la integridad de la universalidad de la ley. Para la Junta de Burgos, las Indias descubiertas, o las Américas como fueron llamadas después de 1507, eran "nuevas tierras", pero su descubrimiento todavía no implicaba el encuentro con un "Nuevo Mundo", un *Mundus Novus*. Las culturas de las islas y las costas eran diferentes de las de España, pero no se ofrecían como un acertijo lógico en términos de un modo de ser que encajara con el criterio clásico para ser considerado humano y civil —*polis*, *civitatis*, *techne*, y *ratio*—, el cual claramente funcionaba correspondiendo a una ley que no podía ser comprendida por las nociones cristianas de ninguna legislación humana ni divina.

22 La *encomienda* castellana era una concesión temporal de la soberanía del territorio, ciudades, villas, castillos, y monasterios con el poder de dominio. Como era concedida como un cargo de gobierno por la Corona, el *encomendero* ejercía la autoridad de la Corona; era el representante real en el área. La *encomienda* en la Española produjo que los indios fueran reducidos como posesiones de la tierra sujetos a los *encomenderos*, quienes los cautivaron y esclavizaron a los nativos como un derecho soberano.

23 La Junta de Burgos no era una *corte* o ningún otro tipo de institución representativa de los tres estados Castellanos —nobleza, clero y pueblo—, era una institución de abogados profesionales al servicio de los Monarcas Católicos, Fernando e Isabel.

Tal “Nuevo Mundo” junto con las difíciles interrogantes que surgieron entre 1518 y 1522, cuando fueron descubiertos los aztecas. En noviembre de 1522 la segunda de las cinco *Cartas de relación* escritas por Hernán Cortés al Santo Emperador Romano Carlos V fue publicada por Jacobo Cromberger, quien también publicó la tercera carta en marzo de 1523, y la cuarta en 1525.²⁴ Cortés escribió estas cartas como consecuencia de haberse embarcado a México con el objeto de colonizar, en contra de los deseos explícitos del gobernador de Cuba, Diego Velázquez. Velázquez era el representante del almirantazgo hereditario de las Indias, Diego Colón (el hijo de Colón), quien era el representante del Emperador, entonces la desobediencia de Cortés a Velázquez era potencialmente casi lo mismo que desobedecer a la Corona.

Para prevenirse de esta imagen de desobediencia ante al emperador, Cortés busca directamente la legitimación de su decisión con Carlos V para conquistar los dominios de Moctecuçoma. Esto lo logra por aparecer en principio respondiendo a la demanda de sus compañeros para establecer formalmente una *comunidad*, la Rica Villa de la Vera Cruz, como una manera de garantizar que reforzaría los

24 La primera carta escrita por Cortés a Carlos V no está en ninguno de los dos manuscritos existentes conocidos de las compilaciones de las *Cartas de Cortés*, el manuscrito de Madrid y el códice de Viena; nunca ha sido encontrada. Ver José Valero Silva. *El legalismo de Hernán Cortés como instrumento de su conquista*. México: n.p., 1965, pp. 31-35, citado en Hernán Cortés. *Letters from Mexico*. Trad. Anthony Pagden. New Heaven: Yale University Press, pp. liv. El Códice de Viena, descubierto por William Robertson en 1777 en la Österreichische Nationbibliothek en Viena, contiene la que es comúnmente llamada *Primera relación* (el primer recuento narrativo, o primera carta). Esta no fue escrita por Cortés, ni es la primera carta a la que él se refiere en su segunda carta. Es la carta enviada por el cabildo de Veracruz a Carlos V (*Carta de la Justicia y Regimiento de la Rica Villa de la Vera Cruz a la Reina Doña Juana y al Emperador Carlos V, su Hijo, en 10 de julio de 1519*) la que da cuenta de las circunstancias de la expedición que conducen a la incorporación popular de la *comunidad* y al nombramiento de Cortés como *Alcalde Mayor*. La segunda carta, que fue la segunda que Cortés escribió, provee un recuento foto-etnográfico de la cultura material y religiosa de Yucatán, como mayor evidencia de que los intereses de Vera Cruz son los del emperador, y que su agente principal, su *Alcalde Mayor*, es también el principal agente del emperador en Yucatán y por eso está la designación garantizada de *Adelantado* de Yucatán de parte del *dominium jurisdictionis*. En su descripción de México, Cortés es cuidadoso en dibujar analogías entre la cultura material de México y las de España africana. Las principales ciudades aztecas, las de Cempoal y Tenochtitlán, son comparadas a las principales ciudades moriscas de Granada, Sevilla, y Córdoba en términos de arquitectura y construcción material; sus habitantes son comparados a los africanos en términos de inteligencia y conducta ordenada. Por estas analogías el reino de Moctecuçoma es representado como una cultura altamente desarrollada, materialmente rica, con dominio civil. El mismo Moctecuçoma es traducido por Cortés como el análogo de un Príncipe (Morisco) africano, por lo que su entrega por parte de Cortés a Carlos V es transcrita como un acto de donación. Tal reconocimiento autoriza la traducción literal de Tenochtitlán como una capital imperial, y México como Nueva España. Estas traducciones son legitimadas por el decreto del emperador del 15 de octubre de 1522, que nombra a Cortés *Adelantado* de Nueva España. En otras palabras, Nueva España es una ficción legal (dominio de villas) que, por primera vez, llega a existir por la *escritura-de-las-Relaciones*, siendo la forma autorizada para representar los actos y los eventos de la Conquista, cuya autoridad como conocimiento-entregado [*Knowledge-conveying*] fue una función de la escritura entendida como un medio desinteresado de transmisión. Ver Baudot, George. *Utopie et Histoire au Mexique. Les premières choniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1560)*. Toulouse: Privat, 1976.

El Códice de Viena también contiene el único manuscrito existente conocido de la quinta carta. De acuerdo con Pagden, una copia del siglo dieciséis de la quinta carta está en la biblioteca de John Carter Brown (lix). Pascual de Gayanos publicó las cinco cartas juntas por primera vez en 1866, basándose en el manuscrito de Madrid. En 1960 Manuel Alcalá publicó una nueva edición de los cinco textos, basado en el Códice de Viena (Pagden, lx). La propia traducción de Pagden a la lengua inglesa de los cinco textos está basada en gran medida en el Códice de Viena.

intereses del Emperador. Esta “demanda” fue hecha de acuerdo con las *Siete Partidas* de Alfonso X (la compilación castellana de las leyes del siglo trece), por cuyos preceptos la ley solo podía ser suspendida por la demanda de todos los “hombres gentiles de la tierra” [*All Good Men of the Land*], quienes formaron una comunidad en una unidad orgánica con el rey en contra de las amenazas a sus intereses a través de la expresión de la voluntad popular. En el caso de Vera Cruz, la amenaza fue planteada por la supuesta insuficiencia de las órdenes dadas por Velázquez a Cortés, cuyos treinta ítems de instrucciones tratan principalmente sobre la búsqueda de la nave de Juan Grijalba y del establecimiento de relaciones comerciales con los pueblos de Yucatán. Esta apelación a la ley feudal ponía como riesgo que Cortés fuese asociado con los *comuneros*, quienes en 1520 estaban formando corporaciones en oposición a los requerimientos de soberanía de Carlos. La innovación de Cortés, inmediatamente después de invocar el código feudal para legitimar la *comunidad*, fue subsumir la Villa de la Vera Cruz a la autoridad de la Corona.

Como un municipio formal atado directamente a los intereses de la Corona, la Villa de la Vera Cruz nombró a Cortés como *Alcalde mayor* (la cabeza del *concejo*, el concilio cívico) y Capitán de la Armada Real. Uno de los primeros actos de Cortés como *Alcalde Mayor* fue nombrar dos *Procuradores* (representantes) de Vera Cruz, Alonso Hernández de Puertocarrero y Francisco de Montejo, a quienes encargó presentar el caso de la *comunidad* a Carlos V en persona, para obtener el permiso imperial para Vera Cruz y así establecerla como la agencia imperial legítima de Yucatán. Para lograr este objetivo, Cortés escribió sus famosas *Cartas*.

Mucho de la substancia de las cinco cartas de Cortés a Carlos V está dedicado a la legitimación legal y cuasi legal de su empresa, dichas cartas emplean construcciones latinas que simulan los ecos de los escritores clásicos como Livio y Aristóteles, que algunos estudiosos de la Conquista han atribuido más a Cortés que a un profundo entrenamiento universitario.²⁵ Sería demasiado ambicioso hacerse cargo aquí de la complicada disputa sobre en qué medida o hasta qué punto el estilo epistolar de Cortés fue influenciado por el aprendizaje clásico; sin embargo, no estoy del todo convencido del argumento de que las construcciones latinas en las *Cartas* de Cortés sean meramente un asunto de modos convencionales de referencia²⁶. Se podría ver que imputar un objetivo retórico a las *Cartas*, y que, además, este objetivo si no estaba prescrito determinaba su modo formal de expresión, implica que Cortés tenía una familiaridad deliberativa con al menos el discurso jurídico. La maestría de esa familiaridad podría estar determinada por su logrado empleo de los tropos de la jurisprudencia para legitimar su posición. Realmente, la falta de dispositivos literarios autoconscientes en las *Cartas*²⁷ aunque posiblemente indica la ausencia de un aprendizaje universitario formal, no es para nada extraño en un momento en que el eje central del aprendizaje humanista emergente en las universidades de Bologna y Salamanca era sobre la *translatio*: la “vernaculización” de las formas para abordar los eventos contemporáneos (modernos). En cualquier caso, a causa de las condiciones en que Cortés estaba escribiendo (el doble imperativo de proveer legitimación jurídica y descripciones etnográficas en una narrativa unitaria), su estilo es a menudo disyunto, torpe, y verboso²⁸. Este mismo eclecticismo

25 Ver, por ejemplo, Frankl, Víctor. “Imperio particular e imperio universal en las cartas de relación de Hernán Cortés”. *Cuadernos hispanoamericanos* (1963), y Alcalá, Manuel. *César y Cortés*. Ciudad de México: Publicaciones de la Sociedad de Estudios Cortesianos, 1950.

26 Pagden, xlvii.

27 *Op. cit.*, xlvii.

28 *Op. cit.*, xlvii

estilístico destaca la relación entre las formaciones sociales (la burocracia imperial emergente) y el orden discursivo frente a lo que era una crisis del conocimiento, esto es, una crisis en los motivos legítimos de las formaciones sociales.

En este sentido, las *Cartas* de Cortés marcaron la emergencia del estado del Nuevo Mundo español, cuya autonomía civil fue derivada no enteramente de la legitimación imperial y papal, sino en gran medida de una exigencia material.²⁹ Como un temprano texto moderno, las *Cartas de relación* son “ejemplares” de la relación problemática entre la experiencia y la expresión en las que el discurso jurídico-teológico de la soberanía del Imperio oscilaría y cambiaría, el cual es evocado en la narración de Cugoano del relato de Garcilaso de la Vega de Atahualpa. El principal interés de este discurso fue determinar el lenguaje (i.e., los códigos autorizados) de legitimación, algo mucho más accesible a la lectura cuando las respuestas jurídico-teológicas provocadas por las *Cartas de relación* de Cortés son tomadas en cuenta.

Lo que Cortés publicó en 1522, a modo de legitimación, fue la recopilación de una obviamente civilizada sociedad, que practicaba reconociblemente maneras civiles que eran igualmente identificables como actos antinaturales. Esta emergencia de comunidades que eran tan nítidamente la obra de hombres verdaderos, pero tan profundamente diferentes, precipitó una crisis de relatividad, un desafío empírico incuestionable a la idea de universalidad. Lo que fue declarado como descubierto y poseído en el nombre del Emperador anularía al Emperador. Las *Relaciones* de Cortés sobre la civilidad de los aztecas requerían que la cuestión del dominio en esta situación fuera estudiada más de cerca que lo que había sido en Burgos en 1512. Los aztecas presentaban un caso que no podía ser tratado con los preceptos del argumento de Mair. Para preservar la integridad de los reclamos de un mundo unificado y absoluto bajo un Dios, se tenía que establecer en qué condiciones los aztecas eran o no un nuevo o alternativo mundo, o una aberración del mundo conocido. La situación, que se llamó “el asunto de las Indias”, presentaba un dilema para las pretensiones de dominio de España. Porque Cortés basó esas pretensiones en la *comunidad* directa, sujeta a la regla imperial, por lo tanto, eludiendo la autoridad feudal, estableció Nueva España como un dominio imperial. Ahora, la manera en la que lo hizo es crucial, puesto que asentó el terreno futuro de las demandas americanas a la rebelión legítima contra el Estado español. Cortés se entregaba a la soberanía del emperador de acuerdo con la ley; de esta forma la soberanía absoluta de Carlos V se derivaba de la ley. De una manera no distinta a la de Henry de Bracton, Cortés reconoce que mientras el rey no tiene igual en su reino, él está sujeto a “Dios y la ley, porque la ley hace al rey... No hay rey donde reina la voluntad y no la ley”.³⁰ Toda la estrategia de Cortés y el éxito retórico de sus *Cartas* están basados en este acuerdo de la universalidad absoluta de la ley. En la cuestión del dominio estaba en juego la soberanía basada en la santidad de la ley.

La idea de la unidad universal del mundo bajo una ley fue tal vez más elocuentemente expresada y rigurosamente defendida en la España del siglo dieciséis por el movimiento tomista llamado la Escuela de Salamanca. La especulación de la Escuela de Salamanca sobre la situación azteca fue nueva y distinta a la de la Junta de Burgos en dos maneras. Primero, era diferente en la forma y circunstancias

29 Véase, Guzmán, Eulalia. *Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anahuac*. México: Editorial Orígon, 1958.

30 De Bracton, Henry. *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*. Woodbine, G. (ed.). New Heaven: Yale University Press, 1915, p. 42; 2: 32:33. De ahí la famosa respuesta al representante del emperador Cristóbal de Tapia, “Obedezco, pero no cumplo”.

de expresión, ya que comprendía una serie de conferencias eruditas que no fueron explícitamente solicitadas por el Estado. Segundo, era más sofisticada que la que la Junta había hecho en su uso del humanismo tomista y su análisis del problema del dominio.

El primero de la Escuela en proveer un análisis extensivo del “asunto de las Indias” fue su fundador y principal maestro, el dominicano Francisco de Vitoria, en su *relectio De indis*. Para Vitoria, el asunto del dominio español sobre los aztecas era un problema de *dominium rerum* (derechos de propiedad). En la teoría tomista de la ley natural, los hombres tenían *dominium* sobre sus bienes (*bona*), sus acciones, su libertad, y hasta un cierto nivel sobre sus cuerpos. La sociedad civil estaba basada en la actualización de esas relaciones de propiedad entre personas, cosas y acciones. Ahora, la ausencia de sociedad civil no es un motivo legítimo para negar el *dominium rerum*, porque estos últimos son derechos naturales, implantados por Dios en la creación en *cordibus hominum*, y por lo tanto una parte de la ley de Dios en la naturaleza, *ius naturale*, y no gracia divina. De acuerdo con esto, la resolución al problema del dominio español no debía encontrarse ni en los límites de la jurisdicción papal ni en la ley romana. En vez de esto, tenía que descubrirse en la determinación de si dichas pretensiones españolas podían o no hacerse valer de una manera que no violase el *dominium* de los indios.

Idealmente, el dominio de España sobre las Indias debería ser legitimado sobre las bases que preservasen y protegiesen el *dominium rerum* de los indios. En otras palabras, las preguntas sobre si los indios eran o no hombres, y si lo eran, qué tipo de hombres eran, y cómo podrían darse cuenta categóricamente de ellos, iba a ser abordada desde dentro del marco de referencias de la *republica christiana* tomista, en la cual la teoría de los derechos es abstraída de la exégesis aristotélica de los “verdaderos evangelios”, la primacía del comportamiento normativo de los cristianos, y la rectitud de las instituciones jurídico-políticas y sociales de la Europa cristiana. La hipostatización de este marco de referencias, como la expresión de una iluminación universal concedida a todos los hombres, ya sean paganos, musulmanes, o cristianos, fue el rasgo característico del humanismo tomista desde sus comienzos. De hecho, bajo el nombre de la Razón la teoría de la ley natural fue un instrumento de cognición que permitía al hombre ver el mundo como es. La innovación de Vitoria fue la manera en la cual se las arregló para argumentar no solo por la humanidad de los indios sino también por su civilidad, sin embargo aún conserva la integridad de un mundo verdadero. Logró esto subrayando una falta crucial de parte de los indios.

En consonancia con la teoría tomista de la ley natural, Vitoria asume solo cuatro posibles razones válidas para negar que los indios hubieran poseído verdadero dominio sobre sus asuntos, para legitimar la privación de sus derechos naturales: o bien son pecadores, infieles, brutos (*amentes*), o seres irracionales (*irracionales*). Las primeras dos posibilidades son rechazadas porque una implica la herejía de Wycliffe y Hus —todo verdadero dominio debe ser de gracia (esta fue la herejía inglesa en la cual Wycliffe argumentó que el derecho de investidura no estaba en la provincia de ninguno ni en la autoridad imperial ni la papal)— y la otra fue desafiada por la información etnológica entregada por las *relaciones*, las cuales claramente establecían la completa ignorancia de los indios de la única religión verdadera. Vitoria descarta las dos razones restantes en base a la misma data etnológica, porque demuestra no solo que los indios son humanos y no animales, sino que ellos poseen un cierto orden racional en sus asuntos. ¿Cuál podría ser entonces el motivo legítimo para las pretensiones españolas de dominio?

