

Actas
III Seminario

CHILOÉ

HISTORIA DEL CONTACTO

Museo Regional de Ancud

dibam

DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS,
ARCHIVOS Y MUSEOS

SUBDIRECCIÓN
NACIONAL DE MUSEOS

MUSEO REGIONAL
DE ANCUD

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

CHARLA INAUGURAL: ¿ADÓNDE SE FUE MI GENTE? LAS ARMAS DE LA MEMORIA Sergio Mansilla Torres	3
COLLAGS: ¿INDICIOS POÉTICOS DE UN CHILOÉ DESCONOCIDO Y –O– FALSOS DESCUBRIMIENTOS? Mario Contreras Vega	17
LOS SUCESOS DE HUENAO EN 1712 Y LA ELABORACIÓN DE UNA CANTATA Renato Cárdenas Álvarez	24
UN BOSQUEJO SOBRE LA ISLA DE CHILOÉ Y SUS RECURSOS, DE LO QUE INTERESA A LOS BALLENEROS QUE DESEEN VISITAR EL LUGAR: CONSTRUYENDO CHILOÉ A MEDIADOS DEL SIGLO XIX Daniel Quiroz	44
LA DIÓCESIS DE ANCUD Y SU RELACIÓN CON LA PREFECTURA APOSTÓLICA DE LA ARAUCANÍA. Conflicto económico entre la curia y las misiones: 1898-1909 Alonso Azócar Avendaño	52
CHAUMÁN Y QUEPUCAS: PRÁCTICAS RITUALES EN EL BORDEMAR CHILOTE ASOCIADAS A LA PESCA, MARISCADURA Y ACTIVIDADES AGROPECUARIAS. ANTECEDENTES ETNOHISTÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS. Ricardo Álvarez	62
CERÁMICA DE APIAO: “RECORDANDO EL OFICIO DEL BARRO” Lucas Ochsenius	70
ASPECTOS GENERALES DE LA REPRESENTACIÓN DE PEDRO ÑANCUPEL EN LA NARRATIVA DE FICCIÓN HISTÓRICA DE FINES DEL SIGLO XX Y PRINCIPIOS DEL XXI Jannette González Pulgar	81
CINE Y PATRIMONIO (de lo documentalizante y lo ficcionalizante en el cine) Ignacio Aliaga	92
CINE + VIDEO + PATRIMONIO Claudio Mercado Muñoz	99

COORDINACIÓN Y EDICIÓN:

Jannette González Pulgar

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN:

Marco Vargas Paredes

300 Ejemplares

Registro de propiedad intelectual N° 141585 ISBN 978-956-9172-00-7

Impreso en Santiago de Chile, octubre de 2012

Obra financiada por el Fondo para el Fortalecimiento del Desarrollo Institucional de Museos Regionales Y Especializados de la Subdirección Nacional de Museos (DIBAM), 2011.

PRESENTACIÓN

Sabido es que existen múltiples y diversas investigaciones sobre Chiloé, remotas, actuales, de investigadores connotados y emergentes. Muchas de aquellas han sido difundidas mediante publicaciones impresas y/o digitales; sin embargo, ¿quién las lee en Chiloé?, ¿qué grado de difusión y accesibilidad existe a dicha información en nuestro archipiélago?

Esta situación, creemos, se produce por motivos que trascienden la desidia ciudadana, y tienen que ver también con su mínima difusión, con que algunos/as investigadores/as no contemplan la devolución de los conocimientos adquiridos y generados, y con la inexistencia de espacios abiertos, públicos, de diálogo, reflexión, intercambio y construcción de conocimientos entre investigadores y comunidad, o existencia de muy pocos.

Es en este contexto que el año 2009 nos atrevimos a realizar la primera versión de un Seminario cuya continuidad fue instalada como necesidad por los propios participantes, en tanto permite ir subsanando las carencias antes señaladas.

El año 2011 realizamos la tercera versión, consolidando este espacio de reflexión sobre temas relativos al surgimiento de la cultura del archipiélago, los contactos entre la población originaria y los europeos, la incorporación de Chiloé a la República de Chile y las múltiples transformaciones socioculturales y económicas del siglo XX, hasta los conflictos actuales. Además, lo abrimos al área audiovisual, fundamentalmente al género documental, dado que no sólo tiene el valor de registrar en imagen en movimiento la historia reciente (siglo XX y XXI), sino que también nos entrega una visión fresca y vívida de nuestra historia al mostrarnos a sus actores directos.

El objetivo del Seminario “Chiloé: Historia del Contacto” es generar un espacio de difusión, reflexión y discusión entre investigadores y comunidad sobre la historia del archipiélago. Y en esta gran tarea ambos tienen un rol relevante, pues mientras los primeros deben dar a conocer los motivos, procesos y resultados de sus investigaciones en formatos accesibles y dialógicos, las comunidades tienen el derecho y el deber de investigar y difundir su historia.

La publicación que aquí presentamos ha sido financiada por el Fondo para el Fortalecimiento del Desarrollo Institucional de Museos Regionales y Especializados de la Subdirección Nacional de Museos (DIBAM), y contiene 10 de las 16 ponencias presentadas en el Seminario.

Marijke van Meurs
Directora Museo Regional de Ancud

Jannette González Pulgar
Encargada de Desarrollo Institucional

¿Adónde se fue mi gente? LAS ARMAS DE LA MEMORIA*

SERGIO MANSILLA TORRES
Universidad Austral de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Instituto de Lingüística y Literatura
changuitad@gmail.com

HAY UN CAMINO EN CHANGÜITAD

Hay un camino en Changüitad
en el que yazgo golpeado,
rodilla sangrante sobre el ripio agreste del
camino.

Ha saltado lejos la jarra llena de agua
con la que volvía a casa desde el arroyo.
El álamo fue testigo de la caída;
el maitén, con sus murmullos verdes,
consuela al niño que llora
y yace en el suelo del mundo.

Y la tarde se pone fría de pronto
mientras yazgo golpeado
y viviendo en este lado de la vida;
pero el destino hurtó el agua
que traía a casa y la esparció sobre la tierra
tantas veces recorrida
por los vivos y por los muertos.

Jarra oculta entre matorrales,
saltada en tantas partes de su loza;
donde antes hubo flores celestes
el metal gris aparece sonriendo.

Pronto las saltaduras serán agujeros,
y pasará la luz de un lado a otro de la realidad
y el agua se irá en hilillos constantes
como se va el calor de los que agonizan
en la noche lenta y descolorida.

Hay un camino en Changüitad
en el que yazgo golpeado.

Ya es hora de levantarse y volver por agua
al arroyo que sigue fluyendo indiferente.
Llenar la jarra y regresar a casa
donde hay sed en las paredes
y en los dormitorios
y en la cocina ennegrecida por el humo
de los arrayanes quemados.

Canta un pequeño pájaro cobrizo
parado en la cerca,
al borde mismo del cielo,
con un traje de payaso antiguo.
Sólo yo paso de largo
ante las puertas del Paraíso.

* Trabajo derivado del proyecto FONDECYT 1050623, financiado por el Fondo de Ciencia y Tecnología de Chile. Una primera versión de este trabajo se publicó, a modo de presentación, en *¿Adónde se fue mi gente? Memorias y realidades en la construcción de Chiloé (siglos XVI al XXI)*, de varios autores. Osorno: Universidad de Los Lagos, 2008, pp. 5-19.

Apoyándome en Antonio Machado diré: mi infancia son recuerdos de un patio marino, donde maduran las algas y viven las gaviotas. Hablo de la playa de Changüitad (Isla de Quinchao, Chiloé), mitad piedras, mitad barro gris pegajoso debajo del cual vivían navajuelas y pinucas. Cuando la marea estaba baja, decenas de diminutos géiseres brotaban de tanto en tanto de la superficie plomiza: “son las navajuelas y las pinucas que están meando”¹, decía la gente; “cuando marisques, cava con tu palde o con tu hualato y hallarás la navajuela escondida debajo de la arena”². La parte pedregosa era, en cambio, el hogar de los quilmahues, unos moluscos bivalvos pequeños y negros llamados también choritos (*Mytilus chilensis*). Muchas horas infantiles las pasé en esta playa, a veces jugando, a veces mariscando, otras simplemente caminando o corriendo justo en esa delgada línea en que mar y tierra se encuentran. Y siempre acompañado del perro de la casa, un quiltro negro con una mancha blanca en el pecho que jamás se aventuró a nadar por más que lo intenté innumerables veces con los más diversos trucos. La serena calma del mar interior chilote permite disfrutar, sin sobresaltos, de esa frontera maravillosa entre el mar y la tierra.

¹ La navajuela (*Tagelus dombeii*) es un molusco bivalvo filtrador, perteneciente a la infauna (organismos que viven dentro de la arena o fondos blandos) marina. La pinuca es una lombriz de mar, comestible, que vive bajo la arena de playas sin piedras. En promedio mide unos 8 centímetros de largo y 2 a 3 de diámetro. Abunda en el sur de la isla grande de Chiloé.

² “Palde”: Instrumento para mariscar especialmente navajuelas. Consiste en un mango de madera en uno de cuyos extremos se inserta una hoja de metal ovalada. “Hualato” (también “gualato”): especie de azada cuya hoja de metal, en forma ovalada, termina en punta, con un astil fijo. Se utiliza para abrir surcos, formar melgas y cubrir con tierra las semillas, y también en faenas de extracción de mariscos en la playa, sobre todo almejas. (Cf. *Apuntes para un diccionario de Chiloé*, de Renato Cárdenas y Carlos Trujillo. Castro: Ediciones Aumen, 1984).

Pudo haber sido un tiempo feliz, y en muchos aspectos efectivamente lo fue. A mis 50 y más años los recuerdos que tengo de mi infancia son, sin duda, reconfortantes, lo que no quiere decir, ni mucho menos, que mi infancia haya sido un tiempo de plenitud o de apacible felicidad. La vida en el Chiloé rural de los años de 1960 era lo suficientemente sacrificada y difícil como para incitar a miles de habitantes isleños a emigrar de manera definitiva a la Patagonia chilena y/o argentina o, en su defecto, a trabajar por temporadas en la esquila en las estancias magallánicas o extrayendo carbón en las minas de Río Turbio (los menos, emprendían otros rumbos hacia el norte de Chile o del mundo). Aunque, para ser justos, la vida en los años de 1950 era aun más dura; en la década del ‘60 hubo al menos una cierta preocupación del estado chileno por los sectores más postergados en el marco de la así llamada “Revolución en Libertad” defendida y llevada entonces adelante por el gobierno del presidente Eduardo Frei Montalva. Sea como fuere, de los seis hermanos —cinco mujeres y un varón— que conformaban la familia de origen de mi madre, cinco emigraron de Chiloé para siempre; y por el lado de la familia de origen de mi padre, de los nueve hermanos —seis varones y tres mujeres— sólo tres permanecieron en Chiloé hasta la vejez (y hasta la muerte en el caso de mi padre). De los restantes, ya nadie en la isla tiene de ellos memoria: se perdieron en la niebla de los viajes, en el silencio de un mutismo de años y años de ausencia, irremediable a estas alturas; ausencia convertida en sinónimo de vidas perdidas nadie sabe dónde. Si es que mis tíos están vivos, si es que tengo primos, será en algún lugar que se confunde con un vago e irreal tiempo remoto.

En cierto modo, yo mismo soy un emigrante. A mis 17 años pisé por primera vez el continente, rumbo hacia Valdivia, para estudiar filosofía y letras en la Universidad Austral de Chile, acaso —se me figura ahora— con la secreta esperanza de que en cuanto terminara mi carrera universitaria, volvería, convertido en orgulloso letrado, a enseñar mis arcanos saberes a los míos: esos campesinos, mariscadores, pescadores, artesanos, mujeres y hombres de tez morena y acento peculiarmente isleño (“cantadito”, dicen), que jamás habían oído una sola palabra siquiera sobre Homero, Shakespeare, Cervantes o Borges. Las circunstancias, sin embargo, me llevaron por otros derroteros, y pasé un cuarto de siglo en una ciudad mediterránea, sin más mar de fondo que aquel que evoca la memoria por encima del asfalto y los cables eléctricos. Desde hace poco más de un año, he vuelto a mi ciudad universitaria de origen, Valdivia, y al contemplar el tranquilo deslizarse de las aguas del Río Valdivia la memoria no cesa de evocar un pasado que, como el río mismo, se hace cada vez más líquido, más neblinoso también. De cualquier modo, Homero, Cervantes, Quevedo, Mistral y tantos más son ahora mis amigos de palabra, compañeros inseparables en el andar de la literatura y la vida, y, tanto ellos como esos rostros terrosos de las islas que entreveo en las lejanías de la ausencia, me animan sin desmayo a continuar en el ejercicio contrario al olvido.

Alcancé a vivir en cocina de fogón, que tuvo siempre un collín colmado de papas añejas, de pelotas de deche³, de carne salada de cerdo colgada en tiras y grandes ajos olorosos, todo expuesto al humo de la madera de radial o arrayán que se quemaba incesante dentro de un rectángulo hecho de piedras y que invitaba a la familia, sentada en torno al fuego sempiterno, a la contemplación de las brasas y a las interminables conversaciones acerca de sucesos de este mundo y del otro. El interior de la cocina era del color de la noche, negro de una negrura de años y años de humazones continuas.