Esta pregunta se complica más por los datos etnográficos de Cortés, que describen una cultura con extensa evidencia de racionalidad y civilidad: una cultura material capaz de construir ciudades

de piedra, urbanización (sociedad basada en la *polis*), con una sofisticada y jerárquica organización social, comercio, instituciones jurídicas, y sobre todo prácticas religiosas altamente ritualizadas. Para Vitoria, *dominium* es un derecho natural del hombre, producto de la racionalidad que este tiene por naturaleza al ser criatura de Dios. Derechos como esos podrían solo ser definidos objetivamente en virtud de la ley. La prohibición del derecho natural de *dominium*, entonces, requeriría que los indios fueran verdaderamente irracionales, y por lo tanto violar la ley de la naturaleza. Frente a la apabullante evidencia de la racionalidad y civilidad de los indios, incluso los dos más frecuentemente citados actos de abominación sostenidos en contra de los indios, el canibalismo (en el caso de los Caribes) y el sacrificio humano (en el caso de los aztecas), eran vistos por Vitoria nada más que como temporales y singulares aberraciones de la razón y por ende no como una evidencia de verdadera irracionalidad, las cuales eran motivos insuficientes para negar la posesión india de *dominium*. El argumento que el *dominium* es un derecho inalienable del hombre por virtud de su racionalidad, la cual es una ley de la naturaleza, contradecía la teoría aristotélica de la esclavitud natural, y minaba la justificación de la Junta de Burgos del *dominium* español sobre los indios, basado en que eran irracionales. Ahora, si la antropofagia de los Caribes y la práctica azteca de los sacrificios humanos no eran explicables en términos de la irracionalidad de los indios, ¿cómo se podría explicar? Esta es la cuestión crítica que Vitoria resuelve en una manera destinada a escapar del dilema moral y epistemológico ocasionado por la Conquista.

Vitoria basó su respuesta a esta pregunta siguiendo una analogía: los indios son como niños. Como el *dominium* es un derecho natural independiente de la propiedad objetiva, puede decirse que los niños tienen *dominium*, aunque ellos podrían no ejercerlo apropiadamente. En este estado de uso impropio, los niños no son irracionales, pero están sinrazón, su razón es potencial. En vez de ser esclavos naturales, los indios son una clase de niños naturales, parecidos al campesinado europeo. Como es aparente en su cultura material y en su estructura social, los indios son indudablemente herederos del estado de verdadera razón, pero como es también aparente, en la institución social del sacrificio humano, no poseen todavía todos los prerequisites de la vida civil.

Dicho simplemente, los indios estaban indudablemente sujetos a una "pobre y bárbara educación"³¹. De esta manera, Vitoria podía clasificar a los indios haciendo una analogía entre los niños y el campesinado europeo, cuya ignorancia deriva de la falta de "intelecto especulativo", de la reflexión cognitiva que viene de la educación. Los indios demostraban una clara capacidad para razonar, pero actuaban irracionalmente porque habían caído en el hábito. Las implicaciones de esta analogía con los niños y los campesinos era de largo alcance: el Papa Pablo III afirmó en su Bula de 1537 que los indios estaban completamente calificados para su admisión en la *congregatio fidelium*. La infantilización de los indios, sin embargo, no legitimó el *dominium* español en América. De acuerdo a Vitoria, las pretensiones del *dominium* español no podían estar basadas en *ius naturale*; en vez de eso, y más como un recurso de legitimación era *ius gentium* (la ley de las naciones), la cual para él era una ley positiva y no natural.

Como una nación,³² los españoles tenían tres derechos en virtud de la ley: el derecho de viajar (*ius peregrinandi*), el derecho de comunicación (*ius communicatio*), y el derecho a predicar su religión sin

31 *Relectio De indis*, citado en Pagden, Anthony. *Fall of Natural Man*. Cambridge: University Press, 1987, p. 97.

32 Dado el monopolio de Castilla en la exploración y comercio de las Indias, reforzada por la Bula de 1493 del Papa Alejandro IV, recibir la licencia para conquistar desde el Estado español suponía la membresía en la nación española.

interferencia (*ius predicandi*), este último también permitió a los españoles declarar la guerra justa contra cualquier tirano en defensa del inocente. Vitoria concedía que bajo la ley de las naciones los españoles tenían el derecho a la tierra y al comercio en los dominios indios, y a predicar la cristiandad a cualquiera que recibiera el mensaje. Si los indios se oponían a los españoles en el ejercicio de esos derechos, entonces había motivos legítimos para la guerra justa contra ellos. En ese caso, la Conquista sería una legítima reparación por la injuria de violación de los derechos españoles. En ausencia de dicha injuria, la guerra no se justificaba. Como los indios nunca habían injuriado a los españoles —a pesar de la descripción de Cortés de la *noche triste* del 30 de junio de 1520 como una rebelión contra España— Vitoria se veía obligado a concluir que la Corona Castellana no tenía absolutamente ningún motivo para declarar *dominium rerum*.

A falta de algún fundamento legítimo para las posesiones españolas de las Indias, Vitoria se abstuvo de declarar el abandono de las colonias, sosteniéndose en que la política de tal retiro amenazaría los intereses del emperador y la nobleza. Esta conclusión dejó a la Corona solo con un muy limitado *dominium iurisdictionis* (dominio político) concerniente a que los indios son como niños. A causa de que el objetivo de ese *dominium* sería el de garantizar el propio *dominium* de los indios, sin embargo, era un precepto de caridad y no podía implicar coerción.³³ Entonces, el único derecho en virtud de la ley que los españoles tenían en América era *ius predicandi*, el derecho a la propagación y protección del inocente; pero ese derecho no confería los derechos de propiedad del *dominium rerum*. El dominio legítimo español estaba limitado a la soberanía política, principalmente en la forma de una vocación misionera de ilustración y protección de los sujetos de la Corona. Esa soberanía política se convertiría en el fundamento subsecuente de las controversias de la Escuela de Salamanca, junto a las de Bartolomé de las Casas, de que los indios eran sujetos libres de la Corona, y como tales tenían plenos derechos a su protección.

La deficiencia crucial de los indios, que legitimó el dominio español, fue la ausencia de *literati*. Para Vitoria, la ausencia entre los indios americanos, incluso en los aztecas e incas, de artes y letras, las humanidades en que prosperó la cognición, no implicaba perder sus prerrogativas de posesión de dominio, pero indicaba que no tenían el conocimiento de la verdad, lo cual daba a los españoles el derecho legítimo para entrar en el dominio de los indios. Vitoria reconocía la humanidad de los indios, incluso su capacidad para cogitar, pero este reconocimiento no era el de una alteridad en la cogitación (una diferencia en el pensamiento).³⁴ El pensar como parte de la esencia del hombre, que se considera que lo capacita para distinguir el bien del mal, se realiza de acuerdo a un orden universal que traduce los *prima praecepta* lógicamente en preceptos secundarios que funcionan como las bases para todos los códigos del comportamiento social. El momento en la historia occidental cuando el reconocimiento

33 Como uno de los pupilos de Vitoria, Melchor del Cano, dice en 1546, el argumento que Vitoria otorga a la Corona de Castilla el análogo de un pordiosero al quien se adeudan almas, pero que no estaba empoderado para extraerlas; ver del Cano, Melchor. *De dominio indorum*, fols. 301-3v, citado en Pagden, Anthony. “Dispossessing the Barbarian: The Language of Thomism and the Debate over Property Rights of the American Indians” en *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden London: Cambridge University Press, 1987, p. 89.

34 Esta posición era también sostenida por un contemporáneo y un seguidor dominicano de Vitoria, Juan Maldonado. Cuando dicta una conferencia en la Universidad de Burgos en 1545, Maldonado describe a los indios como ignorantes “del mundo no a causa de su falta de razón, sino por su falta de cultura, no porque les falte el deseo de aprender o una mente despierta, sino porque no tienen ni tutores ni maestros” (Del Cano, Melchor. *De dominio indorum*, citado por Pagden, “Dispossessing the Barbarian”, p. 89).

de mundos alternativos se hace posible —en el encuentro de los españoles con los aztecas— es también el momento cuando el humanismo logra hegemonía.

Quizá el aspecto más crucial del argumento de Vitoria es la subyacente crisis intrínseca de la estética que busca resolver. La civilización india presenta un momento de la experiencia que resiste la esquematización. Un cierto efecto de lo exótico provocado por la habilidad de los españoles para experimentar completamente cosas y eventos que no pueden entender pero sobre los que deben actuar. No pueden actuar en base a su entendimiento razonado, por eso actúan en base a la experiencia, de la que retrospectivamente justifican sus acciones transcribiendo la experiencia en formas de entendimiento recibidas (jurídicas) legítimas. Eso que es incomprensible en la experiencia se hace comprensible en la escritura. Las epístolas de Cortés a Carlos V sirven como un excelente ejemplo de esto. Su transcripción destaca el hecho que la experiencia no es inmediatamente subsumible bajo las categorías de la Razón, ahora esas mismas cartas dejan la Razón intacta para recobrarla en el despertar de los logros prácticos, la Conquista del “Nuevo Mundo”, por lo tanto revelan una diferencia fundamental entre el proceso de hacer una experiencia (*Aesthesis*) y aquellos de la comprensión.

Por supuesto, este no es un problema que Vitoria pudiera conceptualizar suficientemente bien para tematizarlo, tampoco tenía ninguna necesidad de ello. Después de todo, para él permanece la doctrina optimista del alma, del Orden Universal, que promete un eventual e inevitable entendimiento de estas cosas. Ahí estaba el propósito.

Aún así, tal como lo propone el recuento de Cugoano de la Conquista española de los incas, ese momento de encuentro con el Nuevo Mundo, el momento mismo en la historia occidental cuando el reconocimiento de mundos alternativos se hace posible, es el momento en el que esa posibilidad se ve descartada por la corrección de la Razón y la ignorancia de la afectividad de la experiencia. Es también el momento cuando la Razón, sin el conocimiento, o al menos el reconocimiento, de sus adeptos, pierde toda esperanza de comprender alguna vez el mundo en términos de una ley universal, es por esto por lo que la catacresis de Cugoano resulta ser tan reveladora. En su inicio, la modernidad está atrapada en un malestar, cuya patología es destacada hasta alcanzar el punto de crisis en que nos encontramos nosotros mismos, en que la acción desafiante es virtualmente insignificante para el resultado.

La narrativa “cugoniana” de 1787 pone en evidencia que la sensación de crisis que rodea la posibilidad de múltiples mundos verdaderos, provocada por la publicación del encuentro de Cortés con los aztecas, se presenta no menos agudamente transcurrido el lapso de casi tres siglos. A espaldas de la identificación de Descartes del conocimiento de los algoritmos, la hipostatización de las ciencias de Bacon, y la expresión de familiaridad del Negro de aspecto y discurso (la figuración de “nuestros Negros” cuerpos) de Godwyn, se enmarcan en la misma universalidad totalizadora de la ley, la *ius naturale* (ley natural) que se halla en Vitoria. La narrativa de Cugoano muestra que lo que realmente es el principal asunto en la escritura de la cultura afroamericana no es la humanidad del Negro (que con la primera narrativa de esclavos no es más que una abstracción trascendental, sino que se ha convertido en una incorporación material de aquello que excede los límites de nuestras verdades razonables), sino la comprensión universal de la realidad, de lo que es y cómo funciona. Cuando el “Indio” y el “Negro” aparecen como humanos funcionan de una forma que viola preceptos fundamentales de la realidad, ellos amenazan no solo una multiplicidad de perspectiva, sino que también una multiplicidad de mundos.



Esa multiplicidad de mundos es la que a lo largo y ancho de la modernidad se ha querido aniquilar, particularmente en la recurrente articulación dispuesta para reconocer una miríada de mundos ni más ni menos que como pluralidad de las formas de la experiencia humana. El truco está en que las condiciones de la experiencia se mantengan constantes y universales.³⁵ La heterogeneidad es removida de la realidad como un error, una aberración de la totalidad universal y homogénea de la verdad. En los argumentos de la proto-ilustración de Bacon y Godwyn, esta verdad se logra a través del libre uso de la Razón, esto es, Razón liberada de dogma y prejuicio. El reconocimiento de la alteridad como mera variación superficial en la Razón pretende ser una liberación, precisamente porque libera la perspectiva basada en el dogma y la opinión, dejando buscar la legitimación más en lo desinteresado e inescapable (y en ese sentido universal), condiciones determinantes del mundo. Dichas alternativas son reconocidas como tales con los parámetros de una ley natural universal (aquí la ley natural es escasamente distinguible de las leyes de la naturaleza). El quid de la cuestión es cómo representar al Negro como demostrablemente humano dentro de los términos de la ley.

■ ■ LA HORRIBLE LABOR DEL AUTO-RECONOCIMIENTO

Una cosa es concebir las narrativas de los esclavos afroamericanos del Nuevo Mundo constituyendo un proceso de emancipación a través de la escritura, y otra cosa es concebir ese proceso en función del fundamento de la modernidad en la emancipación subjetiva mediante el pensamiento razonado de las expresiones materiales en la escritura. En el último caso la producción figurativa de las narrativas de esclavos es leída como una praxis sustentada en la subsunción de la experiencia vivida bajo el pensamiento. Es importante no olvidar o confundir el hecho de que esta es una figuración puramente retórica. Una cura para tal olvido es la ofrecida en 1789 por la narrativa de esclavo de Olaudah Equiano, *Narrative of the Life of Olaudah Equiano*.³⁶

La narración de Equiano, como las de Hammon y Gronniosaw, representa al esclavo como si fuera traído a un despertar de la identidad subjetiva y a la emancipación por una conversión que se logra a través de su esclavitud. Distinta a las otras historias, sin embargo, en la narrativa de Equiano, esta conversión es una violación fundamental de su ser y un desafío a su humanidad: es horrible. Mucho ya ha ocurrido en la narración de Equiano hacia el tiempo en que alcanza el asunto del aprendizaje de la lengua inglesa: su captura, la reunión con una última separación de su hermana, y la Travesía del Atlántico³⁷. Cuando llega a Inglaterra, en 1757, casi a los doce años de edad, había completamente absorbido, junto con sus lectores, el horror de la esclavitud. La admiración que siente por las cosas occidentales es moderada por una saludable dosis de angustia. Es, en la descripción de su estadía en Falmouth, que pone atención al asunto de la alfabetización.

“Con frecuencia he visto a mi amo y Dick ocupados en la lectura; y he sentido gran curiosidad para hablarle a los libros, como pensé que ellos hacían, y así aprender cómo las cosas tenían un comienzo: con ese fin a menudo he tomado un libro, y le he hablado, y después, estando solo, le

35 Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1985, p.20.

36 Equiano, Olaudah. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself* en *The Classic Slave Narratives*. Gates, Henry Louis Jr. (ed.). New York: Mentor Books, 1987.

37 [Middle Passage] También conocido como *Maafa* (holocausto africano), designa la travesía forzada de los esclavos africanos al Nuevo Mundo. (Nota del Tr.)

he prestado oído con la esperanza de que me respondiera; y me ha preocupado mucho cuando descubrí que se mantenía en silencio”.³⁸

Este relato contrasta llamativamente con el de Gronniosaw. Es presentado de una manera muy anecdótica, adoleciendo de la angustia que llena el encuentro de Gronniosaw con la Biblia. Para Equiano, este es un relato anecdótico, uno que tiende a dar consistencia a la caracterización de un perplejo y asustado niño de doce años. Pero la palabra “comienzo” tiene un rol crucial aquí. Es importante mantener la atención sobre cuándo y dónde Equiano narra esta historia, así como también cuándo y dónde tiene lugar.

Equiano cuenta esta historia al comienzo del capítulo 3 de su *Narrative*, un capítulo de importantes “comienzos”. Empieza con el relato de Equiano siendo vendido en Virginia al Teniente Michael Henry Pascal de la Marina Real, quien era capitán de un barco mercante destinado a Inglaterra llamado la “Abeja industriosa”. Durante la travesía de siete semanas desde Virginia a Inglaterra, Pascal le impuso a Equiano el nombre Gustavus Vassa, marcando así el comienzo de su identidad inglesa final.³⁹ Ese viaje era también el comienzo de la amistad de Equiano con el joven americano que fue su primer amigo y profesor blanco, Richard (Dick) Baker. Como cuenta Equiano, los momentos en que observaba a Pascal y Dick leyendo y sus intentos por hacer que un libro le hablase ocurrieron alrededor de la primavera de 1757, durante su primer desembarco en Falmouth, Inglaterra. La lectura es una actividad que para la mente de Equiano está asociada con “la sabiduría de la gente blanca sobre todas las cosas”⁴⁰. Aunque a partir de entonces querrá hacer que los libros le hablen, ni siquiera comenzará a aprender a leer y a escribir hasta el invierno de 1759, habiendo pasado dos años en alta mar con Pascal en la Marina Real. Por eso, la enseñanza de Equiano no comienza con la adquisición de las habilidades prácticas de la lectura, sino con su deseo de leer. Este encuentro del deseo es el primer comienzo de su aculturación a través de la educación, por la que encuentra su alma: en febrero de 1759, justo cuando comienza su escuela, Equiano fue bautizado Gustavus Vassa, en la Iglesia de St. Margaret, Westmisnter. Equiano encuentra la salvación, y quizá el fin de sus padecimientos, al hacer que el libro le hable, pudiendo así también él “aprender cómo las cosas tuvieron un comienzo”. En fin, con esta anécdota sobre el querer hablar con los libros como lo hacen Pascal y Dick, Equiano establece su dominio sobre los libros y señala que todas las cosas significativas tienen un comienzo en *su libro*.

El más significativo comienzo, sin embargo, el comienzo de su consideración sobre su reflexividad subjetiva, había ya sido logrado al comienzo del capítulo 2, cuando el “yo” autobiográfico de Equiano establece la identificación narrativa con el joven niño Igbo cuya vida de familia estaba llena de goce y civilidad. Al presentar el deseo de Gronniosaw para que la Biblia le hablase como una pequeña broma, “mira qué divertido era pensar tal cosa”, Equiano refuerza la identificación y su autoridad.

Equiano produce efectos en la identificación de una manera muy prosaica, atrapando al lector en el *pathos* de la mente de un niño de doce años. La identificación no está lograda en frases como “yo nací”

38 *Op. cit.*, Equiano, pp. 43-44.

39 Después de casi siete meses de esclavitud en África con su nombre de nacimiento intacto, Equiano aparentemente recibe por primera vez un nombre inglés en algún punto en la ruta a Virginia “a bordo del *African Snow* fui llamado MICHAEL” (39). Una vez que llega a Virginia es llamado Jacob. Él insiste en ser Jacob cuando aborda por primera vez la *Industrious Bee*, pero Pascal lo golpea para someterlo, y Gustavus Vassas queda como su nombre inglés.

40 *Op. cit.* Equiano, p. 43.

o “vivimos de tal y cual manera”; en vez de eso, la emergencia de la auto-consideración consciente de Equiano, a la que el lector identifica y conoce como humana, ocurre en declaraciones tales como “llore con temor y angustia por mi hermana”, y “estaba aterrorizado... y un poco sobrepasado con horror y angustia...”. Esta emergencia se encuentra en un momento terrible de conversión, como escribe en la dedicatoria de su narración:

“Por los horrores del comercio de esclavos fui primero arrancado de todas los vínculos queridos que eran naturalmente muy cercanos a mi corazón; pero eso, a través de los misteriosos caminos de la providencia, debería considerar como infinitamente más que compensado por la introducción que he obtenido desde entonces al conocimiento de... una nación la cual... ha exaltado la dignidad de la naturaleza humana”.⁴¹

La dedicatoria determina la apuesta psicológica de la narración. Esta es una narración figurativa del reconocimiento subjetivo, en la cual la cuestión definitiva de la esclavitud es la libertad ilustrada. Al centro de su narración de autorreconocimiento —sus incentivos, como eran— son las circunstancias materiales violentas de la esclavización de Equiano en el Nuevo Mundo (distintas de su captura y esclavización en África). Esas circunstancias están literalmente transcritas en la dedicatoria como un acontecimiento terrible, un efecto, cuya experiencia amenaza con exceder la capacidad descriptiva del sujeto libre elocuentemente figurado. Equiano designa este efecto como “horror”.⁴² Su uso de este término recoge su etimología como una anglicanización del Latín (*h*)*orror*: un estremecimiento con terror y repugnancia, así como el síntoma de una enfermedad. Este horror es lo que Equiano llama el efecto de experimentar la ya acontecida pérdida del cuerpo africano. Esa experiencia es un síntoma que es literalmente legible, y entregado a una representación que deja la pérdida del cuerpo africano para ser mejorado por un conocimiento ético, estético, y finalmente teórico, que se manifiesta en una obra, un libro, cuya signatura es la conciencia de estar “completamente desprovisto de mérito literario”.

La *Narrative of the Life of Oladah Equiano* es una no literaria obra literaria, esto es la producción de “un africano no letrado”. * Dirigiéndolo a “*Los Señores Espirituales y Temporales, y la Cámara de los Comunes del Parlamento de Gran Bretaña*”, Equiano escribió en la dedicatoria de su narración:

“Soy sensato, debería suplicar su perdón por dirigir a usted una obra tan completamente carente de méritos literarios; pero, como la producción de un Africano no letrado, quien actúa con la esperanza de convertirse en un instrumento para el alivio del sufrimiento de sus compatriotas, confío que *tal hombre*, suplicando en *tal causa*, será absuelto de audacia y presunción”.⁴³

La obra de la escritura es ofrecer alivio mediante la resurrección del cuerpo desaparecido como trazo representativo. El horror no es la sinécdoque para la esclavitud, es la sinécdoque para la lógica que

41 *Op. cit.*, Equiano, p. 3.

42 El término horror en la narrativa no se mencionará de nuevo hasta el capítulo 2, donde es repetido continuamente desde el primer encuentro de Equiano con los Blancos cuando estaba “bastante dominado con horror y angustia”, p. 32.

- [An unlettered African], un africano no letrado podría traducirse también como un “iletrado africano” aunque si seguimos el argumento preferimos “no letrado” para destacarlo frente al “bárbaro” o “analfabeto”.

43 *Op. cit.*, Equiano, p. 3; énfasis en el original.

requiere que un hombre valide su humanidad a través de la alfabetización, eso convierte el escribir en la única vía a la humanidad. Horrible labor. La escritura es la obra que lo inscribe como un instrumento hacia al alivio del sufrimiento escritural, ese trazo abstraído del cuerpo desaparecido. Al escribir, de alguna manera el sujeto de Equiano trasciende y se impone a sí mismo sobre la materialidad de la existencia, convirtiendo esta en una experiencia legible. A través de este retrato de la habilidad de su sujeto narrativo para leer en ambos niveles, uno latente y uno manifiesto (específicamente al presentar su sujeto en la lectura latente el significado del libro, él manifiestamente lee su propia narración), Equiano demuestra "su verdadera maestría del texto de las letras occidentales y el texto de la representación verbal misma de su pasado y presente"⁴⁴. La escritura de Equiano es el acto de auto-configuración narrativa: es autobiografía.

En el trabajo de escribirse a sí mismo, Equiano demuestra una identidad subjetiva que se reconoce a sí misma en la ruptura fundamental entre *physis* y *nomos*. Hay ahí una distinción de énfasis de este reconocimiento: el casi imperceptible movimiento de los términos de la conversación de la narrativa de esclavo de Equiano sobre la subjetividad distante de su centro en la homeostasis de la presencia en voz hacia la fluidez de la identidad en la inscripción gráfica de la perspectiva. Dar seguimiento a esta fluidez se convierte en la cuestión de la escritura de la historia de la cultura. Lo que la narrativa de esclavo de Equiano tiene en común con aquella de Gronniosaw y Cugoano es la figuración de la conciencia autorreflexiva como una compulsión, un forzoso acontecimiento hacia al reconocimiento subjetivo. Aunque con Equiano, una vez que se ha logrado ese reconocimiento, la compulsión es sostenida incluso hacia un más dinámico reconocimiento de la problemática fundamental de la identidad como su núcleo: la identidad de una subjetividad africana. Una discernible productividad figurativa o una topología están actuando en el texto de Equiano, que efectúan una figuración del "yo" dentro del campo de la modernidad como una problemática de legitimación para "desedimentar" la lógica de transcripción que perpetuó los horrores de la estructura trasatlántica.

Como una historia de desarrollo intelectual, la narrativa de esclavo de Equiano cuenta el relato de una subjetividad emergente y triunfante que lucha para descubrir su identidad. Esta es una lucha dialéctica en la cual la negación produce la identidad positiva, en la misma línea de ruta y sufrimientos, desarrollo comprensivo, despertar, y muerte emancipadora. La muerte que está emancipando es la negación de la materialidad de África. Escribir la narrativa de esclavos es eso: una *tanatología*, una escritura de la aniquilación que aplica las taxonomías de la muerte en la Razón (la ley natural) para posibilitar la emergencia de la conciencia autorreflexiva del Negro.

Al escribir la muerte del cuerpo africano, Equiano gana voz y emerge desde la objetividad muda abyecta a la subjetividad productiva. No se debería olvidar que el enmudecimiento abyecto del cuerpo no es el no existir, estar sin efecto. El cuerpo abyecto es la materia misma, el material, del efecto experiencial. Escribir la muerte del cuerpo africano es una reforzada abstracción. Es una interdicción del africano, una censura para ser inarticulado, no obedecer, no tener capacidad para moverse, estar sin efecto, sin agencia, sin pensamiento. El cuerpo enmudecido africano está sobrescrito por el Negro, y el Negro que emerge en la tinta que fluye de la pluma de Equiano es aquel que se ha "sobrescrito" a sí mismo y se convierte en la representación del cuerpo mismo en que se asienta.

44 Gates, *Signifying Monkey*, p. 157.

No hay que extrañarse entonces que, en la narración de Equiano, su esclavitud en África sea la instancia primaria de transcripción del mundo material de la experiencia vivida como el trauma para asentar la cultura en un acto narrativo de ensambles vividos (*narratio*). A través de la transcripción, Equiano es capaz de atribuir un significado procreador a la negatividad del cuerpo negro. Esto demuestra el sustento de la escritura en el reconocimiento de una muy específica bifurcación de la conciencia de la modernidad: la división de la percepción y apercepción como dos actividades heterogéneas de la mente. La narrativa de esclavos es por lo tanto el emblema de la modernidad de la problemática determinación del “campo” de la experiencia vivida en el pensamiento. La autorreflexión es presentada como un efecto dinámico del escribir, cuyo manifestarse como autorreflexión *en* la escritura es un principio regulativo *de* la escritura.

Esta bifurcación, generalmente asociada con la Ilustración, informa el intento para teorizar las condiciones cognitivas de la relación entre autoconciencia y naturaleza, y esa teorización pugna por una prueba de la naturaleza trascendente del pensamiento.⁴⁵ Sugerir que la autobiografía altamente literaria de Equiano es una respuesta específica a este proyecto de la Razón, que lucha para emancipar el pensamiento de los imperativos de la administración científica, es al menos situar la narrativa de esclavos muy próxima al proyecto del Romanticismo. Después de todo, esa autobiografía letrada que se convertiría en el emblema del Romanticismo, la auto-liberada, sensible, sujeto pensante, aparece primero y ante todo con Rousseau como la respuesta marginalizada a la Ilustración. Hay algo de una “semblanza familiar” entre la narración de Equiano, en su dedicación para exhibir conciencia a través de la exposición exagerada de sus sentimientos al experimentar la esclavitud, y las *Confesiones* de Rousseau publicadas solo ocho años antes.⁴⁶ Es como si Equiano estuviese haciendo eco de la concepción del hombre natural de Rousseau, y las tendencias corruptoras de la cultura.⁴⁷ Aunque, lo

45 Kant, teorizando en la experiencia de lo sublime, coronará estos esfuerzos. A través del desencadenamiento de la Imaginación demuestra que la cognición, incluso en la primera instancia de la percepción, está libre de cualquier determinación natural.

46 Rousseau, Jean-Jacques. *The Confessions of Jean-Jacques Rousseau*, trans. J. M. Cohen. New York: Penguin Books, 1953 [1781]. Rousseau destaca en el libro 7 de las *Confessions*: “El verdadero objeto de mis confesiones es revelar mis pensamientos interiores exactamente en todas las situaciones de mi vida. Es la historia de mi espíritu la que he prometido narrar...”, p. 262.

47 Rousseau abre la primera parte de su *Discours sur les sciences et les arts* con una extensa reflexión sobre la engañosa incorruptibilidad de las estéticas refinadas, civilizadas. Después de llamar a las artes y las ciencias a “reclamar su parte en las obras positivas de las confusas apariencias con el ser”, ofrece un pensamiento suplementario (*une réflexion*) que llanamente transmite que la magnitud de las limitaciones que definen a la sociedad no son más que puras relaciones de apariencias que no reflejan el verdadero estado del ser del hombre. Esto lo hace al abrir sus *Discours* con un ensayo sin ambigüedades de los lugares comunes de la Ilustración, y las afirmaciones positivas acerca de la emancipación a través de la razón y el imperio de la ley: el progreso natural del hombre está basado en su razón liberada; la razón debe desplazar, a través de la meditación de las humanidades y las ciencias, la esclavizante regresión a la *doxa*, y por ende emancipar al hombre. Sin embargo, las humanidades y las ciencias que describe Rousseau, el modo mismo por el que la Ilustración emanciparía al hombre de su esclavización de la *doxa* engañosa, son luego expuestas —en su tendencia a servir el bienestar social proveyendo la seguridad del hombre y el bienestar de su vida común— incluso produciendo un más poderoso engaño que la *doxa*: el engaño de explotar que la realidad es alcanzable a través de sus apariencias. Por lo tanto, la refinada civilización de la Ilustración, a través “de los efectos de un gusto adquirido por los estudios humanistas [*Liberal Studies*] y mejorado por la conversación con el mundo ([promesas]) un aire de filosofía sin pedantería... Un discurso a la vez natural y atrayente [en] apariencia, en vista del riguroso método formalizado, oscurece la disimilitud de ser”. Con este refinamiento Ilustrado, la apariencia llega a ocupar toda significación, tal como la inocencia primaria del hombre natural, cuyas expresiones

que es tal vez más chocante acerca del relato de Equiano de la conciencia autorreflexiva producida a través de la lucha entre el individuo y el orden social es cómo hace eco de la definición de Rousseau de la conciencia en *Emilio*: la “relación dual a uno mismo y al prójimo”.

Esta preocupación para pensar la experiencia se centra en la función objetiva de la escritura como la constante traición de la reflexividad del pensamiento teórico, esto es, pensar el pensamiento. En los escritos de Rousseau el discurso teórico es una economía específica de significación que tiene como su primer referente la instancia de significación en sí misma. La escritura se convertirá en una praxis emancipadora, un momento estético que se mantiene anclado a la representación. A través de su escritura, Rousseau puede afirmar la singularidad radical de su empresa —su subjetividad— para subvertir la metafísica de la Ilustración. Se podría decir, sin embargo, que aunque al pensar la singularidad de su empresa en la escritura su subjetividad presenta una problemática particular para leer la inscripción histórica y la referencia, lo que quiere decir que para subvertir la metafísica de la Ilustración él escribe su “yo” en la base de la figuración retórica de la conciencia autorreflexiva como un campo tropológico.

En este sentido, es la escritura autobiográfica de Rousseau la que hace eco de la narrativa de esclavos, comenzando con los *Uncommon Sufferings* de Briton Hammon de 1760. Por lo tanto, la narrativa de Equiano puede tan solo parecer estar haciendo eco a la de Rousseau, pero inevitablemente hace eco de Gronniosaw y Cugoano. La narrativa de esclavos logra una intervención subversiva en el concepto de la Ilustración de la historia de la cultura como escritura, al comenzar la escritura de una historia de la cultura. Reconocida como una respuesta marginal a la Ilustración, las narrativas de esclavos presentan una problemática particular para leer la inscripción histórica y la referencia. Incluso, la cuestión de la identidad sigue siendo crucial. ¿Qué tipo de identidad (auto-centrada o cultural/colectiva) está en la raíz de la narrativa de esclavos? ¿Y qué significa una opción auto-centrada o cultural/colectiva?

En el contexto de las narrativas de esclavos del Nuevo Mundo, donde el principio de identidad es considerado como la primera ley del pensamiento, esforzarse en reflexionar en ese principio es proponer una violación de la civilidad. Como es natural, entonces, no hay necesidad de insistir en la civilidad del comienzo como un acto de robo, de despojarse, un profundo desprecio por la civilidad da sucesivamente con el principio mismo de la identidad que se busca.⁴⁸

La ley de la identidad está expresada por la fórmula común A es A. Declara no solamente que cada A como tal es el mismo, sino más bien que cada A como tal es el mismo respecto de sí mismo. En el estado de ser uno mismo está incorporada la relación “con”, una conectividad existencial. Por eso, tenemos una mediación, una conexión, una síntesis, una unificación en una “unicidad”. A causa de esta circunstancia, la identidad aparece con el carácter de unidad a través de la historia del pensamiento occidental, y es considerada como la primera ley del pensamiento, o principio de inferencia. Leído en

siempre presentan la relación aparente del ser perdido. Tan lejos como a Rousseau interesaba, el escándalo era menos el de la diferencia de apariencia y el ser que el olvido de esa diferencia —un olvido contra el que lidió para superarlo a través de la encarnación del pensamiento en la escritura. Ver Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the Sciences and Arts*. Trad. y ed. Victor Gourevitch. New York: Perennial Library / Harper & Row, 1986, originalmente publicado en 1750, pp. 4 - 11.

48 Este acto está claramente destacado en las narrativas de esclavos como aquellas de Frederick Douglass, Mary Prince y William (Box) Brown, donde el esclavo se roba su propio “ella” o “él mismo” para definir y conservar el “yo” [Self].

esos términos, las más tempranas narrativas de esclavos (las de Hammon, Gronniosaw, Cugoano, y Equiano) son narraciones del desarrollo subjetivo a través de la transcripción del pensamiento, la capacidad demostrada para realizar la Razón. Más agudamente, el objetivo al escribir los trazos de Razón del Negro es desplazar la diferencia fuera del Negro, abstraer la identidad del Negro fuera de la diferencia material del ser fenoménico en la discursividad liberadora del pensamiento.

En la discursividad liberadora del pensamiento, la identidad cultural trasciende la materia, y la diferencia de pensamiento y cultura son explicables en términos de ilusiones desviadas.⁴⁹ ¿Cuál es la naturaleza de tal cultura? Equiano provee una respuesta contundente: Es una compensación escrita por la pérdida material de África. África en esta cultura de la escritura es un trazo productivo, una abstracción cuya única materialidad es la representación gráfica. Gráficamente representada África se convierte en el referente imaginario que sustenta un cuerpo específico de obras intelectuales (i.e., el lenguaje europeo escrito por los africanos) como cultura. Esta cultura de la escritura es una forma arquetípica que puede ser sostenida a través de la continua circulación de representaciones africanas. La cultura como una forma arquetípica es cuantificable solo como una totalidad que trasciende la materialidad. Es una totalidad cuantificable que es siempre posible en la pura cualidad de la forma, la cualidad puramente formal de las relaciones de pensamiento a la materialidad. La cultura es la obra de una consciencia autorreflexiva en el pensamiento. Este pensamiento de la cultura es actualizado como Razón en la historia: La experiencia de la materialidad fenoménica es superada y recogida de acuerdo al orden de pensamiento de las cosas en el texto escrito bajo el signo de una identidad subjetiva. La cultura es *Geist*. El asunto, finalmente, es la discursividad del proceso.

■ ■ ESCRIBIENDO LA CULTURA COMO UNA NEGATIVIDAD NO RECUPERABLE

Ocurre, entonces, que la presunción del valor trascendente del Negro como un humano presupone el del Negro comprendido en los términos de la modernidad occidental. Puesto más crudamente, pero de manera no menos certera, la humanización en la escritura lograda por la narrativa requiere la conversión del africano incomprensible en el Negro comprensible. El modo histórico de esa representación fue la conversión lingüística de la esclavitud: la narrativa de esclavos. Al proveer evidencia heurística de la humanidad del Negro, el narrador esclavo comienza a escribir la historia de la cultura del Negro en términos de la historia de una consciencia autorreflexiva extra-africana. La trayectoria del pensamiento que se bosqueja desde la celebración de la espiritualidad cristiana de Hammon y Gronniosaw se convierte en un proyecto de *Geistesgeschichte* cuando alcanza a Equiano.

Desde ahí se puede ver que sostener que la narrativa de esclavos es la forma paradigmática de la literatura afroamericana y lleva casi inevitablemente a un retorno a la filología, y a la apuesta de la *Geisteswissenschaft*. Después de todo, el esfuerzo de la Escuela de Yale se refiere a la metodología: el lenguaje apropiado para el análisis crítico de la literatura afroamericana. El sujeto tradicional de la filología, desde su emergencia hacia fines del siglo XVIII, ha sido el estudio de la impostura de una

49 Ambos, Equiano y Douglass, retratan a su pueblo existiendo en un estado de ignorancia ilusoria. Para Equiano, este es un estado de una ignorancia bendita, idílica en su “naturalidad”. Para Douglass, es una función de sobrevivencia, una protección contra la consciencia de cuán malo es su grupo (ver capítulo 3).

dialéctica normativa sobre otra del descubrimiento primario fundamental de una esfera lingüística de referencias homogéneas.