Un día la lancha de don Tito Subiabre trajo desde Puerto Montt una estufa a leña. Y aquello, después de la radio a pilas, fue mi primera experiencia de modernidad: ahora ya no tendríamos que vivir en la cocina de fogón sino en una cocina “moderna”; el humo ya no nos haría llorar sino que saldría al exterior por un tubo de latón y el fuego acontecería dentro de una especie de baúl de metal, con patas y ladrillos interiores y con varias puertecitas que las imaginaba, entonces, como invitaciones al misterio.

La experiencia de la modernidad es alucinante y trágica. Como si fuera una tragedia griega, cada avance modernizador es al mismo tiempo un paso más hacia la caída del presente; caída que, paradójicamente, es también una forma de elevación de éste sobre el pasado (visto como) primitivo y rústico. La seducción de lo nuevo tiene, sin duda, su razón de ser: es una consistente promesa de acceso a nuevos bienes, a nuevas experiencias que amplían un poco más el cerco de la *weltan chaung*; es sobre todo una promesa de bienestar sustentada en la confianza de que la cultura occidental tiene en el poder reverberante de la tecnología, la industria, la organización racional del trabajo según indicadores medibles de productividad y eficiencia. Chiloé en este aspecto es una tierra, se podría decir, recién nacida a la modernidad: la producción industrial y la sociedad de consumo son, todavía, novedades que se las viven con la ansiedad de quien está descubriendo el inmenso mundo de allá afuera, ancho y ajeno hasta hace poco. Y la falta de experiencia histórica en este ámbito conspira contra la oportuna creación de anticuerpos que actúen de manera eficiente contra los efectos laminadores de un tipo de industria —hablo de la acuícola—, de baja complejidad estructural y basada en la explotación a ultranza de la mano de obra y de los recursos naturales disponibles, puestos al servicio de extensos monocultivos en las numerosas granjas marinas en los canales isleños; granjas que más tarde, cual cementerios flotantes, quedan como mudos testigos de una triste hojarasca que alguna vez pareció ser plataforma de un rutilante desarrollo. Como si el célebre poema de Paul Valery, “Cementerio marino”, cobrara de pronto la grotesca forma de chatarra flotante abandonada a los elementos: “el mar, el mar que siempre está empezando”, nos dice bellamente Valery, anunciándonos que cuando se trata de la vida y la muerte siempre estamos en el principio del principio.

³ “Collín”: Tarima enrejada suspendida sobre el fogón sobre la que se pone a ahumar mariscos, papas, ajos, etc., o desde donde cuelgan ganchos para ahumar carne, pescados o cadenas para colgar ollas sobre el fuego. “Deche”: Papa rallada con corteza, exprimida y hecha una bola la cual se deshidrata en el soberado y/o en el collín de la cocina de fogón; luego de unos seis meses se deshollina, se tritura y se muele finamente haciendo una mezcla con harina de trigo para hacer con la mezcla pan de deche (Cf. *Apuntes para un diccionario de Chiloé*, de Renato Cárdenas y Carlos Trujillo. Castro: Ediciones Aumen, 1984).

Lo cierto es que la tradición cultural chilota que más singulariza al archipiélago (me refiero a aquélla que la comunidad isleña ha construido laboriosamente a lo largo de cinco siglos desde la llegada de los españoles en 1567) está, como nunca antes, en riesgo de desaparecer para siempre o de ser modificada de manera tal que la mutación cultural implicaría una radical borradura de la memoria de los tiempos del fogón: hablo de esa ruralidad más o menos autárquica que prevaleció hasta la década de 1960.

La nostalgia, sin embargo, es mala consejera. Mella las armas de la memoria histórica y personal y eleva el pasado a la categoría de modelo ideal, aséptico, despojado de los claros y oscuros propios de una cotidianidad que acontece como proceso determinado por el constante esfuerzo humano por sobrevivir arrancándole a la naturaleza sus tesoros. La tentación de convertir al Chiloé “tradicional” en una hierática y bella postal en el museo de los objetos muertos está a la vuelta de la esquina. Tentación que desafortunadamente, más a menudo de lo que uno quisiera, se materializa en visiones y concepciones de la identidad cultural que no sólo deshistorizan la memoria y el pasado, sino —y es lo más preocupante— no dan espacio para comprender el presente de otra manera que no sea como un estado de degradación, de pérdida, o, en su defecto —y esto sobre todo desde las interesadas perspectivas de los operadores de la modernidad—, como un remanso de progreso, de avance y desarrollo. “Superar” los tiempos del fogón sería, pues, la manera de estar por fin a tono con las demandas del mundo actual y ahora el archipiélago ya no será ese conjunto de islas pobres del pasado. Semejante forma extremista de concebir la realidad pasada y presente no hace sino contribuir a una alarmante estereotipia identitaria que no se condice con las complejidades de la realidad histórica, social y cultural de las islas.

Los tiempos del fogón no son “esencialmente” mejores que los tiempos del salmón, ni éstos mejores que aquéllos. Si el pasado premoderno rural o semirural isleño (pasado precapitalista, en rigor) puede parecernos una época caracterizada, entre otras cosas, por el trabajo cooperativo entre los vecinos (v. g., sistema de mingas) y por una envidiable armonía (o por lo menos respeto) entre sociedad y naturaleza, dejo constancia de que se trata de una escenificación mental que revela más la insatisfacción moderna de cierta burguesía urbana con su propia época y situación vital que una verdadera puesta en valor histórico y cultural del pasado para convertirlo en efectivo horizonte de futuro, orientador de aquella praxis que podemos describir como el modo comunitario-político de habitar los lugares. En los tiempos del fogón se hicieron dramáticamente visibles las carencias de quienes vivieron una época caracterizada por el aislamiento y el abandono relativo de parte del gobierno nacional, por una grave falta de circulante y, consecuentemente, por una casi total imposibilidad de acceder a los bienes y servicios de la modernidad de entonces (a excepción, como es de suponer, de la pequeña burguesía isleña, que nunca fue muy numerosa).

Los nuevos tiempos le han cambiado la cara a Chiloé. La instalación de la sociedad de consumo, por más precaria y tercer mundista que sea, ha hecho del territorio insular un cronotopos capitalista, muy lejos ya de esa sociedad antigua basalmente sustentada en la economía del trueque material y simbólico. Hoy se tienen mejores rutas terrestres; se dispone, en general, de acceso a las tecnologías de la información y las comunicaciones; acceso, con restricciones no menores pero acceso al fin, a trabajos asalariados que, aunque los sueldos sean tristemente bajos en relación con las utilidades de las grandes empresas, sí permiten a los trabajadores y trabajadoras acceder al sistema de créditos bancarios y de casas comerciales participando, por esta vía, de la modernidad del consumo. La sociedad chilota, en este terreno, es un campo fértil recién inaugurado para la monetarización radical y violenta de la vida cotidiana; campo en el que el clientelismo comercial y político hacen, a menudo, su agosto con una población necesitada de bienestar y que no siempre sabe qué y cómo hacer con el torrente de modernidad (desechable mucha de ella, qué duda cabe) que se le ofrece todos los días por distintos medios.

Lo cierto es que las islas han pagado un precio muy alto por el brillo seductor del orden económico-industrial fundado en la explotación de los recursos marinos. Hay señales alarmantes que, al respecto, no deberían ignorarse: el envejecimiento y disminución de población sobre todo en algunas islas (v. g. Quenac, Chaulinec) o sectores de algunas de ellas (v. g. sector Changüitad, en el que nací) con su correspondiente reverso —el rápido y desmesurado aumento de población en centros urbanos industriales de la Isla Grande (Dalcahue, Quellón)— han venido creando condiciones para una severa descomposición de la familia y del antiguo tejido social de base rural; descomposición que está lejos de ser motivo de orgullo identitario para el Chiloé “moderno”. El creciente abandono de la agricultura familiar y de todo el antiguo sistema tradicional de producción y procuramiento de alimentos ha puesto al grueso de la población en un estado de vulnerabilidad alimentaria quizás nunca antes visto en la historia del archipiélago. Si a esto se le suma el agotamiento del mar y las playas, por efectos de una excesiva carga biológica de peces en cautiverio y/o de choritos, por un lado, y de extracción descontrolada de recursos marinos silvestres, por otro, tendremos un cuadro poco alentador: definitivamente Chiloé ha perdido la autonomía alimentaria de la que gozó por siglos. Sin duda, esto debe corregirse, y cuanto antes. No podemos saquear o enfermar nuestra naturaleza a tal extremo que ésta deje de ser el soporte para la vida humana. Y desde hace rato ya es hora de que el “desarrollo” deje de ser una fuente de enormes riquezas para unos pocos y de empobrecimiento material y espiritual para muchos, por más que durante un cierto período de bonanza económica el bienestar material parezca estar al alcance de todos.

Los caminos de la modernidad son, sin embargo, sinuosos y a menudo pareciera que avanzan hacia lo que dejan atrás. Más sinuosos se vuelven todavía en territorios periféricos, como Chiloé, en los que la modernidad es un fenómeno tardío que no acontece ya a punta de fusil con el que se exterminó, sin más, al “salvaje” que, a ojos del blanco invasor, valía menos que una bestia de carga (como aconteció en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX, e. g. ocupación de la Patagonia). Ahora se coloniza con “inversiones” en infraestructura industrial, con servicios privados de todo tipo, con privatizaciones descontroladas de lo que alguna vez fue espacio natural comunitario: el mar, las playas, los bosques. Se coloniza con un sistema educativo diseñado para mantener las desigualdades entre los pocos que mandan y los muchos que obedecen (aunque sobre esto se tienda el piadoso y oficial manto retórico de la “igualdad de oportunidades”). Y con la promesa seductora del desarrollo y del progreso (las autoridades locales suelen usar profusamente estos vocablos) que vendría como un maná a alimentar los sueños de grandeza de tantos. Llegará el momento — en cierto modo ya ha llegado— en que las fachadas de la modernidad se deshagan como un set cinematográfico luego de rodada la escena correspondiente. Ocurrió con la explotación del ciprés y del alerce en la primera mitad del siglo XX; con el cultivo de la papa; está ocurriendo con los peces y mariscos. ¿Y mañana?

Por fortuna, los pueblos —aun por más dañados que parezcan en un momento dado—, no son simples rebaños de ovejas arreados una y otra vez hacia el matadero. Al revés, cuando la modernidad capitalista industrial se torna hostil, intolerablemente incapaz de satisfacer necesidades colectivas de sobrevivencia comunitaria, no queda otra que recurrir al diseño y puesta en práctica de soluciones culturales que no pueden sino venir de la sabiduría popular acumulada en el tiempo. En el caso chilote, tenemos esa inagotable cantera tradicional de invenciones que convierte la realidad en un vasto campo de juego en el que la ficción, la fantasía mitológica, las memorias “surrealistas” de unas vidas que parecen sacadas de los enigmáticos mundos narrativos de Herman Melville, tienen sus momentos de triunfo indiscutible, a pesar de que la cultura mediática transnacional pareciera no dejar espacio a las memorias locales. Sólo es cosa de atender al deslumbrante murmullo de esta semiósfera local: saber escuchar, observar con atención el campo y la ciudad; desde la poesía moderna y popular, la música rock y la así llamada folklórica, la pintura vanguardista que destila modos de significar que hallan su sentido en la estética moderna o postmoderna internacional, hasta la aparentemente ingenua creencia en que de veras existen brujos dotados de poderes sobrenaturales (creencia que, eso sí, es muy minoritaria entre la población isleña de hoy); todo esto junto constituye un potente y vasto “campo simbólico” chilote cuya comprensión fina es una tarea de largo aliento apenas empezada.

La comunidad chilota, quizás como respuesta-propuesta a la modernidad capitalista que se instaló con bombos y platillos en los años de 1980 en las islas y canales, exhibe hoy en día una creciente conciencia del valor de uso y de cambio de sus tradiciones, tanto que ya ha aprendido que la rememoración teatralizada del pasado bien puede ser una excelente oferta para el mercado del turismo y aun para la propia comunidad nativa en la medida en que estas “acciones de identidad” terminan contribuyendo a consolidar una cierta autoestima social y sentido de pertenencia territorial y cultural. Después de todo, el chilote proletarizado (y monetarizado), no obstante su aparente renuncia a las formas de vida rurales de antaño, nunca rechaza un buen milcao con chicharrones, o un reverberante trago de la vieja y noble chicha de manzana, ni le hace asco a un curanto al hoyo o a la olla (pulmay) preparado combinando los ingredientes antiguos, así no sea sólo en los agasajos que acontecen en los festivales costumbristas veraniegos.

Aunque, por lo menos hasta ahora, la mayoría de la población chilota no se caracteriza por manifestar una conciencia genuinamente politizada y militante de defensa de la(s) tradición(es) y del patrimonio local. Me atrevería a decir que, de momento, son los artistas e intelectuales —chilotes de nacimiento o de adopción—, también cierta intelligenzia eclesiástica (y de vez en cuando algún dirigente político y de organizaciones comunitarias), quienes, a pesar de sus diferencias o discrepancias a veces insalvables, están a la vanguardia del proceso de reconfiguración del espacio simbólico chilote en lo que concierne a la búsqueda e invención de estrategias de inteligibilización, en un sentido cultural-político, de la compleja y a menudo contradictoria realidad insular de hoy. Desde una perspectiva sistémica (me refiero al sistema sociocultural chilote), el fin último de estos esfuerzos de reconversión discursiva y performativa de la identidad isleña es consolidar y mantener en el tiempo una productiva práctica de ensayo y error a la hora de tratar con lo propio y lo ajeno. Después de todo, la necesidad de tener que ser moderno, de tener que aprender a funcionar con las reglas capitalistas en un sentido muy práctico garantizando eficiencia y rentabilidad diversa, es ineludible. Pero la modernización de las matrices de pensamiento y sensibilidad no tienen por qué ser sinónimo de abandono u olvido de la rica tradición cultural precapitalista en sus diversas facetas.

Se trata, ni más ni menos, que de ensayar/construir identidades culturales que garanticen una modernidad diferenciada, lo suficientemente plásticas de modo que no se conviertan en obstáculos para que la gente elabore una comprensión historizada de su propio presente, dando paso a un pensamiento estratégico que facilite el desenvolvimiento satisfactorio, feliz, deberíamos mejor decir, de esa intrahistoria que diariamente la gente vive, construye, sufre, disfruta. Ciertamente también que muchos chilotes, intelectuales incluidos, han sido sobrepasados por la marea modernizadora. O han sido cooptados (tal vez mejor sería decir “colonizados”) por la “sociedad industrial” periférica, convirtiéndose en sujetos dependientes de la venta de su fuerza de trabajo en un escenario laboral inestable, tal como suele ser cuando las reglas de supervivencia de las fuentes laborales de la estructura productiva basal quedan completamente a merced de un mercado externo en el que se transan productos con escaso o nulo valor agregado. O, en su defecto, sobre todo en el caso de quienes asumen posiciones críticas ante el modelo neoliberal, alimentan un sordo resentimiento contra todo aquello que se percibe como signo de globalización económica, al punto de satanizar el presente en beneficio de una mirada más o menos nostálgica de los tiempos anteriores a las salmoneras.

Inicié estas reflexiones aludiendo a mi propia historia de vida en el entendido de que mi actual condición de “marinero en tierra”, como diría el poeta Rafael Alberti, de algún modo ilustra una situación que está lejos de ser excepcional: Chiloé por muchos años fue una fábrica de emigrantes (de los cuatro hermanos que somos, nacidos entre 1958 y 1970, sólo uno permanece en Chiloé). Cada vez que mis obligaciones laborales me lo permiten, vuelvo al archipiélago, y no sólo por compromisos familiares. Vuelvo porque necesito cada cierto tiempo sentir el aire de las islas, contemplar el mar, hundir los pies en la tierra de mi infancia; volver, en suma, a las raíces, al origen de una memoria que ha sido y sigue siendo la base de mi imaginación poética y ensayística. Pero cada vez que retorno, la lejanía y la extrañeza se acrecientan. Desde la carretera perfectamente asfaltada que recorre gran parte de la espina dorsal de la Isla de Quinchao (desde El Pasaje hasta Achao) veo casas con antenas parabólicas, a menudo basura plástica tirada a la orilla de la ruta; en las zonas urbanas se ven niños engullendo papas fritas con coca-cola, a adolescentes vestidos a la usanza hip hopera con vistosas zapatillas y jeans varias tallas más grandes a las de sus cuerpos. En las colinas suelen verse grandes antenas de telefonía celular que se levantan como amenazando las nubes, las que en Chiloé casi siempre están ahí muy bajas como al alcance de la mano. Y si camino por las playas isleñas, en ciertos lugares es tal la cantidad de restos de plástico, metal y maderas provenientes de instalaciones flotantes de cultivos marinos que la arena y las piedras han pasado a ser poco menos que un dato accesorio. Ni pensar que en ese basural playero existan mariscos o algas de algún tipo.

¿Son los costos propios del desarrollo? Definitivamente pienso que no. Son, en realidad, las consecuencias de políticas que ignoran o, lo que es peor, que desprecian la naturaleza y las formas de vida tradicionales en beneficio de una rentabilidad económica rápida, sin ocuparse en absoluto de la sustentabilidad a largo plazo en el medio ambiente natural ni del desarrollo social y cultural que razonablemente esperaríamos que aconteciera, sobre todo si quienes se benefician con las concesiones marinas son poderosas compañías que movilizan ingentes recursos. ¿Significa entonces que no habría que tocar nada del mundo insular y dejarlo como un prístino paraíso verde? Creo que no. La así llamada “ecología profunda” puede ser útil y necesaria en determinadas circunstancias y territorios, pero no será nunca razón suficiente para impedir que una población viva de la explotación de la naturaleza circundante, siempre que se haga con el conocimiento y sabiduría pertinentes y dentro de parámetros que aseguren que las futuras generaciones tendrán aire que respirar, agua que beber, tierra que cultivar. Otra cosa es el saqueo irresponsable de los “recursos naturales”, la codicia desmesurada, la ausencia de una visión política de futuro basada en la solidaridad con los hombres y mujeres de mañana. Aludo, desde luego, a esas maneras irresponsables de intervenir en la naturaleza que alimentan prácticas homicidas que bien podrían considerarse delitos ecológicos de lesa humanidad.

¿Adónde se fue mi gente? ¿Esa gente de la que aprendí que las cosas vivas están llenas de misterio indescifrables que invitan a la ensoñación reveladora, al relato que suspende la necesidad de tener que comprender racionalmente el orden del mundo? Esta misma gente —que mi memoria inevitablemente nostálgica (a pesar de mi crítica a la nostalgia) convoca a la hora de escribir reflexiones como ésta— es la que se ha vuelto espectral, como imágenes de niebla y humo que delatan una época bella pero, como dije, no necesariamente feliz. Quizás el presente que vivimos sea resultado más de la derrota que de la realización de los sueños de grandeza de quienes nos precedieron. Y los jóvenes de hoy están en todo su derecho a ser ellos mismos; a disfrutar de las maravillas tecnológicas que los jóvenes de antaño no imaginaron ni en el mejor de sus sueños futuristas; derecho y obligación de ser ciudadanos del mundo y menos, cada vez menos, isleños que no conocen otra cosa que no sea el reducido mundo de su isla, como ocurrió muchas veces —demasiadas por desgracia— en el pasado (y aún ocurre). “Lo que quede de aldeano en América ha de despertar”, escribió José Martí en 1891.

No sé si el Trauco sobrevivirá a la devastación de los bosques o a la conversión de éstos en parques naturales protegidos, parques que, en tanto tales, dejan de ser lugar en el que acontezca el habitar humano. No sé si el universo mitológico chilote sobrevivirá a la arremetida de las tramas simbólicas del mercado y la industria y si la modernidad semiótica dejará un espacio seguro para estos seres sobrenaturales que resguardaban, a su manera, el sentido y significación de los elementos. Hasta ahora sobreviven, y, para suerte de ellos y nuestra, algunos hasta se han fortalecido al ocupar espacios discursivos legitimados en la modernidad, como el campo estético o el de los mensajes mediáticos. Después de todo, ¿por qué la modernización de la infraestructura material tendría que ser sinónimo de desmantelamiento de la superestructura simbólica heredada de nuestros padres y abuelos? Habrá que resituar esta trama simbólica, sin duda. La solución no es convertir la herencia cultural en piezas del museo de los objetos perdidos, museo que hace del pasado apenas el referente de un discurso informativo menor y de una memoria radicalmente deshistorizada. Pero también habría que reconocer que incluso este museo puede manejarse como una especie de reservorio dormido no sólo de objetos sino, sobre todo, de conocimientos que podrían activarse cuando las circunstancias lo requieran. Y ya se sabe que con el capitalismo neoliberal, nunca se tiene certeza de hasta cuándo dura el trabajo. Un buen día el progreso se convierte en chatarra abandonada a la lluvia y a la sal de los mares. Acaso entonces la tarea sea aprender a construir una nueva forma de vivir reciclando los residuos de las modernidades y los residuos de las tradiciones.

RETRATO OVALADO DE LAS HERMANAS TORRES

Desde el viejo retrato ovalado, colgado en el salón,
ellas nos miran apenas sonrientes;
acaso coquetearon con el fotógrafo
o pensaron en los amores que les esperaban a la vuelta de la esquina.
Unas cejas como arco iris oscuros, los dientes blancos asoman
tras los labios carnosos entreabiertos.

Peinados altos; quizás zapatos taco aguja, medias nylon
sobre pantorrillas bien formadas,
faldas plisadas, unas cuidadas popelinas sobre la piel joven.
Pero sólo veo sus rostros y sus hombros redondos
que grabaron la lente del ojo que tuvo la suerte de verlas
en sus esplendores reunidos.

Entonces los muchachos las seguirían deseosos con la mirada,
y el viento y las feromonas eran una sola nube
de un domingo después de misa.

Ahora visitarlas sería una caridad: una se fue atravesada
por la paloma del cáncer; otra se perdió en las ciudades
indiferentes y lejanas; la tercera es mi madre,
y le duele mucho el dolor de la juventud
que se fue como agua entre los dedos.

Esta noche de invierno lloverá, como todas las noches
en el invierno de la isla;
esta noche que no tiene ninguna razón
para apiadarse de ninguna anciana.

Y los brujos danzarán sobre el techo de la casa
su alegría de ser inmortales.

Y allá abajo, en el sueño, te irás de repente,
como un ave torpe que al fin, después de una vida entera,
aprendió a volar por encima de los cerros, los barrancos, los mares.

Hojeo un libro de fotografías recopiladas por Rodrigo Muñoz Carreño: *Ancud. Imágenes temporales 1900-1965*.⁴ Su portada me espeta la imagen de la imponente catedral de Ancud hecha de material sólido, con unas líneas arquitectónicas que recuerdan, guardando las proporciones, la catedral de Notre Dame de París, aunque más no sea por la fortaleza pétrea que ambas proyectan. Se trata de una construcción que habla de cuánto la Iglesia Católica en Chiloé fue hasta bien entrado el siglo XX un estamento privilegiado (como en general lo fue en el mundo hispánico): pudo construir y mantener imponentes templos que contrastaban con la modestia de la mayoría de las construcciones habitacionales. El terremoto de mayo de 1960 dio cuenta de esta catedral que alguna vez fue el orgullo de los ancuditanos (y la dinamita terminó por convertirla en escombros). En su lugar se levanta hoy día una deslavada construcción de madera con techo de dos aguas que remeda, apenas y mal, las antiguas casas chilotas de tejuelas. Las páginas interiores del libro me llevan a un paseo por escenas pueblerinas de variada índole que revelan cierta prosperidad apacible de una “ciudad” que por muchos años del siglo XIX y XX estuvo a la cabeza del “progreso” chilote. Gente sacrificada, sin duda; convencida tal vez de que posar ante la lente del fotógrafo era un modo de dejar un recuerdo afectuoso a sus hijos y nietos. Muchos rostros de gente de ascendencia alemana, funcionarios públicos en desfiles cívicos, dueños de una cervecería que hoy es apenas un bonito recuerdo, bomberos, profesores, escolares, deportistas aficionados, sacerdotes, paisajes urbanos de una época en que el progreso parecía todavía una realidad a escala humana.

Mientras me detengo en algunas fotografías, elucubro que ese mundo de ayer, aparentemente ajeno a las inestabilidades de hoy, ese mundo, digo, a su pesar, sin quererlo, incubó su propio derrumbe. No fue sólo el terremoto el que destruyó la magnífica catedral de concreto: ha sido esencialmente un orden social desigual, el atraso educativo, la precaria conciencia histórica del chilote medio, el conservadurismo eclesiástico que hasta antes del Concilio Vaticano II no facilitó precisamente el desarrollo de una mentalidad con movilidad estratégica para comprender el mundo global moderno y actuar con eficacia en él; gobiernos nacionales que vieron en Chiloé una especie de tierra bárbara a la que no había que darle mucha importancia, dejando su “desarrollo” en manos de sociedades explotadoras y/o de “emprendedores” privados, como diríamos hoy. Al final, al igual que en la hojarasca garciamarquiana, sólo quedan los recuerdos de lo que alguna vez hubo: una cierta grandeza vital que los elementos y la historia terminaron por convertir en signos de una memoria ruinosa y algo nostálgica.

⁴Muñoz Carreño, Rodrigo. *Ancud. Imágenes temporales 1900-1965*. Ancud: La Bauda Ediciones, 2007.

Las fotografías revelan mucho; pero más revelan quienes jamás posaron para cámara fotográfica alguna: los olvidados, gente “invisible” cuyo recuerdo se ha extinguido como el fuego en los fogones de ayer. No vemos sus rostros, no sabemos de sus cuerpos; no hay imagen alguna de sus objetos amados. Podemos sí imaginarlos, reconstruirlos apelando a una especie de fantasía especulativa a partir de una lectura que descentre lo que sí ha quedado del pasado. El trabajo del historiador, del escritor, del documentalista, en general de quien de uno u otro modo registra su tiempo tendría que ir en esta dirección si lo que se quiere es desplegar un campo de significaciones que ayuden a representar y comprender el devenir de una sociedad humana con sus grandezas y miserias. Si la escritura crítica y el registro de la memoria sirven para algo, será para revivir, aunque sea fugazmente, ese instante supremo en que el ángel de la historia mira en dirección nuestra y nos indica el pedregoso camino del compromiso con los olvidados.

Valdivia, mayo de 2011

COLLAGS:

¿Indicios poéticos de un Chiloé desconocido y -o- falsos descubrimientos?

MARIO CONTRERAS VEGA
mcontrerasvega@yahoo.com

INTRODUCCIÓN A LO DUDOSO

Hablar de poesía en Chiloé con anterioridad al siglo XX viene siendo lo mismo que hablar de la ciudad encantada de los Césares (que ha tenido no pocas expediciones oficiales de búsqueda, como bien sabemos) o hablar del “Caleuche”, el buque fantasma que según dicen numerosos testigos, viene navegando contracorriente por nuestros intrincados canales desde hace una eternidad.