Tras la lectura de la narrativa de esclavos como autorreflexivas, trazando la atención a sí mismas con sus notablemente complejos y enigmáticos códigos, destaca el mismo imperativo moral que Paul de Man descubrió al cómo tratar constantemente de “reconciliar las estructuras internas, formales, y privativas del lenguaje literario con sus referencias externas y efectos públicos”⁵⁰. No es una sorpresa, entonces, que la excesiva atención que la Escuela de Yale da al proyecto de la formación del canon esté centrada en las propiedades formales que la narrativa de esclavos debiera generar las bases legítimas para un formalismo afroamericano *intrínseco*, uno que pone mucha atención —lee— la especificidad cultural de su expresión literaria. Esa atención tiene que adquirir el rigor del método, y por lo tanto debería provocar un gran respeto por su texto, en el sentido de una atenta sensibilidad y responsabilidad.

Por otro lado, no solo a *pesar de* pero también *por* los esfuerzos de la escuela de teoría literaria afroamericana de Yale para asegurar una interpretación válida de una crítica ético-étnico-formalista (la cual es legitimada por la necesidad de leer el texto “cuidadosamente” de acuerdo con formas intrínsecas de literatura), la forma se convierte en una categoría solipsista de autorreflexión. El sentido referencial asume el estatus de extrínseco. De esta manera, el sentido referencial de la narrativa de esclavos puede ser llevado más allá de los confines limitantes del autoritario e institucionalizado canon “occidental”. Esta noción de la forma puede ser empleada para explicar de alguna manera la forma en la cual las narrativas de esclavos han logrado un estatus incierto como sujetos superfluos del pensamiento crítico. Siguiendo la rúbrica de lo que más acertadamente podría llamarse una Otra historiografía, hay una lectura de los discursos excluyentes que territorializa la cultura en términos de espacios textuales. Esta lógica del territorio cultural requiere una estimación por la historia que reconoce la experiencia del artefacto textual — todo el complicado asunto de la lectura del documento por su verosimilitud o coherencia intertextual y polivalencia— en términos de una problemática de ideología, o más precisamente, como una arqueología de la ideología. La meta académica de formación del canon es delinear y llenar una auténtica genealogía de los orígenes literarios. Una vez que el registro de la experiencia afroamericana encuentra el comienzo en sus primeros textos literarios, se hace posible “mapear” una trayectoria histórica que presenta cierta complejidad de la historia institucional, ya que la relación entre la determinación de la modernidad y la organización del conocimiento como Razón, su expresión material en la escritura, y el estatus categórico del “Negro”.⁵¹

La misma voluntad de reconocimiento que sustenta la narrativa de esclavos sostiene la escritura de la cultura de la Escuela de Yale. La misma voluntad para delinear los territorios duales del centro y la periferia, y “reterritorializar” esa bifurcación a través de su historización para emanciparse de la dialéctica represiva de la modernidad (la que es históricamente conocida como el “dilema Negro”), es

50 De Man, Paul. *Allegory of Reading: Figural Language of Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Heaven: Yale University Press, 1979, p. 3.

51 Este punto está bien ilustrado en Smith, Velerie. *Self-discovery and Authority in Afro American Narrative*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. En este trabajo el concepto de escritura de alguna forma está siempre determinado por la experiencia, cuyo significado está inexorablemente ligado a la manera en que está incorporada en el lenguaje, esto se produce en una lectura de las narrativas de Olaudah Equiano, Frederick Douglass, y Harriet Jacobs que trata de dar cuenta de la compleja situación *genérica* de su producción, ver especialmente páginas 6-7.

la fuerza de la teoría escribiendo la historia de la cultura. No debería sorprender por lo tanto que desde un proyecto antropológico subjetivamente comprometido aparezca la etnografía autobiográfica. El porqué esto es así será retomado en el capítulo 4, pero lo que hay que tener en mente ahora es que desde Kant no nos está permitido pensar la unidad de la identidad como una monótona mismidad, o abandonar el reconocimiento de la mediación que prevalece en la unidad. La identidad no puede ser más considerada meramente como una abstracción. En el caso de los intentos de la teoría para escribir la historia de la cultura, la identidad está implicada completamente con el imperativo de contemplar la conectividad del uso-del-lenguaje y la presencia. Esto no solo en lo concerniente a la lógica de causa y efecto, es la más exacta consideración para escribir la historia de las causas. Mientras esta consideración se beneficia de que Kant haya liberado el pensamiento de los dictados algorítmicos de Descartes, se descubre en esa libertad de la que da cuenta Hegel de las diferencias co-temporales en el *pensamiento* en términos de diferentes momentos del desarrollo dialéctico de la Razón. El efecto global es una genealogía de la evolución cultural, que, como cualquier otra genealogía, es viable solo hasta el punto en que su autenticidad sea incuestionable.

Leer para formar el canon es una práctica teórica que implica sacar a la luz las interrelaciones de las representaciones afroamericanas de la experiencia con la concepción de la subjetividad de la modernidad, ya que a la vez que esta es un logro preciso de la formación de un canon afroamericano, es también la condición para cualquier formación de canon: esclarecer los estudios literarios americanos (léase estudios americanos [*American Studies*]). Todavía, e incluso más urgente para el proyecto de la formación del canon afroamericano, es observar cómo la transcripción de las causas revela el doble movimiento de los discursos excluyentes: co-extensivo con la demarcación de un espacio interior privilegiado está la posibilidad necesaria de la consolidación de ese espacio sin entrar en distintos inclusivos/exclusivos espacios "propios". Determinar la autenticidad de la genealogía cultural afroamericana descarta la existencia de una única genealogía monolinear de la cultura norteamericana.

La posibilidad de escribir el desplazamiento de una perspectiva interior (del esclavo) apoya explícitamente el proyecto señalado de escribir una historia de la cultura afroamericana y hace evidente que el agente humano Negro excede al "sujeto negro" construido en el discurso teórico⁵². Al menos una de las implicaciones respecto de las narrativas de esclavos como tanatologías es darse cuenta de que demuestran una conciencia reflexiva que es absolutamente imposible en el Negro, donde supuestamente ninguna conciencia colectiva puede ser exhibida.⁵³ El aspecto político de esta agenda es exponer la catacresis en obra del mal nombre [misnomer] biológico de la raza, leer el Negro como un tropo, realmente como una metáfora errada.

El Negro como una metáfora para los seres fenomenales del pensamiento oscurece la cuestión de la disparidad cultural y la historia⁵⁴. La ocultación de los conflictos de interés se logra por la reducción de luchas de muy complejas matrices de poder a categorías comprensibles de diferencias "naturales".

52 Smith, *Self-discovery and Authority...*

53 Necesitamos solo recordar que en su *Introduction to the Philosophy of History*, Hegel explícitamente excluye África de la dialéctica, en base al "primitivismo" [*Primitiveness*] del Negro.

54 "La raza se ha convertido en el tropo de la última, la irreductible diferencia entre las culturas, los grupos lingüísticos, o los adherentes a un sistema específico de creencias, la cual —más comúnmente de lo que se cree— también expresa intereses económicos radicalmente opuestos"; ver Gates, "Writing, Race and the Difference it Makes" en *Race Writing and Difference*. Gates, Henry Louis, Jr. (ed.). Número especial de *Critical Inquiry* 12, n.º 1 (1985): 5.

El motivo preponderante de esta ocultación es la exclusión del africano del espacio de la historia occidental, y la inclusión marginal del Negro como negatividad. La esperanza para la recuperación final de esa negatividad dota al proyecto ilustrado de reconocimiento, que la Escuela de Yale distingue en las primeras narrativas de esclavos: la humanidad se reconoce a sí misma en el Otro que no es. Sin embargo, lo que primero aparece en los escritos de Gronniosaw, Cugoano, y Equiano como "Historia del Negro" [*Negro history*], examinado más de cerca no admitirá la historia; más bien, su delineación se reduce rápidamente a una gramática de la diferencia que cuidadosamente (conforme a la primera ley del pensamiento) genera territorios textuales idealizados de Blanco y Negro. Esta territorialización realmente remarca la falla para atrapar el materialismo histórico y cultural del "Negro". En otras palabras, un efecto inevitable, al delinear una historiografía peculiar afroamericana, o escribir la cultura afroamericana, es la represión de la diferencia.

Al comenzar a escribir la cultura afroamericana, la eficacia de las prácticas denotativas es que nunca son puestas en cuestión, solamente lo es la connotación. Este es también un momento que se acopla bien con el proyecto de *Geistesgeschichte* (Historia del pensamiento); lo que implica decir que esa escritura de la cultura afroamericana es un testimonio de la idea del desarrollo humano universal.⁵⁵ Escrito de esta manera, la cultura afroamericana es una obra romántica, atrapada en el despliegue del espíritu en el mundo, donde la emancipación debe lidiar con los modos discursivos, con las posibilidades mismas de enunciación que tienen lugar. Por esta escritura de la cultura, las narrativas de esclavos articulan el proceso de emancipación a través de la escritura como una función del proyecto de la modernidad de la emancipación universal a través de la Razón. También, al trazar la trayectoria de esta escritura de la cultura, se hace posible provocar una interrogación de las dimensiones institucionales implicadas en el estatus periférico de los afroamericanos en la modernidad. Más que ser vista como un efecto histórico de la expansión de la modernidad con la explotación colonial, el estatus marginal de las narrativas de esclavos afroamericanas se descubre como el despliegue de la narrativa emancipadora de la Ilustración, la figuralidad y operatividad por la cual los límites de la modernidad pueden ser leídos como textos "modernos"⁵⁶. No solo la literatura occidental tiene un canon, sino también la crítica literaria occidental. Sin duda, tal oscuridad represiva demanda algún gesto emancipador a nivel de la teoría. La formación del canon hace ese gesto en su realización de un proyecto teórico que pretende vincular la forma de arte y la forma de su conciencia histórica.⁵⁷

55 Ver nota 1, capítulo 1.

56 Esto no es sugerir que la teoría literaria afroamericana inevitablemente producirá una doctrina del signo negro —negritud— que en su momento servirá como la base legitimante para afirmar la autonomía de la teoría literaria afroamericana. Houston Baker Jr. atribuye el fracaso del movimiento de las Estéticas Negras a ese tipo de tentativas de legitimación. La liberación del hombre negro de las sofocantes restricciones categóricas de la modernidad no se puede alcanzar a través de la auto-recuperación vía estética. Hacerlo equivaldría a ofrecer poco más que la operación de un sujeto no predicativo que podría enterrarse solo a sí mismo como puro *eidōs*. Más que superar la alienación acarreada por la violencia de la cultura occidental, tal como una rarificada esencia negra la refuerza al ampliar la distancia entre la conciencia y la realidad.

57 La apuesta del proyecto de formación del canon en gestos emancipadores descansa en esta exploración de la "curiosa dialéctica" entre el lenguaje formal y la inscripción de diferencias metafóricas. Como sostiene Gates en *Black Literature and Literary Theory*. New York: Methuen, 1984: "Recurrir a las teorías contemporáneas de lectura, para explicar discretos textos negros y para definir la estructura precisa de la tradición literaria afroamericana en sí misma, al intentar vincular, según la frase de Geoffrey Hartman, la forma del arte y la forma de su conciencia histórica. Me preocupa, en otras palabras, esa compleja relación entre lo que es útil llamar 'lo representativo'

A primera vista, el proyecto de la formación del canon afroamericano pareciera inconfundiblemente reseñarse la adopción que hace Emerson del concepto de lo literario de Coleridge. El concepto romántico de Emerson de lo literario legitima su apuesta por que la literatura americana sea el contenedor immaculado de la promesa revolucionaria, en compensación a lo que él percibe como el abandono político y moral de esa promesa marcado por la ascendencia del Jacksonianismo.⁵⁸ Aparentemente como moda, el proyecto de la formación del canon dota a la narrativa de esclavos de ser la expresión literaria paradigmática de la especificidad cultural afroamericana. Examinado más de cerca, esta semejanza es claramente táctica. Al volver al sitio privilegiado de la expresión literaria con la narrativa de esclavos, la formación del canon (particularmente en la obra de Gates) demuestra que esta teleología de la conciencia, que es moldeada por Harold Bloom en el discurso psicológico de la ansiedad, está detrás de toda una hazaña lingüística, un constructo histórico que subvierte su propia necesidad. Al insistir en la validez objetiva de las narrativas de esclavos como textos literarios, de acuerdo con las preocupaciones emersonianas con la obra-la pieza maestra, el trabajo de la Escuela de Yale dirige la atención a la naturaleza histórica de la crítica.

El proyecto teórico de la formación del canon afroamericano expone el proceso de historización (con sus asesores políticos, ideológicos e intereses retóricos) que determinan la delineación del objeto literario como un artefacto cultural. Al tomar las teorías dominantes de la lectura en los estudios literarios americanos, como los de Bloom y Hartman, como un marco teórico de referencias para leer las narrativas de esclavos, el proyecto de la formación del canon afroamericano traiciona esas teorías al no admitir la negatividad, o mejor como recuperándola bajo el concepto de una capacidad negativa (lo cual es hasta ahora cuán lejos muchos han llegado para concebir la literatura emergente). Donde la formación del canon entra en problemas es en asumir el valor de sus propios artefactos culturales, y, la narrativa de esclavos, como arquetipo. De ahí el aspecto filológico conservador del proyecto. En el punto que sobrevalora su objeto, el proyecto de la formación del canon afroamericano cae presa de la misma estrategia represiva del actual orden académico, el historicismo obliterate que quiere derribar.

Efectivamente abordar este problema del historicismo en los estudios literarios americanos requiere una noción de una negatividad no recuperable, en contra de la distinción con aquella de la capacidad negativa. Tal noción puede tener éxito al punto que hace posible una lectura que, mientras atenta a la referencialidad lingüística y a la agencia retórica en juego en un texto, no está fundada en un concepto de literatura como un heterocosmos, un reino simbólico que no refleja ni determina el mundo histórico. Intercalar la narrativa de esclavos como el sitio privilegiado de la expresión literaria como una negatividad no recuperable logra, en efecto, una *(des)formación* del campo de la historia literaria americana. Si la forma artística es invariablemente heterogénea, entonces ¿no es la conciencia histórica también heterogénea? Si esto es así, entonces ¿no se le quita el piso bajo la concepción romántica de

en las letras negras y sus modos de representación, de mimesis” (3). La atención está puesta en exponer la culpabilidad del lenguaje como el signo de esas insidiosas economías de la subordinación y la exclusión que hacen del Negro lo que es, pero lo que más interesa a Gates es la inscripción, y, efectuar una intervención en el discurso nominal de la teoría, en la que la alfabetización se convierte en “el emblema que vincula” la alienación económica y racial.

58 Harold Bloom ha leído en la hipostatización que hace Emerson de la expresión literaria una odisea por la historicidad de la conciencia, la cual es una responsabilidad particular americana que prefigura la historia cultural americana tal como todos los poetas posemersonianos están sujetos a la “misma irreconciliable aceptación de la negación”; ver Bloom, Harold. *Anxiety of Influence: A theory of Poetry*. New York: Oxford University Press, 1973, p. 137.

la historia literaria como reflejo de la historia de una conciencia histórica desarrollista que se reconoce a sí misma a través de los distintos períodos del desarrollo, finalmente culminando en la totalidad y el cierre de la historia? La narrativa de esclavos como un proceso por el cual una economía textual es constituida — como una *tropografía* a través de la cual los afroamericanos logran una subversión emancipadora de la civilidad de la esclavitud— pone en jaque la genealogía de la Razón.

Conceptualizar una tradición literaria afroamericana enraizada en el reconocimiento de la narrativa de esclavos como “el intento de los negros para escribir su (propio) ser”, es intervenir la identificación formal en el pensamiento a través de un prolongado compromiso político con y una condenación del pensamiento fundamental del signo de la dominación —el producto de la escritura, el texto como tecnología de la Razón. Precisamente, en el punto en el que esta intervención pareciera alcanzar exitosamente su determinación de un agente negro, sin embargo, es susceptible de apropiación por parte de un pensamiento más bien homeostático: el Negro.⁵⁹ Como el Negro ilustrado de Gronniosaw y Equiano, la determinación de un agente negro en vez de —debemos mantener nuestra preocupación por el sitio de operatividad— un cuerpo negativo negro no descubre nada más que una inversión en los términos de la reflexión filosófica: escritura. Declarar la agencia negra es asumir al Negro. Aquí, en este sitio, la negritud es signo de una presencia en la escritura. Es la “materia” de la escritura.

Mucho más difícil, y que vale el esfuerzo, es discernir en la narrativa de esclavos la deconstrucción de la categoría determinada del “Negro” en una manera que adjudica la demanda emancipadora de la Ilustración y el absoluto Idealista.⁶⁰ Lo que está en juego en esta tarea no es solo la modernidad occidental si no nada menos que la historia de esa modernidad: la obra de la lectura que monumentaliza el documento, convirtiéndolo en una memoria de la cultura, un canon del conocimiento y la verdad.

Por una trayectoria más o menos arbitrariamente determinada, entonces, la escritura afroamericana de la historia comienza con las narrativas de esclavos del Nuevo Mundo, una narrativa cuyo comienzo habrá de ser subversivo. Este es un comienzo para escribir la historia de una orientación en torno a la experiencia vivida que desafía el estado de la Razón al restaurar a través de la letra (el grafema bien formado) la dinámica descriptiva de lo vernáculo (el lenguaje no autorizado del esclavo), que es capaz de problematizar la pretensión del discurso filosófico de ser aquel más apto para meditar entre la cognición y la percepción. Ese estado de la Razón, de la comprensión teórica, cuya apropiación subjetiva logra la internalización de la diferencia y la civilidad en la forma de una apercepción reflexiva,

59 La cuestión permanece: si la historización es un proceso inevitable, y si el campo de delimitación — igualmente esencial para la institución de una disciplina académica— es predicado en esta ¿cómo un campo puede ser delimitado considerando que avanza la historización, y por lo tanto es altamente inestable sin disolverse?