Es decir, es probable que en algún instante de nuestro lejano pasado (recordemos que el hombre puso sus plantas sobre esta tierra hace más de 6000 años, ahí están los vestigios del sitio arqueológico de Quilo o de Chepu para probarlo y un poco más allá el sitio de Monteverde, que se alarga en el tiempo para llegar a los 12.500 años a. C.) haya existido un par de poetas, que hayan cantado al amor, a la guerra o a la naturaleza, que hayan elevado sus ojos al cielo o mirado en la infinitud del microcosmos para recrear –vía palabras- un mundo nuevo en el que el arte del canto y del ritmo, el sutil arte de decir sin decir, de presagiar o construir un espacio inexistente en el común hábitat se haga, por un instante siquiera, presente en nuestra geografía.

Prueba de ello, sin embargo, no tenemos ni ha sido recogida hasta ahora por los investigadores, folcloristas, etnólogos, antropólogos u otros sabios que pululan como polillas tras la luz. Sobre todo si hablamos de poesía, reconocida por la tradición occidental y entendemos por ella lo mismo que nos enseñan tanto Platón como Kaiser y nos refrenda Lenz, es decir,

“todo aquello que nosotros consideramos como característico del verso, a saber, el número fijo de sílabas en general (poesía de los pueblos románicos) o de sílabas acentuadas (poesía germánica); el cambio regular de las sílabas fuertes y débiles por la fuerza de la expiración (poesía moderna en general) o por la duración de los sonidos (poesía griega y latina), la asonancia o consonancia de las sílabas finales del verso, o la igualdad fonética del principio de las sílabas acentuadas, etcétera, etcétera”.

Suponemos, ciertamente, que más de algún bardo habrá cantado a las gestas guerreras del Chiloé realista, sobre todo, al triunfo de nuestras armas en Rancagua, en 1814, y que –en retribución- no habrá faltado rimador que haya querido ganarse la voluntad de los nuevos gobernantes chilenos que asumieron el gobierno de la isla en 1826. No falta el autor que ha recogido algunos versos que hablan del gran terremoto que azoló Chiloé en noviembre de 1837 (Barros Arana, entre otros), tal como aquellos que nos señalan:

“Se estremece la tierra
Tiembla el cielo, ya lo vemos
¡Huyamos para salvarnos!
¿Qué es esto Dios de los Cielos?
La tierra en que caminamos
no es firme, se bambolea (...)”

y que recitaba alrededor del año 1860 *Elías Necul*, en Caguach, según nos informa Cañas Pinochet¹ referidos supuestamente al terremoto que afectó al archipiélago en 1837, aunque ¿porqué no...?, bien podría tener relación con la historia que recoge el padre González de Agüero en el libro *Descripción Historial de Chiloé*² respecto de un hecho sucedido en el archipiélago en el año 1737, referido a la *isla conocida como La Quemada*:

“La Isla tiene este nombre porque fue la primera que se conoció abrazada de una espantosa nube inflamada o globo de fuego, que en el año 1737 corrió para el sur desde la Bahía de la Concepción, donde se trasladó a la isla de Quinquina, causando tanto horror, que se abrieron los templos y quitaron las mantas al Santísimo. **El pueblo con plegarías solicitaba Divina Misericordia.** Observose el mismo fenómeno en Arauco, con igual asombro y tanta claridad que parecía estar inmediata alguna grande hoguera. **Corrió** por sobre Valdivia, y **sobre la ciudad de Castro**, la que estuvo en gran consternación por la vecindad que sintió el incendio, hasta que se abatió el dicho globo con forma de una gruesa nube sobre el archipiélago, y abrazó veinte de sus islas... Quedaron tan incendiadas, continúa diciéndonos González, que hoy son testimonio sus cenizas”

¹ Cañas Pinochet, Alejandro. “Estudios de la lengua Veliche”, publicación del IV Congreso Científico, Trabajos de la II Sección, Vol. XI, U. de Chile, 1911.

² González de Agüeros, Pedro. (1988) [1791] *Descripción Historial de Chiloé*, Editada por el Inst. de Investigaciones del Patrimonio Territorial de Chile, U. de Santiago.

o respecto al terremoto del 14 de mayo de 1633 que azoló Carelmapu, antecedentes recogidos por Alonso de Ovalle en su ya célebre *Histórica relación del Reyno de Chile*, y que le ha sido transcrito por testigo presenciales, toda vez que siendo contemporáneo a aquella tragedia, no se encontraba en Chiloé en aquella fecha, en cuyo caso, bien podríamos afirmar que tal octavilla pudiera ser la versión original de dicha tragedia, causada por la caída de un meteorito posiblemente, y que por su impacto haya hecho temblar violentamente la tierra, trasladado aquel episodio por la memoria de nuestros recitadores hasta el siglo XIX y principios del XX, fecha en que los retoma Cañas Pinochet en su texto denominado *Estudios de la Lengua Veliche*, y que hoy conocemos con el nombre de *Collags* (que en estos días ha traído a la luz Renato Cárdenas), textos que, si bien podrían considerarse “poéticos”, al menos en la muestra que nos presenta este último autor, no cumplen con el requisito esencial que la tradición cultural occidental, de la que formamos parte, exige a la poesía para ser considerada por sí misma como “obra de arte”, por lo que resulta ser un fruto del todo efímero y dudoso.

Pero vayamos al texto: al decir del mismo Renato Cárdenas, “aquí se hace una interpretación no literal en esta traducción de los collags... una versión generalizada de los contenidos. Así se pierde la textura semántica, la simbolización precisa de su cosmovisión” (es decir, se “intervienen los textos”) confirmando y apoyando la visión que de la poesía tenía el propio Cañas Pinochet: “todo esto es secundario; el único requisito indispensable es la cantabilidad”, lo que nos lleva a concluir que, aunque tales textos posean – hoy – ciertos elementos que les confieren ritmo y que – a lo mejor – desconociendo la música que acompañaba su interpretación, llegaron a poseer un cierto valor estético, aquello no era ni es poesía sino – a lo más – composiciones inscritas en el rubro de la tradición festivo – religiosa a que fueron llamados los nativos mientras eran “adoctrinados” por los sacerdotes, composiciones cantadas no sólo por los “poetas” sino por toda la comunidad, la que estaba obligada a asistir a las “escuelas de formación”, es decir, a las reuniones formativas ordenadas por *las misiones circulares* y reforzada el resto del año por los Fiscales y Patrones de cada capilla o punto de reunión, conminados a mantener la vigencia de aquellas enseñanzas, entre las que se incluía la hora del rezo en cada uno de los hogares, además de la participación de la comunidad en las actividades sociales y religiosas relacionadas con el nacimiento y la muerte de los individuos, las lecturas sapienciales y otras historias y cánticos ora festivos o trágicos, los que se repetirán, con ligeras variaciones, hasta nuestros días, por lo que aquellos “recitados” o “jaculatorias”, mezcladas con agregados sonoros y lúdicos propios de las celebraciones a que eran aficionados los habitantes del vasto territorio insular son, en definitiva, los que constituyen dicha “poesía”, traducida a la lengua vernácula por los sacerdotes jesuitas y transmitidos en forma de versos para asegurar su comprensión y memorización, único modo de facilitar la asimilación de una cultura que necesitaba de resquicios para introducirse en el corazón de los isleños y de ese modo asegurar la ganancia de almas, tarea en que se hallaban empeñados.

Sólo con revisar someramente el contenido de aquellos textos, percibiremos –a primera vista – la contradicción de Cañas Pinochet sobre todo cuando afirma que “el pueblo veliche, a diferencia del araucano, **sí tuvo poetas**”, e intenta justificar su aserto indicando que en sus observaciones pudo descubrir que “estas creaciones se cantan en coro, en sus reuniones familiares, en sus asambleas públicas (...) tomados de la mano girando alrededor de las fogatas, gritando sus entonaciones y brincando de entusiasmo y contento, entusiasmo que se hace cada vez más intenso por el estímulo del licor (...)”

Esa sola observación bastaría para probar que aquellos textos no eran poesía sino elementos propios del *juego* y de la *fiesta*, esto es, *construcciones culturales* que dan testimonio de vida de los chilotes **pero que no constituyen acervo literario o lingüístico**.

Lo del *adoctrinamiento* que reflejan, en todo caso, los textos que recoge Cañas Pinochet y que actualiza en estos días Cárdenas, queda de manifiesto en los temas que desarrollan dichas composiciones, de peregrinos que marchan en cumplimiento de promesas,

“Enferma voy caminando
a cumplir una promesa
por este largo camino
muy distante de mi tierra.”

por ejemplo, no en el sentido de quien asume su paso por la vida como un acto de “fe” en un bien superior, sino como el simple acto de rendir “pleitesía” o pagar una “manda” a la efigie del algún santo (a la que llega caminando, no en bote o en piragua como pudiera suponerse de corresponder al anual peregrinaje de los chilotes tanto hacia la isla en que se guarda el Nazareno de Caguach como a la celebración de la Virgen de la Candelaria, en Carelmapu). El tal peregrinaje o *largo caminar* de que hablan dichos versos resulta, por lo tanto, ajeno a Chiloé y se refiere –no cabe duda- a las peregrinaciones de los cristianos a tierra santa (desde el siglo 11 en adelante) o a lo menos a la supuesta tumba del apóstol Santiago, fuente de veneración en España mas no entre nosotros. Lo mismo sucede cuando aquellos versos dan cuenta de creencias surgidas de la historia sagrada (Adán y Eva en el paraíso, por ejemplo) de ceremonias religiosas traídas por los conquistadores (misas, ornamentos sacerdotales), tema que contradice el supuesto “desarrollo poético” del chilote, basado, según Cañas Pinochet en “la tranquilidad de la tierra... la belleza de los sitios... el canto de las aves... las corrientes de las aguas cristalinas... el mar terso y apacible... el conjunto, en fin, de tanto encanto que forma el paisaje más bello que la imaginación más fantástica pueda concebir...”, que sella luego con la rotunda afirmación de que **la poesía nace ordinariamente a impulso de lo bello**, lo que todo poeta que se precie de serlo sabe que no es así como obligatoria u ordinariamente sucede.

En resumen, e insistiendo en el intento de aclarar a aquellos que han estimado como correctas las afirmaciones de Cañas, debemos recordar que el collags denominado **del marido desgraciado** no hace sino recrear la vieja historia de Job, libro esencial de quienes profesan la fe cristiana, utilizado para cultivar la paciencia de aquellos que sufren opresión y daños sin cuento, tarea en la que se hallaba y se halla (aún) firmemente comprometida la iglesia, transformada en el soporte espiritual de la colonización y la sujeción de los indios a las razones del expoliador, ayer, y a las del actual modelo explotador de la sociedad, en el presente.

Finalmente, respecto del collags conocido como **Romance de dos jóvenes que se amaban**, queda claro que se refiere a jóvenes blancos que deben separarse por el viaje obligado de uno de ellos, el varón, hacia la ciudad puerto de El Callao, lo que es fácil probar puesto que a los indios, salvo en calidad de esclavos, no se les enviaba al Perú y cuando se les enviaba como esclavos no se les daba tiempo para escribirle estas endechas a sus amantes. Este romance, entonces, resulta ser simple imitación de los muchos textos nacidos en España a raíz del viaje a las tierras del nuevo mundo de aquellos jóvenes que se separaban de los suyos tras la engañosa y siempre esquiva fortuna.

Declaro fehacientemente que el imaginativo poeta de aquel entonces fue Cañas Pinochet (y Renato Cárdenas, hoy), no los chilotes.

Pero justifiquemos nuestra afirmación: lo del contenido de las supuestas creaciones poéticas de los veliche, ajeno a su idiosincrasia y cultura, ya está dicho, aunque cualquiera podría refutar dicha afirmación diciendo que la libertad del poeta es tal que le permite escribir un texto poético acerca de cualquier tema que toque su sensibilidad, tenga o no una experiencia real respecto de los temas que en él se traten. Estoy de acuerdo con ello. Pero, en el caso de la creación, la falta de experiencia se ha de nutrir no de una imaginación desbocada e irreal (ello sería ciencia-ficción), sino por el “conocimiento virtual” de aquellos mundos que se describen, tanto si le han sido mostrados a través de los libros, a través de las conversaciones sostenidas con sujetos que conocían de ellos o hayan sido adquiridas a través de los viajes y el contacto que éstos otorgan con gentes de diversas culturas. En el caso de quienes se supone eran “poetas” en Chiloé a fines del siglo 18, tales “experiencias” no existían. La gran fuente formadora de los chilotes, además de la experiencia empírica y limitada a los actos propios de la sobrevivencia que les habían provisto sus mayores, provino de los sacerdotes que los formaron y no de otros. La acción de aquellos supuestos poetas, por lo tanto, que según aquel apasionado y comprometido investigador de fines del siglo 19 y principios del 20 se habría iniciado alrededor del año 1600, no resiste análisis alguno, pues es bien sabido que fue justamente la acción educativa y formadora de los jesuitas la que se inició a partir de esa fecha (1608) y duró hasta cuando fueron expulsados de América (1767), por lo que el momento cúlmine de su presencia en Chiloé se produce alrededor de 1720/1750, fecha en que diversos informantes nos hablan de Chiloé como un pueblo que se caracteriza por el alto grado de alfabetización alcanzado por sus moradores (criollos e indios), periodo en el que seguramente se traducen desde el castellano al veliche aquellos textos, aunque el registro, por carencia de papel u otros materiales nobles en que guardarlos, se haya grabado a fuego en la memoria de sus recitadores, textos que seguían transmitiendo cien años después casi en idénticos términos, tal como transmitió nuestro conocido Elías Carrera (Necul), a Cañas. Carrera (o Necul) tenía a esa fecha, 1885 aproximadamente, entre 30 y 40 años, y hablaba y escribía a la perfección el idioma veliche y el español, como lo prueba el haber sido elegido como “municipal”, ésto es, regidor o concejal en la comuna de Quenac, comuna que tuvo precaria existencia tras la división territorial de Chiloé en 1918.