60 Gates ha redibujado y graficado esta línea de trayectoria en numerosos relatos a través de sus escritos críticos. La frecuencia y el progresivo refinamiento de las reordenaciones de esta línea corroboran su importancia por su continuo esfuerzo para definir una teoría literaria afroamericana. Una discusión de esta trayectoria fue primero publicada en su introducción a *The Slave's Narrative*, y es repetida virtualmente casi sin ninguna modificación en su introducción de 1987 a la antología *The Classic Slave Narratives*. New York: Mentor, 1987. Más tarde será condensada como el epígrafe y subtexto del cuarto capítulo, “The Trope of The Talking Book”, de su texto teórico *Signifying Monkey*, el segundo volumen de una trilogía que trata la naturaleza y función de la literatura afroamericana y su crítica. Inquestionablemente el más pulido y coherente relato ocurre en el primer capítulo de *Figures in Black*, “Literary Theory and The Black Tradition”, el primer volumen de esta trilogía.

comienza a ser subvertida en la narrativa de esclavos por la escritura de la inscripción de eventos irruptores y discontinuidades del deseo. Hay una exigencia en esta aseveración sobre la formulación de las narrativas de esclavos de una subjetividad autorreflexiva que nos obliga a leerlas como el inicio [*inception*] de una historia negativa. Esta es una historia de la ilegibilidad, una que lleva a la inevitable problemática de una representación narrativa que implica pensar acerca de la escritura como emancipadora.

■ ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alcalá, Manuel. *César y Cortés*. Ciudad de México: Publicaciones de la Sociedad de Estudios Cortesianos, 1950.

Bacon, Francis. "Book I, Aphorism CXXIX". *Novum Organum*. Trans R. Ellis y James Spedding. London: Routledge & Sons Ltd., 1861 (originalmente publicado en 1620).

Baudot, George. *Utopie et Histoire au Mexique. Les premieres choniques dela civilisation mexicaine (1520-1560)*. Toulouse: Privat, 1976.

Bloom, Harold. *Anxiety of Influence: A theory of Poetry*. New York: Oxford University Press, 1973.

Cortés, Hernán. *Letters from Mexico*. Trad. Anthony Pagden. New Heaven: Yale University Press.

De Brancton, Henry. *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*. Woodbine, G. (ed.). New Heaven: Yale University Press, 1915.

De Man, Paul. *Allegory of Reading: Figural Language of Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Heaven: Yale University Press, 1979.

Equiano, Olaudah. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself* en *The Classic Slave Narratives*. Gates, Henry Louis Jr. (ed.). New York: Mentor Books, 1987.

Frankl, Víctor. "Imperio particular e imperio universal en las cartas de relación de Hernán Cortés". *Cuadernos hispanoamericanos* (1963).

Gates, "Writing, Race and the Difference it Makes" en *Race Writing and Difference*. Gates, Henry Louis, Jr. (ed.). Número especial de *Critical Inquiry* 12, n.º 1 (1985): 5.

_____. *Black Literature and Literary Theory*. New York: Methuen, 1984.

_____. *The Classic Slave Narratives*. New York: Mentor, 1987.

Godwyn, Morgan. *The Negro's and Indian Advocate, Suing For their Admission into the Church. Or, a Persuasive to the Instructing and Baptizing the Negro's and Indians in our Plantations. Shewing that as the complying therewith can be no Prejudice to any Man's just Interest; so the willful Neglecting and Opposing of it, is no less than a manifest Apostacy from the Christian Faith*. London: J. D, 1680.

Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1985.

Guzmán, Eulalia. *Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anahuac*. México: Editorial Oríbon, 1958.

Isabel a Ovando, 20 de diciembre 1503. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas*, ed. Joaquín Francisco Pacheco, 42 vols. Madrid: Cárdenas de Mendoza, 1864-89.

Jahn, Janhneinz. *Neo-African Literature: A History of Black Writing* (New York: Grove Press, 1968), 15, 21.

Ottobah Cugoano (né John Stuart), *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffick of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great-Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa*. London: Dawson of Pall Mall, 1969.

Pagden, Anthony. *Fall of Natural Man*. Cambridge: University Press, 1987.

_____ "Dispossessing the Barbarian: The Language of Thomism and the Debate over Property Rights of the American Indians" en *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden London: Cambridge University Press, 1987.

Rousseau, Jean-Jacques. *The Confessions of Jean-Jacques Rousseau*, trans. J. M. Cohen. New York: Penguin Books, 1953 [1781].

_____ *Discourse on the Sciences and Arts*. Trad. y ed. Victor Gourevitch. New York: Perennial Library / Harper & Row, 1986, originalmente publicado en 1750.

Silva, José Valero. *El legalismo de Hernán Cortés como instrumento de su conquista*. México: n.p., 1965.

Simpson B., Lesley. *The Encomienda in New Spain*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Smith, Velerie. *Self-discovery and Authority in Afro American Narrative*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Ukawsaw Gronniosaw, James Albert. *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Gronniosaw, An African Prince, As Related by Himself*. Leeds: Davies and Booth, 1811.

{YAPA}
BILBAO EN LA REVISTA DEL PARANÁ

Francisco Bilbao en la *Revista del Paraná*: *El desterrado y Estudios filológicos*.¹

Álvaro García Sn. M.
Departamento de Filosofía, UMCE

La información más remota de las colaboraciones de Francisco Bilbao a la *Revista del Paraná* es la que ofrece él mismo en una carta del 25 de abril de 1862, en respuesta a una solicitud de Miguel Luis Amunátegui y su hermano Gregorio Víctor en carta del 1º de marzo: "Deseamos mucho que nos des una cronología de tu vida, desde tu nacimiento hasta la época presente. Agrega a ella una lista de las publicaciones que has fundado o a que has cooperado. Danos una copia de los acápites a tu persona de las cartas que tengas de Lamennais, Michelet, Quinet, etc., etc. [...] Tengo con Gregorio el propósito de hacer una galería de escritores chilenos; tú debes necesariamente ocupar un lugar en ella; y para esto necesitamos las noticias que te pido".² A vuelta de correo, la respuesta de Bilbao adjunta, como se sabe, los *Apuntes cronológicos (De memoria)* y las *Publicaciones de F. Bilbao (Que recuerda)*. En el listado de las *Publicaciones*, correspondiente a los años 1860-1861, Bilbao consigna: "Algunos artículos sueltos publicados en la *Reforma Pacífica* de Buenos Aires, y en la *Revista del Paraná*"³; y en los *Apuntes* refiere el detalle de los escritos que había publicado recientemente en este último lugar: "La *Revista del Paraná* ha publicado dos artículos míos: uno, *El desterrado*; y otro, sobre lenguas americanas"⁴.

Bilbao había llegado a Buenos Aires en abril de 1857. En medio del conflicto argentino entre unitarios y federales, se puso del lado de la Confederación. Fundó *La Revista del Nuevo Mundo* a mediados de julio, que se publicó hasta fines de diciembre. En 1858, entre marzo y septiembre, tomó la redacción del diario *El Orden*. Entretanto era corresponsal del diario *El Uruguay* de la ciudad de Concepción en Entre Ríos, y organizó un diario con los exiliados paraguayos, *El Grito Paraguayo*, contra la dictadura de López, de muy breve duración. En 1859 se trasladó a la ciudad de Paraná, y entre abril y diciembre dirigió *El Nacional Argentino*, el diario oficial del gobierno de la Confederación. Decepcionado de Urquiza, de sus vacilaciones tras el triunfo en la batalla de Cepeda el 23 de octubre de 1859 y sus relaciones con Mitre, Bilbao abandonó la militancia y se retiró de la política

-
- 1 Esta publicación es parte del proyecto de Investigación FONDECYT N° 1111041: "Francisco Bilbao y el proyecto latinoamericano".
 - 2 Domingo Amunátegui Solar, "Una amistad ejemplar. Cartas de don Miguel Luis Amunátegui a su amigo Francisco Bilbao", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Tomo LXXXIV, enero-junio de 1938, n° 92, pp. 26-46.
 - 3 Domingo Amunátegui Solar, "Epistolario. Cartas de Francisco Bilbao a don Miguel Luis Amunátegui. 1861-1863", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Tomo LXIX, abril-junio de 1931, n° 73, pp. 11-18.
 - 4 Los *Apuntes* y las *Publicaciones* fueron publicados por primera vez en 1916 por Domingo Amunátegui Solar en su *Bosquejo histórico de la literatura chilena (Revista Chilena de Historia y Geografía, Tomo XX, cuarto trimestre de 1916, n° 24, pp. 162-172)*. Fueron reeditados en 1940 por Armando Donoso (*El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*. Editorial Nascimento, Santiago, 1940, pp. 169-198) y en 1941 por Luis Alberto Sánchez (*Francisco Bilbao. La América en Peligro*. Ediciones Ercilla, Santiago, 1941, pp. 168-195).

nacional. El quiebre de las relaciones con el Gobierno lo decidió a regresar a Buenos Aires. Entre los años 1860 y 1861 trabajó un tanto aislado y comparativamente escribió poco. Estaba muy enfermo además. Desde su retiro contempló la traición de Urquiza y la derrota de la Confederación en la batalla de Pavón el 17 de septiembre de 1861. Durante este periodo, entre el triunfo de Cepeda y la derrota de Pavón, hay que inscribir sus colaboraciones en el diario *La Reforma Pacífica*, bajo la redacción de Nicolás Calvo, y las publicaciones de *El desterrado* y de los *Estudios Filológicos* en la *Revista del Paraná*.

La casi totalidad de los artículos de Bilbao en los periódicos y revistas mencionados permanecen desconocidos. Una decisión inicial de Manuel Bilbao, el editor de las primeras *Obras Completas* de Francisco Bilbao, que los considera de simple circunstancia o de mera polémica, los excluyó: "Hemos dejado de incluir los escritos que publicó como redactor de varios diarios por considerarlos propios solamente de las circunstancias en que se imprimieron, como asimismo los que versan sobre polémicas que sostuvo, por igual causa que la anterior".⁵ Pedro Pablo Figueroa intentó remediar esa carencia con el proyecto de una segunda edición de *Obras Completas*. Esta vez la decisión editorial era distinta, y al dar por concluida la labor expresaba: "Hemos reunido en esta edición de sus obras todos sus escritos diseminados en la prensa de Chile, del Perú, de Bélgica y de Buenos Aires, y muy especialmente los que dejó esparcidos en folletos y libros en todas las naciones a donde lo llevó su destino de proscrito. Es, por consiguiente, esta edición, más extensa y más completa que la que publicó en Buenos Aires don Manuel Bilbao, en 1866".⁶ Es, en efecto, una edición "más extensa" que la primera. Omite, sin embargo, algunos escritos importantes (*Los araucanos*, *El gobierno de la libertad*, *El presidente Obando*) de la primera edición, y en ningún caso consigue la reunión, como dice, de "todos sus escritos diseminados en la prensa de Chile, del Perú, de Bélgica y de Buenos Aires". Pese a que el relevamiento está todavía lejos de ser exhaustivo, en el último tiempo Clara Jalif ha hecho una destacada contribución en relación a unos pocos artículos de Bilbao publicados en la prensa argentina⁷, y David Sobrevilla una contribución sumamente relevante en relación a los escritos de Bilbao publicados en Perú.⁸ Una tercera edición realizada por José Alberto Bravo, pese a las erratas y los desaciertos, y a las nuevas omisiones, ha puesto relativamente al día y divulgado la obra de Bilbao conocida hasta ahora. Para Bravo se trataba justamente solo de eso, porque, dice, la "recopilación completa hubiese requerido de una investigación hemerográfica que excedía el propósito de este trabajo".⁹ La labor de relevamiento permanece inacabada incluso en relación a las publicaciones

5 *Obras Completas de Francisco Bilbao*. Edición hecha por Manuel Bilbao. Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, Tomo I, 1865, y Tomo II, 1866. Para la cita, Tomo I, "Advertencia del editor", p. V.

6 *Francisco Bilbao. Obras Completas*. Editadas y con una introducción por Pedro Pablo Figueroa. Santiago de Chile, Imprenta de "El Correo", Tomo I y II, 1897. Tomo III y IV, 1898. Para la cita, Tomo IV, "Preámbulo", p. VIII.

7 "Tres artículos de Francisco Bilbao aparecidos en *La Revista del Nuevo Mundo*", "Cuatro artículos de Francisco Bilbao publicados en *El Nacional Argentino*" (Jalif de Bertranou, Clara Alicia, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana*. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2003, "Apéndice documental", pp. 241-291), y "Tres artículos de Francisco Bilbao aparecidos en el periódico bonaerense *El Orden*" (*Revista Universum*, n° 21, vol. I, 2006, pp. 180-9).

8 *Escritos peruanos de Francisco Bilbao*. Selección y Prólogo de David Sobrevilla. Editorial Universitaria, Santiago, 2005.

9 *Francisco Bilbao. 1823-1865. El autor y la obra*. Edición y compilación de José Alberto Bravo de Goyeneche. Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2007, p. 5.

de Bilbao en Chile. Gran parte de la investigación hemerográfica, pues, está pendiente, pero una contribución parcial a esa misma investigación, en el marco de un estudio más ambicioso sobre la obra y el pensamiento de Bilbao, satisfacemos para el proyecto de *Escrituras Americanas* con la entrega de los dos textos publicados por Bilbao en la *Revista del Paraná*.

El desterrado, aunque incompleto, sin el último capítulo, apareció reeditado por primera vez en las *Obras Completas* de Pedro Pablo Figueroa. Se trata de un artículo sobre el exilio motivado por el capítulo que dedica José Antonio Torres a Bilbao en *Oradores chilenos*¹⁰, también reproducido por Figueroa. El artículo "sobre lenguas americanas" figura publicado con el título de *Estudios filológicos*, y no tuvo reedición posterior.

La *Revista del Paraná* tuvo una tirada excepcional de mil ejemplares y alcanzó ocho entregas entre el 28 de febrero y el 30 de septiembre de 1861. La revista fue interrumpida en la segunda entrega del segundo tomo y su término coincide con el colapso de la Confederación. Cada número se compone de 60 páginas y cada tomo se compondría de la reunión de 6 números, formando un volumen de 360 páginas. Se sacaba por la Imprenta Nacional de Paraná, al cuidado editorial de Carlos Casavalle y bajo la dirección de Vicente G. Quesada. Se estructura en cuatro secciones: historia, literatura, legislación y economía política. *El desterrado* se publica en la sección de literatura, y los *Estudios filológicos* en la de historia. La sección de literatura está planteada en el desafío de una "literatura americana" y la de historia en la de la investigación "de nuestras cosas y de nuestros pueblos". El proyecto editorial caracteriza a "los hombres de Paraná", como los llama Lucio V. Mansilla. Vicente G. Quesada, junto a José Hernández, Carlos Guido y otros conforman la también llamada "segunda generación romántica argentina", todos ligados de distintos modos a la causa de la Confederación, y a quienes Bilbao había conocido y entre quienes había trabajado en 1859 durante su residencia en Paraná a cargo del diario oficial del Gobierno de la Confederación. Según el "Prospecto", redactado por Quesada e inserto en el N° 1, la revista se define al margen del partidismo y de la coyuntura. Reacia al menudeo de esos intereses, y aparentemente académica o incluso academicista, apuesta más bien y con modestia también aparente al dato, la noticia o la fuente, al documento, al manuscrito, a la obra inédita, en fin, a los papeles sometidos al accidente de la pérdida o la incuria del olvido. Desplaza al historiador y no ofrece una lectura. Simplemente da a leer. Apuesta, pues, al registro y la crónica y por esa vía a la elaboración de un archivo americano.

A esta inquietud de archivo responde Bilbao con el envío de un documento existente entre los papeles de su biblioteca, porque una voluntad simétrica había apuntado él mismo cuando, el 22 de junio de 1856 en París, planteaba el proyecto de creación de "una Universidad Americana, en donde se reunirá todo lo relativo a la historia del continente, al conocimientos de sus razas, [de las] lenguas americanas, etc."¹¹ El documento en cuestión es un decreto fechado en Buenos Aires el 12 de marzo de 1813, remitido por Bilbao al amigo director envuelto en una epístola fechada el 17 de mayo de 1861, y publicada por Quesada en el n° 5 de la revista, correspondiente al mes de junio, entre las páginas 248 y 251. Se trata de un documento doblemente relevante, por motivos políticos y por motivos lingüísticos, y dos órdenes de reflexión le sugieren a Bilbao. La primera, de orden político, abunda en

10 José Antonio Torres, "Francisco Bilbao", en: *Oradores chilenos. Retratos parlamentarios*. Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión, 1860, pp. 133-9.

11 *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas*. Imprenta de D'Aubusson y Kugelmann, París, 1856, p. 27.

la obra de Bilbao. El documento sanciona un decreto fechado el 1º de septiembre de 1811 que declara libres e iguales en derecho a todos los habitantes de las provincias argentinas, y en cuyo sentido debe ser pensada la cuestión indígena y el alcance de la emancipación. La segunda, sobre las lenguas y los dialectos de América, no es extraña en Bilbao, pero puede sorprender.

El entusiasmo de Quesada por el documento y con la carta de Bilbao es evidente. Acababa él mismo de publicar en el número anterior de la revista unas "Breves observaciones sobre el origen de la [lengua] Quichua en Santiago del Estero", y en la presentación con que introduce la carta de Bilbao anuncia la publicación de unos estudios sobre el guaraní de otro amigo suyo colaborador de la revista:

"El erudito y distinguido escritor sudamericano don Francisco Bilbao, nuestro amigo y colaborador, nos ha dirigido la interesante y notable carta que publicamos, llamando la atención sobre la importancia de los estudios filológicos de las lenguas primitivas de América. El documento que sugiere esas observaciones al señor Bilbao está en *español, aymara, quichua y guaraní*, y pertenece a su biblioteca. Por nuestra parte, no cesaremos de instar a nuestros amigos se consagren a esos estudios, muy especialmente sobre el guaraní y la quichua, esta última que actualmente se habla en parte de la República Argentina, Bolivia y el Perú. La voz autorizada del señor Bilbao no dudamos alentará a los americanos para emprender tan ardua tarea, y será un estímulo para no arredrarse por las dificultades.