Es decir, **dichos Collags no forman parte de la historia poética de Chiloé**, sea por no calificar como poesía relacionada y o creada en Chiloé o a partir de Chiloé, tanto por el contenido como por la forma, que obedece al esquema del romance y al versículo bíblico traído por los españoles y no a una creación original que pudiera provenir de las narraciones orales de quienes habitaban en esta tierra con anterioridad a la llegada de los europeos.

Concluyo, por lo tanto, afirmando que antes de 1865, no sólo Chiloé, sino Chile, carece de poetas. Es la guerra con España de 1865 la que despierta la sensibilidad de nuestros vates, como asegura nuestro estudioso Juan Uribe Echevarría, ya que

“produjo la confluencia de la poesía culta y la popular. Hacia 1865 o un poco antes - nos asegura dicho autor-, el cantor de fondas y ramadas, animador de novenas y velorios de angelitos, diestro en la composición de décimas glosadas, se decide a utilizar el viejo metro tradicional en el comentario de hechos cívicos y da (por fin) a conocer sus composiciones por medio de la imprenta que cumplía 50 años desde su arribo, en 1813.”³

Febrero 2010- Septiembre de 2011

³ Uribe Echevarría, J. (1979) *Poesía popular 1879: participación de las provincias*. Ed. Universitaria de Valparaíso.

LOS SUCESOS DE HUENAO Y LA REBELIÓN DE 1712 EN CHILOÉ

(Materiales para la elaboración de una cantata)

RENATO CÁRDENAS ÁLVAREZ
Corporación de Educación de Curaco de Vélez
renatocardenasalvarez@yahoo.es

EL ALZAMIENTO DE 1712 Y LOS SUCESOS DE HUENAO

*Hay una historia no contada
o contada para pocos
que encontramos olvidada
en papeles manuscritos.
Es la gente invisible
que también pobló este planeta;
por razones evidentes quedaron sin presencia:
ni en los libros, ni en la ciencia aparece su saber
ni tampoco el padecer
que borra rostros y señas
para tener una historia
como tiene que ser.*

La rebelión de 1712, que comprometió al archipiélago de Chiloé, es apenas mencionada por algunos historiadores¹, aunque muchos coinciden en que ha sido el segundo levantamiento más importante que ha tenido lugar en Chile. Ha sido lo más articulado y serio, dicen los estrategas², luego de los sucesos impulsados por Pelentaro a fines del siglo XVI y que pudo acarrear graves inconvenientes al reino.

¹ Miguel de Olivares, que se encontraba en Castro, ni siquiera menciona los hechos en su historial, y tanto Enrich cuanto Eyzaguirre, quienes tuvieron muchas fuentes documentales, además de la obra de Olivares, tampoco los citan. El único que lo hace es Ignacio Molina, pero minimizando los acontecimientos: “Los principios del siglo fueron señalados en Chile [...] con la rebelión de los habitantes del archipiélago de Chiloé [...]. Los isleños de Chiloe volvieron bien presto á la obediencia mediante la sabia conducta del Maestre de Campo, General del reyno, Don Pedro Molina, el cual habiendo mandado contra ellos un buen cuerpo de tropas, quiso mas bien ganarlos con buenos modos que con inútiles victorias”.

² En el Juicio de Residencia que se le hiciera a Andrés de Ustáriz (Presidente de Chile), tres años después, Juan del Pozo declara como veedor de la tropa de Chiloé: “La lealtísima provincia de Chiloé ha estado a pique de perderse (...)” por la irresponsabilidad de Garzón, señalado en ese juicio como “criado” de Ustáriz. El licenciado Juan del Corral, Oidor de la Real Audiencia de Santiago, en carta a S.M., 20 de diciembre de 1713, dice “(...) que desde el alzamiento general de 1655 no se habían visto acontecimientos tan lastimosos ni tan gran pérdida de vidas.” (Silva. Historia (...), p. 7)

Rodolfo Urbina sistematizó este tema en un contundente artículo que da nuevas luces al tema, ya tratado en *Instituciones Políticas y Administrativas (...)* de Carlos Olgúin Bahamonde (1971) y en el manuscrito de Abraham de Silva y Molina, de 1899³.

Yo trabajo con la historia. Esta documentación nos ha alentado a levantar este episodio en relación a las comunidades que valoran esta información como patrimonio, memoria e historia local.

Ha sido precisamente el Liceo de Curaco de Vélez, con el apoyo de su Corporación de Educación, quienes han propuesto una novedosa forma de divulgación: el género cantata. En eso estamos ahora, construyéndola.

En esta oportunidad voy a relatarles a ustedes los hechos históricos que tuvieron lugar el verano de 1712 y que desencadenó en una batalla campal y en un posterior genocidio de prisioneros y fugitivos cuando la rebelión ya había sido dominada.

³ Urbina Burgos, Rodolfo. “La rebelión indígena de 1712: los tributarios de Chiloé contra la encomienda”. En TIEMPO Y ESPACIO, Departamento de Historia y Geografía, U. del Bío Bío, Chillán, 1990: 73-86. Olgúin Bahamonde, Carlos. *Instituciones políticas y administrativas de Chiloé en el Siglo XVIII*. Editorial Jurídica de Chile Santiago, 1971: 143.

De Silva y Molina, Abraham. *Historia de la Provincia de Chiloé bajo la dominación española*. Edición manuscrita, 4 tomos, Santiago, 1899: 332 pp. foliadas (Ubicación Archivo de Chiloé: L2)

ANTECEDENTES A LOS ENFRENTAMIENTOS

La ocupación de Chiloé por las fuerzas españolas no fue un acto pacífico, pero tampoco de enfrentamiento guerrero sostenido, porque aquí no existía un estado centralizado que pudiera organizar una resistencia formal y sistemática⁴.

Entre los encuentros más graves de los inicios de la conquista fue la incursión de Julián Carrillo hacia el Seno de Reloncaví en 1578, situación cuando los españoles dieron muerte a 500 veliche, en la que debió ser la primera batalla naval de América⁵.

En las islas Chauques el capitán Oyarzún⁶ encuentra la muerte en un enfrentamiento con los indígenas isleños. Y en 1583 “los naturales de los términos de Ancud se alzaron y rebelaron” y Francisco Hernández Ortiz, el futuro fundador de Calbuco, quien al momento se hallaba en Valdivia, tuvo que alcanzar la provincia de Puraylla para sofocar la rebelión.

En 1600 y 1643 los corsarios holandeses hacen alianza con los veliche y ocupan la villa de Castro con importantes refriegas e inestabilidad para los europeos y para los nativos que deben contrastar por años las represiones y las venganzas de los ocupantes.

En mayo de 1600 el corsario holandés Simón de Cordes toma posesión de Castro, la ciudad de los españoles, mediante un buen ardid que resultó a las mil maravillas porque convenció a los españoles al extremo que al día siguiente -17 de abril de 1600- los hizo a todos encerrar en la iglesia del lugar, quedando el poblado a merced de Cordes, sus hombres y los veliche que los apoyaban.

Un contraataque el 20 de mayo de 1600, a la amanecida, obligó a los corsarios a dejar el puerto de Castro y abandonar Chiloé en su buque, la “Fidelidad”⁷.

⁴ El 20 de noviembre de 1562, el navío de Francisco de Villagra llega al garete a la isla de Quinchao, y queda en seco debido a que no tomaron precauciones con las mareas. “Y al reír el alba los atacaron los isleños”, divididos en escuadrones y armados de palos y de lanzas. (Córdova y Figueroa, *Historia* (...), p. 115).

Cortés Hojea, el primer español que hizo un reconocimiento conciente de estas islas dice que iban “costeando las playas á tiro de arcabuz de tierra é los indios de la tierra venían tras nosotros con sus lanzas é macanas, haciéndonos muchos fieros y ademanes apaleando el agua y llamándonos aucaes, qué nos fuésemos á la mar si no queríamos á morir á sus manos...” (Goicueta. *Viaje* (...), p. 514)

⁵ Contreras, *La población* (...), p. 15, ubica este hecho en el *río de Ancud*.

“(…) salió el capitán Julian Carrillo, correjidor de Osorno, (con toda su jente en cincuenta piraguas) en busca de unas cuadrillas de indios que habían muerto a dos españoles, que les habían hecho hartos agravios (...) y convocaron mucha jente de los cabies y pueblos: Ralon, Purailla y otras provincias comarcanas (...) tomando el rumbo hacia la cordillera, donde estaban los rebelados (...) Y fue tanta su diligencia, que en poco tiempo se vinieron a poner a la vista ambas armadas estando mas de diez leguas de la costa metidos el rio arriba. Con esta coyuntura se pusieron los nuestros en oracion, la mal acabada, se apercibieron para la batalla, que era ya inexcusable por la angostura del rio, que seria de un tiro de escopeta ayudando a los unos y los otros la tranquilidad del tiempo, que era mui claro y sereno y la subida de la marea que impedía al agua su corriente. Pero antes de acometer mandó el general de la armada (...) distribuir las piraguas en tres escuadrones tomando el medio del rio, y ordenando que los otros dos estuviesen cerca de las orillas; (...) a poco rato se fueron todos retirando hacia la tierra, aunque antes de llegar a ella fueron alcanzados y se trabó batalla de las mas sangrientas que se saben en este reino; donde por espacio de cuatro horas anduvieron revueltas las piraguas saltando los que iban dentro de unas en otras, y lloviendo continuamente piedras, dardos, balas, y saetas con matanza de muchos indios; los cuales eran tan astutos que tenian instrumentos para asir las piraguas de los nuestros no dejándolas gobernar ni menearse. Mas con todo eso fueron finalmente vencidos con pérdida de 27 piraguas y 500 hombres que murieron ultra de 170 que fueron cautivos. Sucedió esta victoria en el mes de octubre de 1578 por la cual dieron luego los vencedores las debidas gracias a nuestro Señor, y se fueron a la ciudad de Osorno (...)” (Mariño de Lovera. *Crónica del reino de Chile*, escrita por el capitán Don Pedro Mariño de Lovera, Colección de Historiadores de Chile, Tomo VI, p. 377).

⁶ El capitán de Guipuzcoa, Juan de Oyarzún-Lartaun, llegó a Chile con don García de Mendoza. Había logrado una encomienda en Osorno y la otra en Chiloé. Murió en combate en las Islas Chauques dejando a doña Inés de Bazán con dos hijas y un hijo, quienes pasaron a residir en Castro con los ataques a Osorno (19 enero 1600).

⁷ La mitad de los 600 veliche que atacaron fueron degollados y 26 holandeses muertos; 10 soldados españoles perdieron la vida y una docena salió herida.

El coronel del Campo a los días siguientes reunió a los caciques de todas las islas y tierras, excepto de Lacuy. Esto ocurrió en las proximidades de Chacao. En el transbordo del canal hizo aprisionar a 18 indios principales, los metió en una choza y les prendió fuego; “(...) a los que se agregaron siete u ocho que los matamos la mañana que dimos en el fuerte”, “dándoles a entender que los quemaba porque habían metido al inglés”. Desde la orilla del canal de Chacao escribió del Campo una carta al capitán Pérez de Vargas, quien quedaba a cargo del mando en Chiloé, y le mandó ahorcar a otros 30 caciques “y algunos indios muy culpados” y despoblar la provincia de Lacuy⁸. Y agrega: “Puso tanto temor este castigo que todo Chiloé está llano como jamás se hubiera alzado”⁹.

El 20 de mayo de 1643, otra expedición corsaria se aproxima a Carelmapu, apoderándose del fuerte, y con el apoyo de los veliche y cuatro naves, se tomaron la guarnición de Castro el 6 de junio, permaneciendo dos días sin encontrar resistencia, porque los 280 españoles se retiraron a los montes. Vuelven a Carelmapu para organizar el ataque a Valdivia. Henry Brouwer fallece y es reemplazado por el soldado y poeta Elías Herckmans, quien llevará a cabo esta acción el 24 de agosto de 1643, transportando a sus soldados y 470 veliche a bordo. Esta expedición permaneció en Valdivia hasta el 28 de octubre de 1643, retornando a Brasil porque no pueden sostener su campaña por falta de víveres y recursos.

En 1655 fue la falta de municiones en los fuertes lo que propició un intento de rebelión que costó la vida a 60 caciques cuando era gobernador de la provincia Cosme Cisternas.

Luego, en otros amagos, como el de 1656, pagaron con la vida 14 caciques, bajo el gobierno del general Juan de Alderete¹⁰.

La vida cotidiana entre mapuches y conquistadores era una convivencia armada y muy recelosa, pronta a originar enfrentamientos cada vez que se daba la ocasión para los mismos.

El último alzamiento del siglo XVII fue sofocado antes que se extendiera. Se inició entre los hacheros en la cordillera de Chiloé continental en 1663. Rosales lo explica:

⁸ Cañas Pinochet escribe: “Desde esa fecha las persecuciones á los indios chilotos no cesaron, y cansados éstos de soportar vejámenes, aprovecharon la venida del Gobernador de Chile, don Francisco de Quiñones (1599-1600), en auxilio de Arauco, para enviar una embajada ante él que le expresara sus quejas. La tradición ha conservado los nombres de los indios que fueron á pedir justicia ante el gobernador y son: Diego Caidane, Francisco y Mariano Levihuan, Pascual Yefcuñ de Caguah, Francisco Ahuil de Chauques, Valeriano Cheuquel, de Choen, Francisco Culna y Mariano Calvuant de Quinchao”.