Mucho tiempo hace que un distinguido argentino y colaborador de la *Revista*, nos ha ofrecido unos *estudios sobre el guaraní*, y creemos que nuestros lectores pronto podrán apreciar las investigaciones pacienzudas de esos estudios. El guaraní se habla en el Paraguay y Corrientes; es un idioma rico, del cual los jesuitas escribieron y publicaron una gramática, diccionarios, y varias obras. La quichua, que es el idioma general de Bolivia y el Perú, se habla en Santiago del Estero, los valles de Calchaquí de Salta, la entienden en parte de Catamarca, y la hablan en Jujuy. La vasta extensión que abraza, lo adelantada de la civilización de los Incas, son circunstancias que la hacen digna de especiales estudios.

Creemos que el señor Bilbao al llamar la atención de los literatos sudamericanos sobre esta materia hace un inmenso servicio, porque esperamos que será escuchado y que su ejemplo no quedará sin imitadores. Las columnas de la *Revista del Paraná* las ofrecemos a los estudios de este género, y unimos nuestros votos a los del señor Bilbao porque aparezcan algún audaz investigador, que revele los secretos que descubra en los estudios filológicos de las lenguas primitivas de América".

La inquietud de Bilbao por las lenguas americanas puede remontar a un encargo de Edgar Quinet el 1º de enero de 1847: "Tengo que hablar de Chile también, y Ud. me traerá lo más importante y popular que tenga".¹² Es el puntapié de Quinet a Bilbao y la primera expresión de verdadera admiración que le propina al discípulo. Es el principio de su vuelta a las "cosas de América". A instancias de esa petición, tal vez, Bilbao inicia la redacción de un ensayo sobre los araucanos que se publica en la *Revista Independiente* de París en abril.¹³ De vuelta en Chile a comienzos de 1850, en mayo publica *Los boletines del espíritu*.¹⁴ El 24 de junio es objeto de excomunión por el Arzobispado

12 Manuel Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao*, p. LII.

13 *Cuadro de la América Meridional. Los Araucanos. Su territorio, sus costumbres y su historia.* Traducción de Alejandro Madrid Zan. Introducción y Notas de Álvaro García San Martín. *Mapocho. Revista de Humanidades*, N° 70, Segundo Semestre de 2011, pp. 307-64.

14 *Boletines del espíritu.* Santiago de Chile, Imprenta del Progreso, 1850.

de Santiago a causa del “espíritu anti-religioso” que se le imputa.¹⁵ Cuestionada su conveniencia por ese motivo en dirección de la Sociedad de la Igualdad, ese mismo día Bilbao preguntaba a la asamblea: “El programa de la revolución, ¿sabéis dónde está?”. “El programa está a la vista”, decía, “vedlo en la usura que devora al trabajo, [...] en el roto de nuestras ciudades, en el inquilino de nuestros campos [...], en nuestro olvido del araucano, que hace tiempo espera la palabra de amor de una patria y solo ha recibido la guerra y el desprecio de nuestro orgullo de civilizados”.¹⁶ No era una expresión simplemente declamatoria, según se desprende del testimonio de Benjamín Vicuña Mackenna: “Desconfiaba del santiaguino y era entusiasta por el indio bárbaro, cuya lengua estudiaba a la sazón con un lenguaraz, sargento de granaderos a caballo”.¹⁷ De la inquietud de Bilbao por el mapudungun da cuenta además una carta de octubre de 1861 a Miguel Luis Amunátegui: “Dime si hay una cátedra de araucano en el Instituto Nacional, y quién es el profesor”. Y otra carta, de enero de 1862, aparece remitida por *Pancho el araucano*: “Les envío mi retrato. Lo hice para enviarlo a Quinet por su colosal *Merlin l’enchanteur*, en donde, al fin, hace de mí un recuerdo que me honra mucho”. Quinet lo había llamado *Pancho l’Araucan*, y así lo llamaba la esposa de Quinet: “l’ami que nous appelions *L’Araucan*”.¹⁸ Finalmente, escribe tres cartas durante 1863, que vamos a citar en sus pasajes concernientes porque dan cuenta de la constancia y alcance de la inquietud de Bilbao por el mapudungun:

Primera carta: “Pero voy a decirte lo que he echado de menos (*regret*) en tu libro: 1º Sobre los primitivos habitantes (origen, creencias, costumbres); 2º Sobre su idioma, pues todas las localidades lo son [*sic*]. Bien sé que el problema es arduo, y es uno que está a la orden del día en la ciencia moderna, pero por eso mismo es muy digno de ti. Esa deficiencia me parece tan grande en tu libro, que he creído te reservas para después ese trabajo. Hay tal silencio a ese respecto que parece no has querido ni indicar la magnitud del problema que eliminas. Pero si tal hubiese sido tu pensamiento, debieras haberlo dicho en advertencia. Nada sobre Arauco, después de tantos trabajos. He aquí por qué Molina es y será tan grande”.

Segunda carta: “He sabido se ha nombrado una comisión para que decida de la ortografía que deben tener las palabras chilenas en *hue*, *hua*, o en *güe*, *gua*. Dispensa mi petulancia, y como creo que intervendrás en la cuestión, me permito darte mi opinión. Lo más seguro sería enviar un hombre inteligente y de buen oído a Arauco, para tomar el sonido; pero si eso no se hace, he aquí por qué me inclino a la *g* en lugar de la *h*. He oído al indio araucano Cristo, pronunciar corrigiéndome *guaglen*, en vez de *huaglen* (estrella). Febrès vacila entre ambas ortografías. Creo que es muy conocido el sonido de *Gulmen* y no *ulmen*, como lo escribe Molina. Decimos *Rancagua*, *Conchagua*. *Gua* es maíz. Y así decimos *Curagua* (piedra-maíz), y no *Rancahua*, *Conchahua*, *Curahua*, etc. Todos en Chile decimos *coligüe*, y no *colihue*. Otra razón: la *h* supone aspiración y no creo exista la aspiración en la lengua chilena. Si no hay aspiración, la *g* es necesaria [...]; luego, entonces, es la *g* la letra que domina en las terminaciones en *ue* y *ua*, y debemos decir *Peldegüe*, *Curagua*, *Ranquilgüe*, *coligüe*, etc. He aquí, mi querido Miguel, las observaciones que sabrás valorizar y desarrollar, si las crees fundadas”.

15 Colección de edictos del Arzobispado de Santiago. Libro V, Num. 42.

16 Manuel Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao*, p. XCI-XCII.

17 Benjamín Vicuña Mackenna, *¡Cosas de Chile! (Cuadros y recuerdos del estado de sito de 1850) Francisco Bilbao*. Santiago de Chile, Rafael Jover ed., 1876, p. 26.

18 Mme. Edgar Quinet, *Mémoires d’exil*. Paris, Librairie Internationale, Deuxième Édition, 1869, p. 285.

Tercera carta: "Tengo curiosidad de saber si te ocupas o preparas para tratar de las razas de América, o de la *auca*, o de sus lenguas".

En el contexto de estas cartas debe leerse la observación que de paso hace Bilbao en los *Estudios filológicos* sobre sus estudios del mapudungun: "nos ocupamos especialmente del idioma de los *aucas*, y algún día publicaremos nuestros estudios a este respecto". Los manuscritos de esos estudios se hallan, sin embargo, perdidos hasta ahora.

El exilio de Bilbao remonta al 18 de julio de 1851: "Me he detenido por un fuerte temporal, pero hoy salgo; el tiempo está muy bello", escribía a sus padres ese día. Ese día salía fugado desde Valparaíso hacia Perú. La pena de muerte aún estaba pendiente sobre él cuando, estando en París, escribió a Quinet, en Bruselas, a mediados de 1856: "¡Qué felicidad si yo pudiera tender mi vuelo en mi patria! Las probabilidades están por la amnistía en septiembre, entonces estaré en Chile en 1857. Si no es así, haré mi obra como peregrino y mi proscripción será un hecho providencial. Pido diez años de vida para presentar a la libertad como religión y gobierno en el Nuevo Mundo. Y no son los diez años de César en las Galias los que pido. Si el Sur duerme, si no quiere levantarse, me reconcentraré en Esparta; y ya veréis qué porvenir, qué nacionalidad se delinearán en la costa del Sur, y el secreto pensamiento de algunos de nosotros". La fecha señalada, septiembre de 1857, se debe a que una ley de amnistía había sido propuesta por el senador Juan de Dios Correa al Congreso Nacional. En agosto de 1857, Bilbao decía desde Buenos Aires donde se había instalado en abril: "Desde el año de 1851, en que la revolución fue vencida bajo el peso de cinco mil cadáveres, el espíritu público había permanecido medio muerto. [...] Es casi una ley fisiológica de la política de Chile que las grandes conmociones se verifican cada diez años, duración de la presidencia reelegida. Ya se ha entrado en el periodo que prepara la nueva situación, y el espíritu público despierta, para no dejarse imponer la continuación de la presidencia de Montt en alguno de sus serviles secuaces. Tal estado ha traído a la memoria que todavía vagan por el mundo algunos hijos de Chile, expatriados unos, proscritos otros. Y un Senador, el Sr. D. Juan de Dios Correa, cuyo nombre no podemos escribir sin gratitud, propuso la ley de amnistía. Aceptada por el Senado, rechazada por la Cámara de Diputados, vuelta a considerar por el Senado, que la devuelve aprobada con una gran mayoría a la segunda deliberación de los Diputados que la aceptan, sólo se espera la sanción del Ejecutivo, que puede suspender la voluntad legal del Congreso, hasta la próxima sesión. Tal es el organismo constitucional del poder ejecutivo en Chile. La discusión ha sido bella y animada. La palabra de los SS. Diputados, Gallo, Tocornal, Lastarria, nos ha traído las caricias de la patria que llama a sus hijos desgraciados. Ellos nos han revelado que todavía hay un recuerdo, y que tarde o temprano podremos volver a respirar los aires natales. [...] Pero lo que hay de verdaderamente curioso en el debate es la situación excepcional del que escribe estas líneas. El gran argumento del Ministro del Interior, una vez desenmascarado fue el siguiente: 'La llegada en triunfo de *cierto individuo* sería la señal de alarma. Sociedades igualitarias, agitación pública y luego otro Loncomilla sería la consecuencia'. Para tranquilizar al señor Ministro, puedo decirlo que si yo soy el obstáculo a la ley de amnistía, podía haber propuesto la excepción de ese *cierto individuo*, y de ese modo mis hermanos y amigos hubieran podido gozar de los beneficios de la ley. No es justo que por un individuo se sacrifique a otros; pero como hubiera sido necesario nombrarme y constituirme en personaje político de una importancia de que carezco, se ha preferido extender a todos la permanencia de la proscripción y del destierro".¹⁹ A fines de 1857, escribía a Quinet, todavía en Bruselas: "Ya puedo volver a mi patria; pero no parto todavía".

19 *La Revista del Nuevo Mundo*, pp. 118-20.

Los dos años inmediatamente siguientes fueron los de militancia urquicista. “Empeñado en una gran causa, la de la integridad de la República Argentina, después de dos años de grandes trabajos, acabamos de triunfar. La República se ha salvado. Volveremos vencedores a Buenos Aires. Estamos en días de alegría”, escribió a Quinet en noviembre de 1859. Estando en Buenos Aires, tras la decepción, le escribió a José Victorino Lastarria: “Escríbame, pues, para preparar mi campaña. Notícieme de Chile; se lo exijo a nombre de todos nuestros bellos recuerdos en la plaza de Santiago en donde el 20 de abril de 1851 lo vi por última vez”. En 1860 estaba decidido a regresar a Chile, y el 16 de noviembre le escribía a Francisco Marín: “Creo que ha llegado para los chilenos el momento de vencer o morir, si no queremos que la corrupción arrebathe a la perdición y encarne la vileza en el antiguo y noble carácter del pueblo chileno. Para ello, estoy pronto, pero quiero que mis esfuerzos pueda ser utilizados, y para conseguirlo deseo y aun exijo, a nombre de la patria, que Ud. me instruya de lo que conviene hacer. ¿Puedo ir? Y si voy, ¿qué puedo hacer desde Mendoza antes de salvar los Andes? ¿Se piensa algo? Creo que no se debe pensar sino en la revolución. Ya no es permitido sino a los imbéciles o cobardes pensar de otro modo. Si en revolución, ¿por dónde? Yo creo que solo en Santiago o Valparaíso. ¿Faltan jefes? Dígamelo. Yo estoy pronto a todo, a ser soldado con fusil o caudillo con la responsabilidad. Escríbame pues, y empecemos a conspirar con decisión”. Poco después, a comienzos del año entrante, el 26 de enero, en correspondencia con Miguel Luis Amunátegui, Bilbao escribía: “Creo en todo lo que me dices; y has detenido los impulsos de mi corazón que me precipitaban al sacrificio estéril. Agradezco mucho los datos que me comunicas, pero quisiera que continuaras satisfaciendo mi deseo, aunque lo creas pura curiosidad. ¿Cuál es la distribución de ese ejército? ¿Cuál es la fuerza constante residente en Santiago y Valparaíso? ¿Cuál es el número de la guardia nacional organizada en Santiago y Valparaíso? Dime si el ejército y la guardia nacional usan el fusil fulminante o el antiguo de chispa. ¿En qué lugar crees tú más oportuno o decisivo un golpe, en Santiago o Valparaíso? ¿Eres tú de la opinión, sobre si la revolución en las provincias es preferible a la revolución en Santiago o Valparaíso? ¿Crees tú que haya *posibilidad* de levantar un empréstito secreto en Chile para los fines consiguientes? Suponiéndonos dueños de Aconcagua, ¿cuántos días necesitaría el gobierno para atacar a San Felipe con dos mil hombres? ¿Qué fuerza puede movilizar inmediatamente el Gobierno en Santiago sin que peligre su existencia? Aunque nada esperes, te pido que satisfagas concienzudamente a mis preguntas. Sueño con la deliberancia de Chile y te pido que alimentes mis sueños [...] Mira mi situación, piensa en la libertad de la patria y en *los medios* —es un deber— y comunícame tus miras. Yo no creo ya sino en el fierro. No creas en elecciones”. A este momento exacto pertenece la escritura de *El desterrado*, publicado en la *Revista del Paraná* en la entrega de marzo de 1861. El 28 de octubre escribe con insistencia a Amunátegui: “¿Han vuelto ya los desterrados? Mucho deseo volver; voy a ver si puedo hacerlo este verano; pero si vieras el triste estado de mi papá, que es lo que más me detiene; y pensando en mi vuelta te pido me digas en qué podré ocuparme para sustentarme. [...] Deseo mucho saber si los desterrados del Perú y Mendoza han vuelto”. Y el 1º de noviembre, en una dirección semejante, escribe a Luis Ovalle: “Te supongo en la patria y ya al corriente de la nueva situación, sobre la cual me harías un servicio instruyéndome de lo que sea, y de lo que respecto a ella pienses. Es mi deseo volver a Chile. Sólo el mal estado de mi papá me detiene; pero si puedo, este verano trasmonto los Andes. Te agradeceré mucho una larga carta detallada con noticias de los amigos que hayan vuelto y de las esperanzas de la regeneración de Chile. Dile a don V. Lastarria que le he escrito y que espero su contestación”. Al año siguiente, el 16 de enero, decía a los Amunátegui: “Han de saber que es una excepción esta carta, por lo larga, pues he vuelto a tener una recaída, arrojar mucha sangre por la boca y estoy muy débil. Voy a salir al campo, y

si no muero y adquiero un poco de fuerzas, voy a ver si voy a Chile, pues ya mi deseo es violento y no me deja tranquilo. Háganme el favor de decirme si creen ustedes que podré encontrar en qué ganar la vida, pues poco necesito". La respuesta de Miguel Luis el 1º de marzo de 1862 era consejera: "No te vengas todavía, Pancho, difiere tu viaje por algún tiempo; aunque me duele, te lo digo como amigo. Tú no tienes aún papel que representar en medio de tantas intrigas y miserias. Serías sacrificado, y sin provecho. Hay, además, tanta pobreza que no encontrarías en qué ocuparte. [...] No te vengas todavía; te lo digo con la franqueza de un hermano". "Aspiro a ser constituyente", respondía todavía el 3 de diciembre de 1862.

Estudios filológicos

FRANCISCO BILBAO

Buenos Aires, 17 de mayo, 1861

Señor Don VICENTE G. QUESADA
Director de la REVISTA DEL PARANÁ

Estimado amigo:

Siendo uno de los principales objetos de la *Revista* que usted ha fundado, y que bajo tan felices auspicios continúa, el presentar una tribuna a la inteligencia americana especialmente consagrada a las cosas de América, creo satisfacer uno de ellos comunicando a usted un documento de los tiempos de la Independencia.

Ese documento que adjunto es relativo al decreto que abolía el tributo, mita, encomiendas, yanaconazgo y servicio personal de los indígenas, noblemente redactado con el laconismo de la verdad y la dignidad de la justicia, y al mismo tiempo traducido a los idiomas quichua, aymara y guaraní, para que fuera entendido por los que habitan las orillas del Paraná, del Bermejo, los vales de Bolivia y las sierras del Perú hasta el Ecuador, revela a juicio mío otro aspecto que se quiere desconocer hoy día de la Independencia Americana. Ese aspecto era la solidaridad de causa, la fraternidad *humana*, la igualdad de las razas que se convocaban a tomar parte en la formación de la nueva ciudad que levantaban nuestros padres, como herederos legítimos del cristianismo del Evangelio y de la santa filosofía que acababa de revolucionar al viejo mundo.

El colono, el criollo, el hijo del europeo, según el pensamiento de esos días, unificó su causa con la de las razas esclavizadas y agobiadas bajo el peso de los dogmas falsos y de la codicia y orgullo, [contra los conquistadores] que fabricaban dogmas para justificar la servidumbre y asentar la degradación moral de la personalidad, un despotismo que no creían bastante asegurado con la fuerza.

No se crea que la intención que animaba a esas grandes almas proclamando la igualdad era tan sólo arrojar un elemento incendiario a la conquista, procurar soldados y aumentar el proselitismo sagrado que engendra la proclamación de la justicia. No era eso sólo, era además una visión y un sentimiento del *mundo americano*, una revelación del continente moral, que por vez primera venía a completar la revelación de Colón, presentando una humanidad regenerada sobre el pedestal grandioso que su genio alzara del fondo del océano tenebroso.