⁹ Barros Arana, *Historia*, T. 3, p. 320.

¹⁰ Del general Juan de Alderete al Gobernador de Valdivia, Juan Gutiérrez Castro. 30 Agosto 16 g. AGI. Chile, 144.

“Los indios eran cuatrocientos, y aburridos y desesperados del apremio... se concertaron de alzarce y mataron los cuatro españoles sobre estantes (que los apretaban), y embarcándose en sus piraguas vinieron conbocando todos los indios para que de una vez matassen a todos los españoles (...)” (1877: 154)

Sin embargo, todos estos enfrentamientos entre conquistadores y nativos no tuvieron el carácter de una guerra sostenida como la que en su fase final trajo la derrota de Curalaba y la pérdida de las siete ciudades del sur.

Como se ve, no faltaron los hechos de armas que enseñaron a los españoles a vivir extremando sus cuidados en la defensa interna. En todos los casos las represalias fueron cruentas, lo que explica el oculto encono de los tributarios hacia sus encomenderos y viceversa.

En Arauco se genera una frontera. En Chiloé los soldados, religiosos, comerciantes y encomenderos españoles conviven en el mismo espacio territorial con la población veliche que aportará con el trabajo y con la mujer, bases de la producción y reproducción de la nueva sociedad mestiza.

ENCOMIENDAS

La rebelión gestada en 1712 y gran parte de los enfrentamientos anotados, aparecen justificados por los excesos de la encomienda, de los encomenderos con sus siervos. Es la percepción de los indígenas y también de las autoridades españolas de la época cuando analizan los incidentes después de esta rebelión.

“En el mundo distante y casi inaccesible de Chiloé, las tasas y ordenanzas eran un simple formalismo que los encomenderos juraban respetar al momento de obtener la encomienda, pero una vez en posesión de ella, se regían por la costumbre (...) Los encomenderos del siglo XVII y principios del XVIII, acusados de tener a sus indios en la más inhumana servidumbre, alegaban que el servicio personal durante todo el año y sin paga era preciso para sustentar la ‘república’ y que en Chiloé ésta era una ‘práctica antigua de mucha fuerza’ (y que) intentar modificarla significaba, según la nobleza insular, poner en peligro la estabilidad de la república.” (Urbina 1998: 160)

Un cronista afirma que “en Chiloé (se aplicó) con tal rigor que encomienda y esclavitud llegaron casi a identificarse”.

El *sistema de encomienda o tributo* fue el instrumento legal con que contaba el conquistador español para la explotación de la mano de obra indígena. Se les entregaba una *Merced de Tierras* y un grupo de indígenas del mismo territorio para que trabajen sus predios.

Martín Ruiz antes de abandonar el archipiélago reparte 64 parcialidades entre los principales caciques e islas con los caciques y pueblos que en ellos había¹¹; labor que continuará el Capitán y primer Corregidor de Castro Don Alonso Benítez. Las cifras iniciales señalan unos 10.000 indígenas encomendados, número que disminuye a 8.000 en 1593 y a solo 3.000 en 1600¹².

Alonso Benítez explica: “al efectuar el reparto de indígenas en calidad de encomendados (...) fueron empleados en la forma que más convenía a los intereses de los encomenderos”.

En un principio esta mano de obra sería utilizada como servicio doméstico y para fines de subsistencia en el cultivo de la tierra, la ganadería, la pesca, la marisca y en algunas explotaciones auríferas de bajo monto. Hasta mediados del s. XVII, la posesión de Chiloé se justifica sólo desde una perspectiva geopolítica y estratégica. Durante ese período, el español se despojó de una parte significativa de la fuerza laboral indígena que constituyó su encomienda inicial, o bien que obtuvo a través de la *guerra de malocas*. Estos indígenas eran transplantados, solos o con su familia, hacia el norte, llegando a complementar la mano de obra negra, traída desde Guinea hacia Chile y Perú.

En una *Carta Annuá*¹³ de comienzos del siglo XVII, se lee:

“Esta toda poblada de gente la qual de pocos años a esta parte ha ydo en grande diminucion porq por la minuta (censo) que se hizo agora diez o doce años consta que auia mas de quinze mil varones de lança sin las mugeres, e hijos chiquitos, y agora no ay mas de tres mil almas grandes u chicos en toda la Ysla a causa de que las han ydo sacando cada año los nauios que alla uan. y solo agora dos años con estar alli los de la Compa. quelo estoruauamos quanto podiamos sacaron al pie de quatrocientos y los traen a bender aca auajo”¹⁴.

¹¹ Inicialmente se concedían las encomiendas sin conocer el número de indígenas que comprendía la merced de tierra correspondiente. (Olguín. *Instituciones* (...): 109-110)

¹² *Carta Annuá* No 3. El volumen de cada encomienda variaba, según los antecedentes, entre 5 y 300 indígenas, llegando a estar encomendada el 50% de la población a fines del s. XVIII, con 48 encomiendas.

¹³ Informes enviados periódicamente por los misioneros a sus jefaturas que describían sus asentamientos.

¹⁴ El tráfico esclavista hacia el Perú (acá abajo) fue significativo hasta comienzos del siglo XVII. De allí la intervención del Padre Luis de Valdivia ante el rey (Tercera Carta Annuá).

El indígena es tratado cada vez más como un bien personal, y debe trabajar para el encomendero prácticamente todo el año, a pesar de que la norma no los obligaba a más de tres meses. El régimen de la encomienda en Chiloé llegó a tener características similares a la primitiva encomienda de esclavitud en el Caribe, entre otras cosas porque el mismo encomendero era el juez y legislador que hacía caso omiso de las disposiciones o tasas que regulaban el sistema.

A través de este sistema, instrumentalizado desde una visión feudal y esclavista, y situado territorialmente, comenzó a vivirse un mestizaje biológico, laboral y social de encuentros y desencuentros entre los nativos y los españoles que llegaban sin mujeres¹⁵.

Nos parece que la resistencia del indígena a diversas formas de explotación e imposiciones significó, en lo fundamental, conquistar un espacio en el futuro, salvaguardando algunas claves fundamentales de su cultura, enquistadas hoy en las instituciones domésticas, sociales y productivas del archipiélago.

¹⁵ “En el momento de hacer el balance de la institución [... hay que destacar] que la encomienda permitió la introducción en el medio indígena de nuevos métodos y formas de trabajo, como la explotación maderera y sus industrias derivadas, incluida la construcción de barcos, las de la lana y carnes, los cultivos de lino y trigo, o el desarrollo de la ganadería; los naturales experimentaron un notable proceso de civilización, dentro del cual uno de sus vehículos, junto con la misión, fue la disciplina impuesta por el régimen de la encomienda.” Trivero, Alberto. “1712: la gran rebelión de los mapuches de Chiloé.” En: *Nukemapuforlaget*, eBook, 2004.

Se dice que la rebelión de 1712 se debe a las imprudencias de Alejandro Garzón, capitán del fuerte de Calbuco, quien habría dejado la puerta abierta a los rebeldes. Y se dice también que el maltrato y la tortura aplicada a Martín Antucán de Queilen, por parte de su encomendero, habría prendido la mecha para este alzamiento. Razones objetivas y subjetivas que, por cierto, fueron importantes para la materialización de un alzamiento anunciado, hacía ya mucho tiempo.

Durante el gobierno de Lorenzo Cárcamo Olavarría, hubo un serio intento de alzamiento. Este gobernador había permitido que el sistema de encomiendas llegara a extremos. Los veliche esperaban, tal vez, el cambio del gobernador Cárcamo o la llegada de su sucesor, José Marín Velasco. O bien confiaban que el obispo de Concepción, Diego Montero del Águila, podía influir en el comportamiento de los encomenderos¹⁶.

El capitán José Marín Velasco llegó como gobernador de Chiloé el verano de 1711. Contrario a toda expectativa empezó activando la práctica del ‘*depósito para reformar la mala conducta*’, una forma fácil de hacerse de criados. Ésto precipitó fuertes tensiones en la población.

En el juicio en su contra hecho en Santiago el 25 de febrero de 1713 ante el oidor Torquemada, se le acusa que:

“(…) dio causa y motivo a los indios de la provincia de Chiloé para que se sublevaran y matasen á trece españoles, oprimidos (los indios) de las violencias con que procedió contra dichos indios, sin dar remedio á sus quejas ante sí cargando en el servicio personal, corte de maderas, privación de sus hijos é hijas, azotes y otros tormentos; exponiendo todo el reino á perderlo y que la sublevación de los indios pudo haber cundido á los demás de estas partes, siendo su primera misión mirar por la paz y quietud de ellos, sosiego de la provincia que estaba a su cuidado (…)”

Si hubiese actuado “como su majestad lo tiene ordenado no habría llegado al caso de la sublevación ni de la muerte de tanta gente (…)” (Silva 1899: 14)

Al año siguiente aparece un nuevo personaje a escena: Alejandro Garzón. Era pariente y agente comercial del nuevo gobernador de Chile, don Juan Andrés Ustáriz que lo destinó a Chiloé para proseguir con los negocios, encubierto como autoridad.

Venía como ‘*capitán del fuerte del Calbuco con funciones de gobernador en los lugares donde no estuviese el titular*’. La ambigüedad de su designación determinó que el Cabildo de Castro rechazara sus cartas credenciales cuando las presentó el 4 de enero de 1712.

“Llegó Garzón hasta negar la obediencia á Velasco y decir a los soldados de aquel fuerte que él era tan general de la provincia como Velasco. Como el gobernador Marín de Velasco tuviese noticia del cisma político que don Alejandro querría introducir, pasó de la ciudad de Castro al fuerte de Calbuco con prevención de gente á reducir amigablemente a don Alejandro.” (1899: 17)

¹⁶ En el informe que este purpurado hace de su visita “destacaba el pacifismo de los indios chilotes y alababa sus buenas disposiciones para las cosas de la fe Católica, poniéndolos como ejemplo de buenos cristianos y fidelísimos vasallos” (Urbina 1990: 75). Empero, a pesar de sus dos meses de estadía, no menciona la tensa relación existente con los encomenderos producto de los malos tratos y la complicidad e inercia de las autoridades locales. A los días de abandonar las islas se gesta el levantamiento.

Garzón, que fácilmente entraba en iras, trató de enviar emisarios a la Capitanía del Reino, pero se los interfirieron. Distintas dificultades y embarazos provocados por su conducta llevaron a decretar su prisión, pero antes de que ésto ocurriera abandonó el fuerte de Calbuco con los 42 soldados que tenía a sus órdenes, las armas, municiones y banderas, rumbo a Concepción, por la ruta de Nahuelhuapi.¹⁷

La puerta al levantamiento había quedado abierta.

En la provincia quedaba una botija de pólvora, seis rollos de cuerda y una guarnición debilitada.

JUNTA DE QUILQUICO

El 26 de enero de 1712 se concentran loncos de muchos cavíes en Quilquico. Un juego de palín es la convocatoria que los encubre. Allí deciden promover un levantamiento general de todo el territorio insular contra los encomenderos y para detener las humillaciones que venían contrastando.

Los caciques reunidos en Quilquico no pretendían expulsar a los españoles, sino dar un escarmiento y demostración de fuerza a las autoridades que encubrían estos abusos, rebelándose no “contra el rey, sino contra la tiranía de los que quitaban sus hijos y parientes para servirse injustamente de ellos.” (Urbina 1990: nota 21)

Acordaron levantarse el miércoles 10 de febrero.

LOS ANDRADE DE QUEILEN

Adelantábamos que una gota colmó el vaso. Tiene que ver con el encomendero Joseph Andrade y su hijo, quienes venían cometiendo distintas fechorías de castigo físico, contra sus trabajadores.

Entre los varios testimonios recogidos de los indios en 1725 por el gobernador de Chiloé, Juan Dávila, sobre el alzamiento de 1712, se documenta que Andrade padre tomó a su tributario Martín Antucán “a quien ató las manos a un manzano poniéndole los pies sobre una piedra muy alta que está al pie de dicho manzano y, bajándole los calzones, le azotó las partes con ortigas, cruelmente, y después las fue envolviendo con estopas y les prendió fuego.”¹⁸ Este hecho, según uno de los declarantes habría sido “uno de los principales motivos de dicho alzamiento.”¹⁹

Diego de Ancagua declaraba que hicieron para Andrade en Paildad “una casa de 40 pies, sin darles más paga y comida que malas palabras y palos, y esto sin que se reservasen caciques, gobernadores libres, ni mujeres, ni fiscales”²⁰. Agregaba que mientras los indios estaban en faena, generalmente sólo les daba como ración de alimento “una pequeña taza de mote de habas o de trigo, cada 20 ó 24 horas a cada trabajador”. De los mismos testimonios se conoce que Andrade no aceptaba que sus encomendados pudiesen caer enfermos, y cuando faltaban al trabajo “los enviaba a traer de sus casas, los ponía en cueros y los hacía envolver de pies a cabeza en ortigas (...) y si estaban malos de los ojos, se los embutía en polvos de tabaco”.

Su hijo Bernardo de Andrade en una oportunidad castigó al tributario Martín Pequén “golpeándolo con un sueco en un hojo hasta reventárselo”²¹.

¹⁷ “Esto pasó por el mes de diciembre de 1711 al 5 de enero de 1712. Viéndose Garzón perdido, abandonó la plaza de Calbuco con los 42 soldados que había en ella, armas y municiones. Se vino a Santiago dejando los soldados en Purén y Arauco. El abandono de la plaza de Calbuco alentó a los indios a sublevarse”. (1899: 17)

¹⁸ Sobre las costumbres de los Andrade de Chiloé. 1725. CG. vol. 698, f. 173. Ref. por Urbina 1990: 78.

¹⁹ Sobre las costumbres de los Andrade de Chiloé. 1725. CG. vol. 698, f. 173. 173v. Ref. por Urbina 1990: 79.

²⁰ Los amomarcamañes o fiscales -diáconos de iglesia- estaban exentos del pago de tributos o encomienda, prebenda lograda por los jesuitas.

²¹ Sobre las costumbres de los Andrade de Chiloé. 1725. CG. vol. 698, f. 173. Ref. por Urbina 1990: 78.

A Juan Nancupillán, por haberse casado contra el gusto de su encomendero “lo puso en cuero, le ató las manos y lo levantó en el aire pendiente de una viga y le dio más de 60 azotes”.

José de Andrade, en este mismo juicio, fue acusado de haber raptado 17 hijos a sus padres para enviarlos a Chile. “Lo que hacía -dice un declarante- era enviar a su mayordomo... Martín Gómet... el cual cogía un muchacho o muchacha y se lo echaba al anca de su caballo y se lo traía a don Joseph para el mencionado efecto”.

LA REBELIÓN

Al centro de la Isla Grande se concentraba la población de encomenderos y tributarios que en total no pasaban de 15 mil personas, nueve mil de los cuales eran mapuche y de ellos 7500 integraban las 48 encomiendas existentes en Chiloé; de ellos sólo mil indígenas y 2 mil españoles estaban en condiciones de combatir²².

Pero la defensa se concentraba en Calbuco y Chacao, lo cual favorecía a los *veliche* presentes en mayor número entre Castro y Quinchao. Los españoles siempre pensaron defenderse de un enemigo externo.

²² La ubicación geográfica de Chiloé, como la primera tierra poblada de españoles doblando el Estrecho y enclave rodeado de peligros, obligaba a mantener una importante fuerza militar con el doble objetivo de atender la defensa externa contra las incursiones europeas, y la interna, para sofocar el siempre latente peligro indio, no sólo del encomendado, sino del enemigo junco. A ello obedecían los fuertes de Calbuco, con una guarnición de infantería en la frontera de la tierra firme y Chacao -primero estuvo en Carelmapu- con guarnición de caballería para “opósito” de los enemigos de Europa.

Toda la guarnición, que comprendía los dos fuertes, contaba con 157 plazas en 1712 y era una de las fuerzas importantes que había en el reino en cuanto al número de efectivos, aunque su armamento nunca estuvo en buen pie. Un tercer fuerte estaba ubicado en la ciudad de Castro, capital de la provincia, con una guarnición miliciana permanente destinada exclusivamente a contener los posibles levantamientos o desórdenes de los tributarios. Pero además había unos 1.000 milicianos con sus armas -sables, lanzas y picas- dispersos por los diferentes pueblos y parajes de la provincia, en unión residencial con los indios, prestos a actuar con el mismo fin y, entre ellos, una compañía de caballería de “nobles” o “feudatarios”, vecinos de la ciudad de Castro. (Urbina 1990: 73)

RODOLFO URBINA REFLEXIONA EN ESTE PUNTO:

“En el contexto del archipiélago, la reducción de la fuerza militar a sólo el centenar de soldados de la tropa de caballería de Chacao, dejaba a la provincia en delicada situación defensiva, porque estando los españoles dispersos en unión residencial con los aborígenes en los diferentes pueblos, podía ser fácil presa del potencial enemigo si las acciones se realizaban con sigilo y de noche. Es verdad que la provincia contaba con un considerable número de milicianos, y que el gobernador había nombrado a José de Alvarado como capitán de Calbuco quien inmediatamente acuarteló la milicia de aquel partido para hacer frente a cualquier eventualidad, a falta de tropa, pero excepto éstos y la milicia que montaba guardia permanente en la ciudad de Castro, el grueso vivía entre los indios y en minoría, con sus solas picas, espadas y lanzas, que era todo su armamento.” (1990: 80)

Aumentaban las tensiones la incierta situación de su gobernador y la respuesta del gobierno de Santiago, todas situaciones que aprovecharán los *veliche* que ya habían tomado la decisión de arremeter contra sus encomenderos y con ello, aunque no lo quisieran, contra toda la población española y mestiza que cerraba fila contra los insurgentes.

La flecha de guerra estaba corriendo desde Payos hasta Calbuco.

Los calbucanos eran apodados *Reyunos* por una serie de prebendas que habían heredado de sus antepasados que en 1603 salvaron a la población de Osorno, resguardándola en Castro y en su isla.

A pesar de ser reconocidos aliados de los españoles creyeron tenerlos a su lado, de lo contrario no los habrían convocado con tanta seguridad a este alzamiento. Eran defensores de frontera, guerreros; ni encomendados ni tributarios. Abraham Silva en su manuscrito señala que, además, los calbucanos debían correr esta flecha guerrera hacia los indios cordilleranos que aportarían con 350 combatientes, lo que nos sugiere que había una estrategia diseñada para el levantamiento.

La táctica inicial era dividir a las tropas españolas. Para ello las fuerzas calbucanas eran imprescindibles porque evitarían que los soldados apostados en Chacao avancen hacia Castro al auxilio de los encomenderos.

La noche del 9 de febrero de 1712, *Miércoles de Ceniza*, los *veliche* iniciaron las acciones guerreras: ocuparon, sitiando, los accesos a Castro y a la isla Quinchao. Asaltaron varias casas de encomenderos -*vecinos principales* y sus familias- matando a sus ocupantes y tomando como rehenes a sus mujeres. “No se cuentan entre ellos españoles ‘medios’, ni mestizos, ni frailes, ni curas”.

Los *veliche* instalaron campamentos en Quetalco, interviniendo la única ruta –el rodeo- por donde podía pasar la tropa de Chacao. El otro punto estaba al norte de Castro y finalmente en las lomas de Huenao hacia donde iban a confluir los isleños de este archipiélago. En cada puesto se concentraron unas 200 personas y se distribuyeron cuarteles de vigilancia, especialmente en la costa oriental, carretera de desplazamiento obligado.

El manuscrito de Abraham Silva dice que el 11 de febrero de 1711 llegaron dos correos hasta Chacao, donde residía el Gobierno de Chiloé, avisando que Castro estaba amenazada por los indios. El Gobernador ordenó al corregidor de Castro, Fernando de Cárcamo, que estaba en ese momento en Chacao que regrese a hacerse cargo de la defensa mientras se habilitan las tropas.

En la tarde del mismo día llegaron a Chacao los caciques de la reducción de Calbuco don Pablo de Arel y don Luis de Nahuelhury y el capitán de Amigos Pablo Gutiérrez con seis indios presos acusados de haber ofrecido a los calbucanos la flecha de la guerra. En lugar de aceptar la flecha los calbucanos apresaron a los seis indios y los condujeron a Chacao donde posteriormente serán ejecutados, cinco de ellos, por los propios reyunos. (Silva 1899: 7)

Con estos sucesos se informa el gobernador quien “manda a tocar generala” anunciando el estado de guerra y recoge a toda su gente dentro del Castillo de Chacao. Al día siguiente envía una piragua con soldados y municiones hacia Castro, pero no logran pasar el cerco de Quetalco.

El sábado 13 principiaron a llegar los fugitivos de Castro - dice Abraham Silva (1899: 11) - contando horrorizados como habían visto quemar todas las casas de las islas y asesinar a más de treinta españoles.

Uno de los refugiados cuenta que “Don Lázaro de Alvarado y dos hermanos más habían caído en poder de los indios y conducidos al cuartel de los insurgentes; uno de éstos, de un hachazo, cortó la cabeza de don Lázaro”.

Con las noticias de estas crueldades se supo que los indios se encontraban acuartelados en diferentes partes y que tenían cogidos todos los caminos y vías terrestres.

En las cercanías del conflicto las ejecuciones sembraron terror. Algunos salieron a enfrentar con armas el problema; otros se refugiaron en la espesura del monte.

Con prontitud se equiparon dos piraguas grandes con cuarenta soldados bien apertrechados de la guardia del gobernador y 8 indios “conas”.

Salió también la tropa reglada de caballería de Chacao al mando del capitán Alonso López de Gamboa y la tropa miliciania al mando del corregidor de Castro, Fernando de Cárcamo y Céspedes. Engrosaron filas con vecinos de esa ciudad.²²

En su artículo, Rodolfo Urbina expone los hechos así:

“Alonso López se fue a Quinchao a combatir el “campamento” de Huenao, donde enfrentó a 200 indios de aquel puesto, tomando 100 prisioneros a quienes ejecutó, mientras los 30 hombres al mando de Juan de Aguilar y Diego Telles de Barrientos, seguían peleando en las islas dando muerte a 60 rebeldes “a la vuelta de Quinchao”²³.

²² Entre los voluntarios iban don Miguel de Barrientos, don José de Vargas, don Juan de Andrade Colmeneros, don José Pérez de Alvarado, don José Vidal, don Francisco Gómez Moreno de Aguilar, don Ignacio Loaysa “y otros nobilísimos caballeros”. (FV. t. 141, p. 4). (Urbina 1999: 82)

²³ Méritos de don Diego Telles de Barrientos. Castro, 9 agosto 1724. ACG. Vol. 36. (Urbina 1990: 82)

LO QUE PASÓ EN HUENAO

Alonso López de Gamboa había quedado con ocho hombres al cuidado de 100 prisioneros que posteriormente debían conducir a Castro.

“Cuando vio venir de la isla de don José de Vilches Indo dos piraguas grandes tripuladas por más de sesenta indios armados con lanzas y macanas con todas las señales de ser alzados (...) Luego comprendió el capitán español que los indios iban a intentar un ataque para liberar a los prisioneros. Antes de dar tiempo que sucediera tal cosa Alonso López dio orden de quitar la vida a los cien prisioneros teniendo por menos malo que murieran éstos y no él y sus compañeros”.²⁴

“A la vuelta de la isla de Quinchao se hallaba el capitán don Diego Téllez con cierto número de gente española que, al ver las dos piraguas de indios armados, para evitar que se dejen caer sobre el campamento de Alonso López (...) No acababan aun de saltar de sus embarcaciones cuando los españoles se les vinieron encima y les daban caza sin dejar ninguno con vida”.

Cobré los 60 muertos dice el propio Telles²⁵.

Ambos capitanes, Aguilar y Telles, hicieron guerra por todas partes durante 8 días hasta sofocar la rebelión, mientras el sargento mayor José Pérez de Alvarado y el corregidor de Castro Fernando Cárcamo destruían las últimas resistencias en Opi, Rauco y Dalcahue y los perseguían hasta las islas más remotas.

Desde el mismo día 10 en que se organizaron los españoles de la tropa miliciana; la matanza de los indios no cesó hasta que los jesuitas intervinieron para poner fin a la guerra. Consiguieron mediante exhortaciones que los indios depusieran las armas aprovechando que los naturales eran “pacatos e inclinados a lo bueno”, “aún en medio de los crueles castigos que ejecutaron con algunos”²⁶.

²⁴ Le prestó su ayuda don José de Vargas y Vásquez de Coria, “protector de indios”, cargo que no le impidió participar de los hechos (Trivero, *1712* (...), p 14).

²⁵ “El capitán Alonso López despachó al susodicho a que les cogiese en el desembarcadero, llevando consigo 15 hombres y 8 indios soldados, el cual ejecutó con tan buena disposición que les dejó saltar a tierra y reconoció que venían armados y en punto de guerra para pelear, y apenas fue sentido el susodicho y su gente, cuando ellos hicieron frente y tomaron por espalda el mar y favorecer sus piraguas donde traían sus prevenciones y abastecimientos, y estos no quisieron darse de paz, sino morir peleando”. (Méritos de don Diego Telles de Barrientos. Castro, 9 agosto 1724. ACG. Vol. 36. Urbina 1990: 82)

²⁶ Ignacio Arcaya al rey. s/f. AGI. Chile, 153. (Urbina 1990: 83)

Las cifras, como en todas estas matanzas de la humanidad, no son precisas porque la muerte llega diferente a la víctima, a sus familiares y comunidad, y al victimario. La memorias son distintas: unos quieren olvidar, alejar los hechos; los otros, en cambio, no quieren olvidar, sino dejarlos retratados en la historia.

Pareciera que hay coincidencia entre las distintas versiones de que no hubo más que 37 españoles ejecutados por los rebeldes. Sin embargo, las cifras de indígenas muertos no es oficial, a excepción de los muertos en batalla que no pudo ser superior a 100 personas más el otro centenar ejecutado como prisioneros. De los ejecutados en sus campos y casas no hay cifra, pero se habla de otros 200. Las cifras globales van entre 400 y 800 *veliche* que cayeron como consecuencia de esta rebelión²⁷.

Amadée Frezier, navegante francés que se encontraba en la región relata así este episodio:

“(…) esos pobres esclavos, cansados por fin de la crueldad de los españoles i particularmente del gobernador, el cual exijía de cada uno cierta cantidad de tablas de alerce, que es la madera que comercian con el Perú i Chile i por otras tiranías, se sublevaron i mataron trece o catorce españoles i una mujer. Pero éstos se vengaron cruelmente: juntáronse i mataron a todos los que encontraron i aun fueron a buscarlos a las Islas para degollarlos. Se comenta que mataron más de doscientos para restablecer la autoridad de los blancos (...)”