No creo engañarme al asentar esa proposición, porque la idea sola de justicia exigía la igualdad, la idea de libertad el quebrantamiento de todas las cadenas, la idea de humanidad un recuerdo a las razas, el sentimiento de regeneración una especie de palingenesia de la América con sus idiomas, sus razas, sus producciones, sus dolores, sus esperanzas y sus glorias. Tal es, a juicio mío, la conciencia de esa época que llamamos Independencia Americana.

Y así la sentían los poetas, López en el himno argentino, Vera en el himno chileno, Olmedo en el canto a Junín; así lo pensaban los caudillos Bolívar y Belgrano; así lo proclamaban los pensadores Infante y Camilo Henríquez en Chile; así, en fin, lo decretaba la gloriosa Junta Provisional de las Provincias Argentinas en el siguiente documento que es el motivo de esta carta:

SECCION DE HISTORIA.

249

mas, sus razas, sus producciones, sus dolores, sus esperanzas y sus glorias. Tal es á juicio mio la conciencia de esa época que llamamos independencia Americana.

Y así la sentían los poetas, Lopez en el himno argentino, Vera en el himno chileno, Olmedo en el canto á Junín;—así lo pensaban los caudillos, Bolívar y Belgrano; así la proclamaban los pensadores Infante y Camilo Henríquez en Chile, así en fin lo decretaba la gloriosa Junta Provisional de las Provincias Argentinas en el siguiente documento que es el motivo de esta carta:

DECRETO.

La Asamblea general sanciona el decreto expedido por la Junta Provisional Gubernativa de estas provincias en 1.º de setiembre de 1811, relativo á la extincion del tributo, y ademas derogada la mita, las encomiendas, el yanaconazgo, y el servicio personal de los indios baxo todo respecto, y sin exceptuar aun el que prestan á las iglesias, y sus parrocos, ó ministros; siendo la voluntad de esta Soberana Corporacion, el que del mismo modo se les haya y tenga á los mencionados indios de todas las provincias unidas *per hunc* libres perfectamente libres, y en igualdad de derechos á todos los demas ciudadanos que las pueblan, debiendo imprimirse, y publicarse este Soberano decreto en todos los pueblos de las mencionadas provincias, traduciendo al efecto fielmente en los idiomas Guaraní, Quichua, y Aymará, para la comun inteligencia. Buenos-Ayres 12 de marzo de 1813.—*Dr. Tomas Antonio Valle*, presidente.—*Hipólito Vieytes*, secretario.—*Es copia.*—*Dr. Bernardo Velez*, secretario de el gobierno Intendencia.

AYMARÁ.

Apu camachiri queleañaca chiri acataque marcanacem asquihaampataqui sumachaecaña pataqui iscaemsa achauza más cuseañataqui.—Hamavtonaca ichauruna amtapge Camisateg naira hillirinaca aca naira quimsa mara camachirinaca aca taque marcanaca, ichasti guasitaraqipi amtapge camisatejanaira Justicianaca mamachiejaona uca maraqui ipi ichaasti amtapge camachipge taque guaguapam, Guaguapataquisa aparata cancanipataqui guinayamguinanpataqui tributus taque pacha marcanacam aparatagua Mittas cedula satutini ucansa aparataraqiguia iglesia nacasahaque sirvirinacasa, ni chachasa, ni guarmita sibempaguaquisiti encomiendasatutini aparataraqiguia hanigua subdelegadocunasa ni curacanaca-

sa haque sirvirinacasa uchapachaniti quinaipac-pataqui aparatagua, ionacunanacasa vraquenaca sirvirinasa aparataraqiguia; guannaman, guaguapataqui unanchupgam humanacasa yatiepam iati-chausim guaguanacam guaguapataquisam taquepacha taqueparatagnacanqui hucama guaquelea uchata taque tata curanacasa hillirinacasa yatipa: taque Huquenacasa comisateja higuasanacampi mayaquiniigua taque camachirinacasa comisateja gueraoehinacasa camachirinoca hichauruta acotoqueru guinaypachataqui unanacasa liberlanipactapi Aquesa Gneracochasa mayaquipigua cuscagua guarmita, chachasa aca camachiristi ichaurupii quelea ichautaqueacañacam iscansa achansa iatipachanipataqui. Aca marca Buenos-Ayres tuvna payani uruna marzo pascina Maransa guaranca quinsa calleo pataca tanca quinsa uruna.—*Tomas Antonio Valle* taque Asamblea Sutini Camachiri—*Hipólito Vieytes* secretario Sutini. Es copia.—*Dr. Leonardo Velez*.

QUICHUA.

Tucuy Llaetacuanamanta aellasacas Jatuehe Yayaspac Checcam Tutaspacri Asamblea general constituyente sutioe tantacupa ey punchaypi queleccarencu Ccamachisca cimi ecaticueca—Queporin cunam punchaymanta unanchaseca camachisca simi Queleasca Jatun Justiciarayeu Junta provisional niseca cay una Llaetamanta ñaupac punchaypi isecon quillamanta guaranca pusac pachac chunca venioe Gualapi, pitispa tributista, astagnanrri Quechusecata Jaquem Mittata, Encomiendasta, Yanaconasta, Ceasi serviciotaguam ama cononcupac Iglesiasman curasman, subdelegadosman, Casi quesnintumanpis: Caspa Munaynim, cay Apu Asamblea, Quiquillantaemiu, cananeuta reesimaneuta niseca ranacunata tucuy vna Llaetasmanta Ccarriscaye Sumac Quespiscas, cuseca atiyuincupi Tucuy Llaeta Masis ninucam paycunaguau Caysaca; Cayri Apu Camachiscecam Cimita Quelecachum, caparicuchum Tucuy Llaetaspi, Jatun vnanpiguam churacuspachaypas quiquillanta Guarani cimipi Quesguapi Aymarapiguam, Tucuy yachananacupa. Jinatam Apenca vnanchusecata pichus Asamblea sutimpi tucuyta camachin Supremo Poder Ejecutivo niseca Camachinampac Rurachinanapcepis. Buenos-Aires chunca iscaimioe punchapi quinsa quillapi Guaranca pusac pachac chunca quinsayoc Gualapi.—*Tomas Antonio Valle* presidente Sutioe.—*Hipólito Vieytes*, secretario Queleca, Sinchee Atum tupac Camachecman cay vna Llaetamanta—Quiquillan Queleasca.—*Dr. Bernardo Velez*, secretario de el gobierno Intendencia.

GUARANI.

Mburubichabeté ñemoñongusúpe oporoquaita-ha opácatu Y osúámo haé taba pábé mbia peteip-pe oñoirúbaerche, Asamblea general constituyente yaba, Aba pabengatupe oiqua uca áng yquaitaba catupirí. Y yipiberamo, co aragnibe oheco-boña acó quitaba omboyribaccue capitanguásu Roi ambae ohasabaccue 1811 setiembre ñepiruarape. Maramove oiquaipemee beihagua Abaraycueri tributo yaba, ni mita, ni encomienda ababeupe. Upeichabe ababé tembiguiramo oyapobeihagua Aba amo, ni tupa óga : ni payabare : ni mburubicha : ni abatetiroa emonaabe co mburubichabeté guemimbotaurupi oiquauca opacatu mbiapabeupe, abacuera opacatu ang guibe, abapoguiritequarey catupiriramo opitahaba opa caraiambuaecuerami; Harireabe, oyecohú yoyahagua aco tecopisiro moñangaba caraicuera tabaigua papé oguerecobarche. Corire, opa ang quaitaba toyeyabapi quahape, hae, pápengatu reinduharamo oicohagua. Abacuera opacatu ñeepipe tomboyehuuperamibe, opa aba tetiro oiqua hagua, taba opacaturupi toñehenduca. Upeichacatú toiquaá capitandusú, Supremo Poder Ejecutivo ehá, ombuaye catupirihágua áng orequaitaba pabengatu.—Buenos-Ayres marzo 12 de 1813.—Dr. Tomas Antonio Valle, Presidente.—Hipólito Vieytes, secretario.—Al Supremo Poder Ejecutivo de estas Provincias.—Es copia.—Dr. Bernardo Velaz, secretario de el gobierno Intendencia.

Ahora me queda tan solo que espresar un voto por el estudio de los idiomas de América. Creo que la filolojia resolverá un dia grandes problemas filosóficos relativos á las primeras creencias, á los dogmas fundamentales, al esclarecimiento de la formacion y propagacion de la especie humana, á la solucion del problema de las razas, al establecimiento de una gramática jeneral, á la explicacion del misterio del orijen de la palabra y de su desarrollo tan variado sobre la superficie de la tierra. Bien sé que tales resultados no podrán operarse sino obrando sobre una multitud de datos. El estudio de las lenguas orientales ha hecho grandes progresos y preciosos resultados se le deben; y es por eso que el estudio de las lenguas de América, será indispensable para coronar la obra y conocer el orijen y migraciones de nuestros primeros habitantes.

El Sr. Monlau, divide á las lenguas americanas en once grupos, hablándose 438 lenguas y 2,000 dialectos. No podemos extendernos sobre la materia, porque nos ocupamos especialmente

del idioma de los Aucas, y algun dia publicaremos nuestros estudios á este respecto; pero presentaremos á la intelijencia del filólogo un hecho, que arroja el exámen numérico de las vocales empleadas en los idiomas del documento transcrito.

	Aimará.	Quichua.	Guarani.
a	370	194	162
e	56	23	89
i	120	101	79
o	1	5	58
u	57	64	47

Es de notar en el Aymará la abundancia excesiva de la a, y la ausencia de la o, pues en un fragmento que contiene 370 a, solo se encuentra una o.

El exámen de este misterio, puede hacernos llegar á conocer los elementos positivos de los idiomas y las causas simples ó complejas que determinan la formacion de la palabra, su eufonia dominante, su indole particular, y la roiz de su desarrollo sucesivo.

¿Por qué domina la a en el Aymará y la i en el Italiano?

La a es el primer sonido, la primera voz, el elemento primitivo de la palabra hablada: es la vocal por escelencia, como se vé en las palabras universales y primitivas, *mama, papa, chacha, pater, mater, frater, patria, pais, pan, Adan, Adonai*, (*el Señor* en hebreo), *ab* radical en hebreo que significa padre, *haima* (griego) sangre, *anima, alma, anemos* (griego) viento, soplo, *Mata* (sanskrito) madre, *Pita* padre (sanskrito), *Agne* (sanskrito) *ignis*, fuego, *Adya*, (sanskrito) *hodie, hoy, Dianh*, (id.) *dies-dia*, etc. etc.

Si la vocal a es la fundamental y primitiva, es claro que el idioma en que domine, ha de conservar mas la fisonomia antigua de su orijen como se vé en el sanscrito. Y si esta observacion fuese despues justificada, ¿no seria el Aymará, uno de los idiomas mas antiguos del mundo, haciendo por este solo hecho retroceder la cronolojia americana á las épocas coexistentes del sanscrito? ¿Quien sabe si la filolojia Americana, uniendo sus esfuerzos á la filolojia de los Orientalistas, no revela un dia, el mismo dia, la misma luz brillando al mismo tiempo sobre la cumbre del Himalaya y de los Andes?

¿Qué es lo que determina la preferencia por ciertas letras y sonidos en las razas? Es la influencia del frio ó del calor, de la electricidad, de la humedad, es la altura, la atmósfera, el aire mas ó menos oxijenado que se respira, es la re-



Ahora me queda tan sólo que expresar un voto por el estudio de los idiomas de América. Creo que la filología resolverá un día grandes problemas filosóficos relativos a las primeras creencias, a los dogmas fundamentales, al esclarecimiento de la formación y propagación de la especie humana, a la solución del problema de las razas, al establecimiento de una gramática general, a la explicación del misterio del origen de la palabra y de su desarrollo tan variado sobre la superficie de la tierra. Bien sé que tales resultados no podrán operarse sino obrando sobre una multitud de datos. El estudio de las lenguas orientales ha hecho grandes progresos y preciosos resultados se le deben, y es por eso que el estudio de las lenguas de América será indispensable para continuar la obra y conocer el origen y migraciones de nuestros primeros habitantes.

El Sr. Monlau divide a las lenguas americanas en once grupos, hablándose 438 lenguas y 2.000 dialectos. No podemos extendernos sobre la materia, porque nos ocupamos especialmente del idioma de los *aucas*, y algún día publicaremos nuestros estudios a este respecto, pero presentaremos a la inteligencia del filólogo un hecho que arroja el examen numérico de las vocales empleadas en los idiomas del documento transcrito:

	Aymara	Quichua	Guaraní
a	370	194	162
e	36	23	89
i	120	101	79
o	1	5	58
u	57	64	47

Es de notar en el aymara la abundancia excesiva de la *a*, y la ausencia de la *o*, pues en un fragmento que contiene 370 *a*, sólo se encuentra una *o*.

El examen de este misterio puede hacernos llegar a conocer los elementos positivos de los idiomas y las causas simples o complejas que determinan la formación de la palabra, su eufonía dominante, su índole particular y la raíz de su desarrollo sucesivo.

¿Por qué domina la *a* en el aymara y la *i* en el italiano?

La *a* es el primer sonido, la primera voz, el elemento primitivo de la palabra hablada; es la vocal por excelencia, como se ve en las palabras universales y primitivas *mama*, *papa*, *chacha*, *pater*, *mater*, *frater*, *patria*, *pais*, *pan*, *Adan*, Adonai (el señor en hebreo), *ab* radical en hebreo que significa padre, *haima* (griego) sangre, *anima*, alma, *anemos* (griego) viento, soplo, *Mata* (sancrito) madre, *Pita* padre (sancrito), *agne* (sancrito) *ignis*, fuego, *Adya* (sancrito) *hodie*, hoy, *Dianh*, (id.) dies—día, etc., etc..

Si la vocal *a* es la fundamental y primitiva, es claro que el idioma en que domine ha de conservar más la fisonomía antigua de su origen, como se ve en el sancrito. Y si esta observación fuese después justificada, ¿no sería el aymara uno de los idiomas más antiguos del mundo, haciendo por este solo hecho retroceder la cronología americana a las épocas coexistentes del sánscrito? ¿Quién sabe si la

filología americana, uniendo sus esfuerzos a la filología de los orientalistas, no revela un día, el mismo día, la misma luz brillando al mismo tiempo sobre la cumbre del Himalaya y de los Andes?

¿Qué es lo que determina la preferencia por ciertas letras y sonidos en las razas? ¿Es la influencia del frío o del calor, de la electricidad, de la humedad; es la altura, la atmósfera, el aire más o menos oxigenado que se respira; es la repercusión de la voz en los valles, en las llanuras o montañas; es una disposición particular en la constitución del cerebro o en la organización de los órganos de la voz, el pulmón, la garganta, las quijadas, la lengua, el paladar, los dientes y los labios, que determina la rotundidad de las sílabas, el estridor de las consonantes, la eufonía particular a los idiomas madres?

He aquí el misterio. Pero su solución depende de la síntesis de todos los datos y de todos los elementos arriba indicados. Incapaces de resolver ese problema y de operar sobre las masas de documentos cuyo examen y estudio será necesario, indicamos tan sólo a los filósofos americanos la importancia y la atracción de semejante objeto, deseando que entre los lectores de la *Revista del Paraná* se suscite un audaz investigador. El campo es nuevo, y en las tinieblas de las lenguas de América un nuevo mundo se esconde que espera la palabra del revelador.

Tengo el honor de saludar a usted. — Su afectísimo amigo —



REVISTA DEL PARANA.

—Quien os ha dicho que fui yo quien abandonó al príncipe? Sabed que el príncipe fué quien dejó á Fédora. Solamente no os garanto que se haya retirado Creso como antes; ha pedido un empleo á su rey. La patria es quien me lo arrebató! Por lo demás no me quejo de él; porque, en suma, me ha mantenido tantos años como mi marido, de respetable memoria.

—Diablo! se dijo Goldberg para si, el príncipe de San Ramiro, pasaba, hace tres años, por tener cinco millones de florines! Es pues un millon seiscientos sesenta y seis mil florines por año, mas una fraccion! . . . Pero no pongamos mas que la cuarta parte de ese presupuesto. Peste! que cifra! . . . Despues, descoso sin duda de correjir esta reflexion algo estensa, continuó:

De todos modos, Fédora, habeis debido perder en ese cambio de reinado. Los jóvenes son tan volubles, y me parece que habeis podido *colocar* mejor vuestro afecto . . . ¡já! ¡já! ¡já! eso es faltar á vuestro juramento!

Pero esas palabras fueron pronunciadas con una sinceridad dudosa, el banquero se detuvo sin saber si debía suspirar con aire profundo ó reir de su horrible juego de palabras. Se sentia ya sobre espinas en presencia de la moscovita y trató de librarse de las garras de la sirena, por medio del injenio.

—En cuanto á mi juramento, respondió la cortesana con tono decidido, fiad en mí, Goldberg! Lo cumpliré; porque quiero oro, siempre oro!

Y el mismo fuego salvaje que iluminó las miradas de Fédora al empezar su historia, volvió á brillar con su luz fatal.

El banquero tuvo miedo; tomó su sombrero, y, por la primera vez, despues de mucho tiempo quizá, sintió la necesidad de correr á su casa para abrazar á su mujer y á sus hijas.

Cuando Fédora vió correr hasta la calle á este adorador de cabellos blancos:

—Vamos! está curado uno mas! dijo . . . La señora Goldberg estará contenta de mí. A ella le toca acabar mi obra! Por cada victima debo hacer á cien felices. Defenderán mi causa allá arriba.

Y pidió su caleza para presentarse en el pasco de la corte imperial.

(Revue des races latines)



EL DESTERRADO.

AL SR. D. JOSÉ ANTONIO TORRES,—DEDICA ESTAS
LÍNEAS, EL AUTOR AGRADECIDO.

Il s'en allait errant sur la terre;
Que Dieu guide le pauvre exilé!
L'AMÉNAIS.

I.

Hay momentos que pueden ser el objeto de una vida: Colon corona sus largos años de desgracias, presentando á la humanidad atónita, el nuevo mundo que descubre: Sócrates muricudo, nos inicia con la tranquilidad del heroismo, en los misterios del espíritu inmortal: Galileo revoluciona los cielos, y recojiendo para siempre la *tienda de Jehová* ó el firmamento antiguo, restablece la nocion de la omnipotencia de Dios, en la inmensidad del espacio.

Bien empleada es toda vida consagrada á realizar uno de esos momentos.

El momento de Colon se llamó: tierra!

El momento de Galileo *«e por sí muove.»*

El momento de Sócrates: su muerte!

Contemplar los hemisferios, decapitar la antigua teocracia de la tierra, en el sistema planetario, y conducir al hombre con la serenidad de la virtud hasta las puertas de la eternidad, he ahí epopeyas inmortales, que depositan el jérmen sagrado del divino movimiento y que revelan la patria del espíritu.

¿Y quien es el hombre que no busca su mundo? quien es el que no indaga la ley del equilibrio que sostiene á los astros, y que ha de ser la misma ley que rija á los individuos y naciones? ¿quien es el que no busca la luz de su destino, sea en los abismos del pasado, sea en el seno mismo de la eternidad que nos envuelve?

Como Colon, sentimos el mundo incompleto y limitado el horizonte:—como Galileo, encontramos estrecho el cielo de las teocracias, y usurpada la colocacion de la potestad sobre la tierra: y como Sócrates, sentimos la verdad que elabora el ser, en nuestros seres imperfectos.

Buscamos el horizonte sin limites,—pedimos el cielo inmenso donde palpita la ley del equilibrio, y exijimos ver sobre el mundo, la balanza de la justicia, por la mano del Eterno suspendida.

He ahí porque somos desterrados.

II.

La aspiracion y el recuerdo se dividen nuestra vida. Venimos al mundo como jérmenes finitos

El desterrado

FRANCISCO BILBAO

Buenos Aires, 1861.

Al Sr. D. José Antonio Torres
— dedica estas líneas, el autor agradecido.²⁰

*Il s'en allait errant sur la terre.
Que Dieu guide le pauvre exilé!*
Lamennais

I

Hay momentos que pueden ser el objeto de una vida: Colón corona sus largos años de desgracias presentando a la humanidad atónita el nuevo mundo que descubre; Sócrates muriendo nos inicia con la tranquilidad del heroísmo en los misterios del espíritu inmortal; Galileo revoluciona los cielos y recogiendo para siempre la *tienda de Jehová* o el firmamento antiguo restablece la noción de la omnipotencia de Dios en la inmensidad del espacio.

Bien empleada es toda vida consagrada a realizar unos de esos momentos.

El momento de Colón se llamó: ¡tierra!

El momento de Galileo: *e pur si muove*.

El momento de Sócrates: ¡su muerte!

Contemplar los hemisferios, decapitar la antigua teocracia de la tierra en el sistema planetario y conducir al hombre con la serenidad de la virtud hasta las puertas de la eternidad, he ahí epopeyas inmortales, que depositan el germen sagrado del divino movimiento y que revelan la patria del espíritu.

¿Y quién es el hombre que no busca su mundo? ¿Quién es el que no indaga la ley del equilibrio que sostiene a los astros y que ha de ser la misma ley que rija a los individuos o naciones? ¿Quién es el que no busca la ley de su destino, sea en los abismos del pasado, sea en el seno mismo de la eternidad que nos envuelve?

Como Colón, sentimos el mundo incompleto y limitado el horizonte; como Galileo, encontramos estrecho el cielo de las teocracias y usurpada la colocación de la potestad sobre la tierra; y como Sócrates, sentimos la verdad que elabora el ser en nuestros seres imperfectos.

²⁰ El texto de Torres lo reproducimos parcialmente en Anexo.

Buscamos el horizonte sin límites, pedimos el cielo inmenso donde palpita la ley del equilibrio, y exigimos ver sobre el mundo la balanza de la justicia por la mano del Eterno suspendida.

He ahí por qué somos desterrados.



La aspiración y el recuerdo se dividen nuestra vida. Venimos al mundo como gérmenes finitos, preñados de infinito; y de ahí nace el impulso infatigable, el deseo insaciable, la locomoción perpetua, la sed inextinguible de poseer más ser, más poder, más inteligencia y de realizar una fusión universal con los seres, desde le océano con sus arenas y sus rocas, hasta los cielos con sus soles y sistemas.

El alma viene al mundo con la forma latente de todos los valles, con la fisonomía de todos los paisajes. En la vida, encuentra sucesivamente esos valles y paisajes como visiones de un territorio ideal cuyo recuerdo despertara. ¡Paraíso perdido, paraíso prometido! — y entre el recuerdo y la esperanza, el presente armado como un guerrero de la epopeya de la creación.

La aspiración es el presentimiento de una patria futura; el recuerdo es la ausencia de una patria conocida; pero el deber es la posesión de la eterna patria.

He ahí cómo acabará el destierro.



¡El recuerdo! La memoria, esa incomprendible facultad, luz misteriosa y vacilante entre el organismo y el espíritu, que resucita la vida en ideas y transporta la retaguardia de la vida condensada, enciende en los abismos del pasado, tal día, tal hora, tal siglo, tal lugar, fulgurando imágenes o nombres, que pasan por la mente como centellas de felicidad en las tinieblas.

¡Mientras tengamos memoria, seremos siempre desterrados!

Hijos de la bondad suprema, somos herederos de justicia y profetas de felicidad.

Un testamento heroico nos impulsa, una profecía divina nos alienta; — y en todo momento y lugar, contra el dolor y la injusticia protestamos.

He aquí por qué estamos desterrados.

Visión del infinito y aspiración sin fin por alcanzarlo; recuerdo y aspiración por un presente que reúna las extremidades de la inmensa parábola compuesta del pasado y del porvenir; petición de justicia en todo y para todos: he ahí las líneas de la figura de la patria que buscamos al través de las peregrinaciones de la historia.

He ahí por qué estamos desterrados.

IV

Omnipresencia en el espacio, omnipresencia en el tiempo, ¡paisajes de todos los climas, glorias de todas las edades! ¿cómo hacerlos vivir en alma humana? Sólo Dios posee la omnipresencia. ¿Seremos siempre desterrados?

Pero a la omnipresencia en el espacio, nos acerca la posesión de la idea y el sentimiento de la ideal belleza; a la omnipresencia de todas las glorias, nos encamina la marcha continua a la virtud suprema.

La Grecia ha simbolizado la tentativa titánica de la humanidad por la posesión del fuego divino y del secreto de los cielos en el tormento de Prometeo. Fue el tormento de la inmovilidad para la raza más movible de la historia. El cristianismo se pone en movimiento y encarna su espíritu y su genio en el símbolo de Ahasvero. El Judío Errante representa la peregrinación sin fin, el destierro perpetuo. Fue el tormento del movimiento continuo.

Prometeo aspira por lanzarse hasta los cielos; Ahasvero por el reposo. Todos los que han sentido el divino llamamiento, esa atracción del infinito, han escuchado las palabras de Cristo a Ahasvero: "Marcha, marcha." Y los que han osado traspasar los límites del firmamento antiguo y medir los Dioses con la vara de la Justicia, han podido profetizar el derrumbamiento del Olimpo.

¡ADELANTE! es, pues, el imperativo de la atracción divina y de la aspiración humana.

La patria definitiva es la justicia. El que adelanta en justicia disminuye la distancia. La justicia es la medida de la libertad y del amor en las acciones. Y la belleza es la encarnación y "esplendor" de la medida de justicia en los objetos. Adelantar en justicia es pues acercarse a la omnipresencia y a la posesión de la belleza. Todos cargamos este testamento divino y también la divina profecía. Llevamos en nosotros nuestra patria. Con la justicia tenemos la *ciudad*; con la belleza el territorio. Y su aplicación y propaganda, con sus dolores y alegrías, forman su atmósfera vital.

¡Resplandece pues en nuestras almas, aurora, que revelas el horizonte idolatrado!

¡Disipa las tinieblas que entorpecen nuestra marcha! ¡Adelante, adelante!

V

¡Feliz el que vuelve a su patria! ¡Su mirada devora las distancias, su memoria arranca del pasado las imágenes, su alma le anticipa los aspectos de su tierra!

¡Es acaso la emanación de la tierra natal, un despertamiento de los elementos de nuestro organismo, formado con los jugos de su suelo, con el aire de sus valles, con el agua de sus torrentes, con el lenguaje de sus bosques, con la impresión de sus montañas, con el resplandor de su cielo! ¡Misterioso matrimonio de la materia y del espíritu! ¡Cuánta ternura y conmoción profundas! ¡El ser, íntimamente sacudido al toque eléctrico de su tierra, derrama los efluvios de amor del corazón comprimido que

dilata sus potencias, como si el Ser Supremo nos recibiese entre sus brazos! ¡Momentos inefables al sumergirnos de nuevo en el seno de la patria; sois primicias que reveláis la exaltación futura de la patria definitiva de la humanidad, transfigurada y unificada por el amor y la verdad!

La patria del hombre moderno se ha ensanchado como el mundo, y donde quiera que se encuentre tendrá que sobrellevar recuerdos de los fragmentos de esa patria universal. Ausencias siempre roerán la vida. No podemos abrazar en un lugar y en un tiempo a todas las afecciones, a todos los recuerdos, a todos los espectáculos bellos de la tierra.

VI

Pero así como al divisar las perspectivas de la tierra natal, cuando después de larga ausencia y desde la superficie del océano, vemos aparecer las crestas nevadas de los Andes, gigantesca cristalización incendiada por el crepúsculo o aurora, y adivinamos los valles, recordamos las facciones de los montes, y todo en la naturaleza nos habla como un ser animado por todos los amores, haciéndonos sentir las emociones del génesis divino; así también, el desterrado reconoce la fisonomía, el acento, la palabra de la eterna patria, en las conquistas de la ciencia, en todo acto de heroísmo, en las victorias de la justicia, en las transfiguraciones de los mortales, en la rehabilitación de los *caídos*, en la marcha de los hombres y pueblos a la fraternidad en la verdad.

¡Y qué importa llevar entonces el sello del destierro, si la alegría del himno primitivo nos comunica el ritmo para marchar adelante! ¡Santa alegría de la vida, de amor y de justicia! En ti llevamos el alimento, y tus resplandores nos alumbran para salvar todos los desiertos y desgracias. ¡Feliz el que vuelve a su patria! Pero más feliz aún, el que la lleva consigo viviendo en justicia y bendiciendo la vida.

ANEXO: Francisco Bilbao

por José Antonio Torres

No ha habido en Chile una vida más agitada que la de Bilbao: su juventud no ha sido más que un período borrascoso, lleno de breves satisfacciones y prolongadas amarguras, de nobles ambiciones, de esperanzas, de desengaños, de ilusiones consoladoras, de tristes realidades, de entusiasmo, de fatigas, de persecuciones, de destierros, de brillantes expectativas, de pobreza y, en fin, de una multitud de acontecimientos que lo han obligado a arrastrar su existencia de pueblo en pueblo, como esos poetas de edades no remotas que, desconocidos y despreciados en su patria, iban a entonar sus canciones a los hogares del extranjero. Esta es todavía la suerte del genio. Mas en vano se le persigue, se le escarnece. El genio no puede morir; se le entierra, pero, como la Libertad, resucita para ser adorado por los hombres. La vida, pues, de Bilbao, ha sido una mezcla de secretas satisfacciones y de públicas desgracias; pero él puede todavía llamarse feliz, pues que en el naufragio de su juventud pudo salvar dos grandes tesoros: su corazón y su cabeza.

Bilbao no se ha sentado hasta ahora en los bancos del Congreso, de manera que no puedo presentar su retrato parlamentario, pero ha sido el orador más popular de Chile; ha lucido su elocuencia en los clubs, en las calles, en las plazas, al aire libre, y como tal voy a pintarlo, pues no quedaría satisfecho si no figurase en mi galería.

Bilbao es de una naturaleza ardiente, inquieta, fogosa; su corazón hirviendo en generosos sentimientos, no le concede un instante de reposo; demócrata exaltado, quiere ahuyentar de un soplo el polvo de los siglos que cubre nuestras instituciones, creencias y costumbres, hacer de los hombres ángeles y precipitarnos a todos en la verdadera República. Si hubiera aparecido en Francia por los años de 1790, habría campeado con brillo al lado de Vergniaud, Lanjuinais, Guadet, y demás fogosos republicanos que arrastraban a las masas con el poder de su elocuencia y hacían de cada ciudadano un mártir. Bilbao es amigo sincero del pueblo y con todo su corazón se ha consagrado a patentizar sus desgracias y dolores, para pedir su prosperidad y ventura, y ha sufrido con él, ha participado siempre de sus zozobras y penalidades. De esta manera ha llegado a comprender toda la importancia de su educación e instrucción, así como es necesario conocer los horrores de los vicios para saber apreciar la bondad de las virtudes.

Tiene Bilbao las cualidades que constituyen los grandes oradores: presencia interesante, franca, bondadosa; una mirada llena de fuego, voz clara y llena, acción precipitada, fuerza de expresión, pasiones vehementes, alma ardorosa, inspiración, valentía, arrojo, espontaneidad; un lenguaje florido, siempre nuevo para expresar sus pensamientos llenos de originalidad; por momentos suele ser alambicado, porque su imaginación lo arrebató y lo eleva en filosóficas concepciones, pero desciende luego y se pone a la



altura de sus oyentes; improvisa sobre cualquier materia con una facilidad extraordinaria, admirable, y hiere en el acto la cuestión por difícil que sea; su talento es un fino escalpelo que desmenuza prolijamente los asuntos que trata, sin que su palabra haya tropezado, sin que sus pensamientos se hayan confundido. Jamás le sorprende ninguna situación, y cualquier movimiento repentino del pueblo le inspira una frase, un pensamiento que es siempre acogido con admiración y aplausos. Con su elocuencia supo dominar hasta tal punto a los obreros de Santiago, que por algún tiempo no tenían éstos más voluntad que la suya; pensaban lo que él pensaba; querían lo que él quería, sentían con sus sentimientos, a la par que con él blasonaban sus virtudes o lloraban sus desgracias. El pueblo sencillo, generoso y bueno, seguía obediente a su joven orador y maestro, que les dedicaba los años más bellos de su vida y que con tanto entusiasmo, con tanta convicción defendía sus garantías, su libertad, sus derechos, a costa de su tranquilidad y bienestar. Cuando Bilbao le hablaba sobre la fraternidad y lo convencía de que cada uno debía amar a su prójimo como a sí mismo, todos se abrazaban; cuando le predicaba la igualdad y lo convencía de que en una República no puede haber clases privilegiadas, todos se llamaban ciudadanos y trataban como su igual al más infeliz y humilde proletario. Bilbao estaba formándose una potencia temible, pues tenía magnetizada a la clase obrera, y el Gobierno de entonces, conociendo el peligro, se apresuró a ahogar esa voz que tanto eco encontraba en el corazón del pueblo, y el elocuente tribuno tuvo que pagar con su destierro su patriotismo y nobles aspiraciones.

Apenas tenía 20 años cuando conmovió profundamente a la sociedad de Santiago con la publicación de un panfleto en el que avanzaba ideas atrevidas, que entonces le valieron los epítetos de inmoral y blasfemo, y una acusación entablada oficialmente ante el jurado. En la defensa que hizo de su escrito se dio a conocer como orador. Pensamientos llenos de fuego, rasgos de verdadera elocuencia caracterizaron su defensa. [...] Era verdaderamente prodigioso ver a un niño arrastrar y poner de su parte a una multitud inmensa de pueblo ilustrado con el solo poder de su elocuencia. Desde ese momento quedó fijado el destino de Bilbao y comenzó su prestigio.

Huyendo de los anatemas de la sociedad marchó a Europa. En Francia se captó la simpatía de notables publicistas y entre ellos la de Lamennais, que le llamaba su querido hijo. Vuelto a la patria cuando empezaba a agitarse la cuestión política que vino a tener su desenlace en los campos de Loncomilla, Bilbao con un rico caudal de conocimientos se atrojó al pueblo, y en unión de él comenzó la cruzada contra el Gobierno. El fue el autor de la Sociedad de la Igualdad, asociación poderosa que alcanzó a ser un peligro inminente para las autoridades, y regentaba en ella y era dueño absoluto de las impresiones y de la voluntad de las masas. En la última reunión que tuvo esta Sociedad y a la que asistieron más de tres mil ciudadanos, pronunció Bilbao uno de sus discursos más notables. El Gobierno había tomado ese día sus precauciones; había hecho rodear de tropa el recinto de la Sociedad, y el movimiento de la policía y demás medidas que se tomaron formaban un ruido y un aparato que indicaba evidentemente el miedo que a aquél le asistía. Bilbao, proclamado por el pueblo, se alzó entonces, y cuando iba a principiar a hablar le fue presentada una corona de flores: en el acto cambió su pensamiento y radiante por la inspiración comenzó así su discurso: «Mientras el Gobierno, para atacar nuestras libertades y derechos, pone en movimiento sus tropas y apresta sus pertrechos de guerra, la Sociedad de la Igualdad, para combatirlo, se presenta armada de flores».

No podía haber comenzado más felizmente; no podía haber empleado una elocuencia más dulce; no podía darse una inspiración más oportuna. El pueblo escuchó todo ese discurso participando de las emociones del orador y arrebatado de entusiasmo. Prohibida, a consecuencia de esta reunión, la

Sociedad de la Igualdad, el pueblo no pensó sino en precipitarse en las vías de hecho, y Bilbao siguió siempre a su lado predicándole la perseverancia, y la firmeza y la unión en el peligro.

El orador vuelto soldado se armó de un fusil y peleó denodadamente en la revolución que hubo en Santiago el 20 de abril de 1851. Habiendo triunfado el Gobierno, Bilbao comenzó una nueva proscripción en la que se mantiene todavía. [...]

Es natural que la larga y penosa proscripción de Bilbao haya modificado su carácter, apagado su fuego, debilitado sus pasiones, desvanecido muchas de esas esperanzas y porfiadas ilusiones, pero no debe haber influido en sus principios ni en sus creencias, en su amor al pueblo, ni en su abnegación para sacrificarse por los intereses de la humanidad.

Hasta ahora es el folletista más filósofo, más profundo de la América del Sur, y ha conmovido siempre con sus escritos; sin embargo, yo prefiero en él el orador al escritor.



{ *escrituras americanas* }
Programa de Indagaciones en Escrituras