²⁷ En el juicio hay versiones que señalan “400 indios muertos en campaña y ajusticiados” (Abraham Silva 1899: 2). El oidor Juan del Corral Calvo de la Torre habla de 800 muertos, entre indios y españoles. (Instrucciones que ha formado el Sr. Fiscal para la forma en que ha de proceder el juez o ministro que tomara la residencia de Ustáriz. Madrid, 27 octubre 1715. AGI. Chile, 77. Urbina 1990: 83)

Los hechos tuvieron importantes consecuencias políticas, especialmente luego del *Juicio de Residencia* hecho al presidente de Chile, Andrés de Ustáriz, en 1715. Allí salieron a la luz nuevos aspectos de la rebelión y la responsabilidad que le cupo al propio presidente, en los sucesos. Ustáriz fue removido de su cargo y el oidor de la Audiencia de Lima encargado de realizar el juicio, don José de Santiago Concha, tomó la gobernación interina de la Capitanía.

Don José de Santiago Concha, el 16 de octubre de 1717, promulgó un conjunto de normas específicas para la encomienda chilota, conocido como ‘Ordenanzas Concha’. En lo fundamental, éstas establecen:

“Tres meses de servicio obligatorio ‘en tiempo que no haga falta a sus labranzas, siembra y casa; se prohibía sacar a los menores de la patria potestad de sus padres (...); por ningún delito sería lícito, por vía de pena, depositar a los indios o indias, para que sirvieran en casa de algún español; ordenaba mantener a los indios en la posesión de sus tierras”.

Las “Ordenanzas de Concha” fueron un paso importante para mejorar las condiciones de vida y de trabajo del indio chilote, pero gran parte de esta legislación no fue respetada por los encomenderos... Recién en 1742 se dispone acatarlas fielmente a costa de perder sus cargos o beneficios en las encomiendas.

Finalmente, la encomienda será eliminada en Chiloé en 1782, cuando la “Recta Provincia” ya se había echado a volar.

BIBLIOGRAFÍA

- CORTÉS HOJEA FRANCISCO, 1879. “Viaje del capitán Juan Ladrillero al Descubrimiento del Estrecho de Magallanes (1557-1558)”. En *Anuario Hidrográfico*, vol. 5, pp. 482-520, Santiago.
- ENRICH FRANCISCO, 1891. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Ed. Francisco Rosales, Barcelona.
- FREZIER AMADÉE, 1902. *Relación del viaje al Mar del Sur a las costas de Chile y Perú durante los años 1712, 1713 y 1714*. Santiago.
- MARIÑO DE LOBERA PEDRO, 1960. *Crónica del Reino de Chile*. Biblioteca de Autores españoles. Tomo CXXXI, Madrid.
- MOLINA, IGNACIO, 1795. *Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile*, Imprenta de Sancha, Madrid.
- OLGUIN CARLOS, 1971. *Instituciones políticas y administrativas de Chiloé en el siglo xviii*. Ed. Jurídica de Chile, Santiago.
- OLIVARES MIGUEL DE, 1874. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Imprenta Andrés Bello, Santiago.
- ROSALES DIEGO DE, 1877. *Historia General de el Reyno de Chile*. Flandes indiano, Imprenta del Mercurio, Valparaíso.
- DE SILVA Y MOLINA, ABRAHAM. *Historia de la Provincia de Chiloé bajo la dominación española*. Edición manuscrita, 4 tomos, Santiago, 1899: 332 pp. foliadas (Ubicación Archivo de Chiloé: L2).
- URBINA BURGOS RODOLFO, 1990. “La rebelión de 1712: los tributarios de Chiloé contra la encomienda”, en *TIEMPO Y ESPACIO*, Departamento de Historia y Geografía, U. del Bío Bío, Chillán.
- _____, 1990. “La rebelión indígena de 1712”. En *Revista Cultura de y desde Chiloé*. N° 12, Castro.
- _____, 1998. *Gobierno y sociedad en Chiloé colonial*. Universidad de Playa Ancha, Valparaíso.

UN BOSQUEJO SOBRE LA ISLA DE CHILOÉ Y SUS RECURSOS, DE LO QUE INTERESA A LOS BALLENEROS QUE DESEEN VISITAR EL LUGAR:

Construyendo Chiloé a mediados del siglo XIX

DANIEL QUIROZ

Proyecto Fondecyt 19080115

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Escuela de Antropología,
Condell 343, Providencia, Santiago
danielquiroz54@gmail.com

RESUMEN

El archipiélago de Chiloé fue visitado por balleneros extranjeros desde 1826 en adelante, aunque ya en 1819 se indicaba que sería un “admirable rendez-vous de la pesca de ballenas que se lleva a cabo en estas costas, principalmente por ingleses y americanos” (Caldcleugh 1825, I: 339). En 1858 se publica en el periódico ballenero *Whalemens Shipping List and Merchant's Transcripts* de New Bedford un “bosquejo escrito apresuradamente sobre la isla de Chiloé y sus recursos, de lo que interesa a los balleneros que deseen visitar el lugar”, firmado por G.C. y escrito desde Ancud en marzo de ese año.

En el texto se describen las características geográficas e hidrográficas del archipiélago de Chiloé y sus principales recursos, las facilidades y dificultades comerciales existentes y las bondades del puerto de San Carlos de Ancud para los balleneros. El documento refleja una visión particular sobre Chiloé, construida desde la óptica del negocio ballenero. En un ejercicio de tipo micro-histórico, que privilegia el detalle sobre el conjunto, queremos analizar el texto situándolo en su contexto histórico, intentando mostrar cómo se construye un Chiloé que responda a las necesidades de una industria que se expande por el mundo.

Palabras claves: caza de ballenas, siglo XIX, Chiloé, San Carlos de Ancud

ANTECEDENTES

La caza de ballenas con propósitos comerciales se inicia en el mundo occidental a partir del siglo XI cuando grupos de pescadores vascos capturan con *txalupa* y *arpoi* los cetáceos en el Golfo de Vizcaya para obtener la grasa, el aceite, la carne y las barbas que vendían por toda Europa (Aspiazu 2001). Los balleneros vascos, en *naos* y *pinazas*, seguirán a sus presas por

todo el Atlántico Norte y luego holandeses, ingleses, alemanes, daneses, escoceses y norteamericanos seguirán los pasos de los vascos para, finalmente, recorrer juntos los diversos mares del planeta (Baker y Clapham 2002), convirtiendo así la caza de ballenas en una actividad completamente globalizada (Basberg 2006). Durante el siglo XIX dominará, sin contrapeso, la *ballenería pelágica yankee* o *ballenería clásica*, cuya principal innovación fue la transferencia del proceso de transformación de la grasa de ballena en aceite desde instalaciones costeras a la cubierta de un velero (Reeves y Smith 2006).

En 1789 Archelus Hammond, oficial del ballenero británico *Amelia*, de 270 ton, de la casa Enderby & Sons, había matado el primer cachalote frente a las costas pacíficas sudamericanas (Starbuck 1878: 96). La difusión de esta noticia abrirá los apetitos de las otras potencias balleneras y la presión por explotar los recursos del Pacífico y los mares del Sur se hará cada vez más fuerte. Cartes (2009) y principalmente Pereira Salas (1971) se refieren con bastante detalle a una serie de expediciones de caza de ballenas desarrolladas en las costas chilenas por ingleses, norteamericanos y franceses desde finales del siglo XVIII.

Clark (1887a: 25) indica que entre las principales estaciones de suministro que disponen los balleneros en las costas sudamericanas se encuentran “los puertos de San Carlos, Talcahuano, Valparaíso, Callao, Payta y Tumbes” (op.cit.: 25). Pero no es sólo el uso que harán los balleneros del puerto de San Carlos de Ancud lo que los relaciona con Chiloé, sino también la existencia cerca de la isla Guafo de un importante coto de caza ampliamente explotado por ellos: “una de las zonas de caza [de ballenas] más importantes y extensas en el Pacífico Sur se encuentra frente a las costas de Chile, y se extiende entre la latitud 35° a la 40° sur y desde la costa hasta 200 millas mar afuera” (Clark 1887b: 322) y dentro de estos límites “hay algunos puntos especialmente favorables, como lo son alrededor de la isla de Huafo [...], frente a isla Mocha, y frente al puerto de Talcahuano” (Clark 1887a: 10). El coto de caza de Guafo se ubica “al oeste y sur este de Guafo” donde, “desde comienzos de septiembre hasta diciembre, hay cachalotes en gran abundancia”, siendo la boca del golfo de las Guaitecas su “lugar favorito de alimentación”. La ballena franca o negra “frecuenta Guafo en gran número” y se cree que en algunas temporadas “aparecen en estos lugares hasta marzo” (Pendleton 1828, en Fanning 1833: 482).

Disponemos de diversas noticias y variada información sobre el arribo de balleneros extranjeros a Chiloé durante el siglo XIX, probablemente desde 1823 en adelante, pero ya en 1819 se señalaba, dada la cercanía con el cabo de Hornos, y “debido a la abundancia y excelencia de sus provisiones”, que Chiloé sería un buen lugar para constituirse en “un admirable rendez vous de la pesca de ballenas que se lleva a cabo en estas costas, principalmente por ingleses y americanos” (Caldcleugh 1825, I: 339). Esta sugerencia se hará realidad unos años más tarde. En 1838 un viajero alemán señala que “balleneros franceses y norteamericanos desde hace varios años son visitantes frecuentes de San Carlos, donde pueden proveerse, a precios muy baratos, de las provisiones necesarias para la larga estación de pesca” (von Tschudi 1854: 11).

Información parecida es la que entrega Gay en su *Historia Física y Política de Chile* cuando indica que muchos de estos pescadores “frecuentan los mares de Chile, y no es de extrañar encontrar hasta veinte o treinta embarcaciones reunidas en el verano, ya en el puerto de Valdivia, ya en el de San Carlos de Chiloé, adonde van a tomar víveres y reposar de sus pesadas fatigas” (Gay 1847: 172-173). En San Carlos, los capitanes de los balleneros intercambian los bienes que transportan por las provisiones necesarias, “en operaciones de contrabando llevadas sin mucha reserva” (von Tschudi 1854: 12).

De acuerdo a la información oficial disponible, entre 1826 y 1850 entraron al puerto de San Carlos de Ancud 257 buques balleneros, principalmente norteamericanos, franceses, ingleses y alemanes¹, es decir, un promedio de un poco más de 10 buques al año.

EL “BOSQUEJO SOBRE LA ISLA DE CHILOÉ Y SUS RECURSOS, DE LO QUE INTERESA A LOS BALLENEROS QUE DESEEN VISITAR EL LUGAR”

El 18 de mayo de 1858 se publica en el periódico ballenero *Whalemen's Shipping List and Merchant's Transcripts* de New Bedford, Estados Unidos, un “bosquejo escrito apresuradamente sobre la isla de Chiloé y sus recursos, de lo que interesa a los balleneros que deseen visitar el lugar”, firmado por G.C. y escrito desde Ancud en marzo de ese año². El documento aparece impreso, en una columna de 159 líneas, en la segunda página del periódico, junto a una serie de noticias sobre el negocio ballenero a lo largo del mundo. La razón para escribir este bosquejo habría sido una petición de los capitanes de los balleneros que han visitado el puerto de San Carlos o Ancud durante el verano de 1857/1858 de enviar al *Whalemen's Shipping List* una “ligera descripción de las facilidades con las que los balleneros pueden obtener suministros en el puerto mencionado más arriba y probablemente a la mitad del costo que incurrirían en cualquiera de los otros puertos del Pacífico Norte o Sur”.

¹ Razón de los buques de comercio que han entrado al puerto de Ancud desde el 1° de enero de 1828 hasta el 31 de marzo de 1850, con especificación del número de toneladas que contienen i de las naciones a que pertenecen. Memoria del Ministerio de Marina, 1858.

² *Whalemen's Shipping List & Merchant's Transcripts* (New Bedford), 18 de mayo de 1858.

Este periódico fue publicado por primera vez el 17 de marzo de 1853 y en su editorial se indicaba que

“es nuestra intención presentar a nuestros lectores un informe semanal cuidadosamente corregido de las últimas noticias de cada velero comprometido en el negocio ballenero desde los puertos de los Estados Unidos, junto con los actuales precios de nuestras mercaderías de primera necesidad y temas de interés de la inteligencia comercial. [...] hemos creído que un periódico de este tipo será de interés para los propietarios de buques y comerciantes y también para los parientes, esposas, hermanas, novias y amigos de esa vasta multitud de hombres cuyo negocio está en las poderosas profundidades y quiénes están por años separados de aquellos que los quieren”³.

La primera parte del documento se refiere a las características de las costas de Chiloé y sus facilidades y/o dificultades de navegación [50 líneas], luego viene un párrafo sobre las características del carbón de la isla [20 líneas], a que le siguen otros sobre los productos que pueden obtenerse en Chiloé y sus precios [22 líneas], la asistencia que puede conseguirse en Ancud [13 líneas], los bienes demandados por los chilotes que pueden traer los balleneros [16 líneas], las bondades del coto de caza de Guafo [11 líneas] y las dificultades que experimentarían los probables desertores de los buques en el archipiélago [11 líneas].

Según el autor del documento, en ese año Chiloé y sus islas adyacentes tienen una población de alrededor de 75,000 habitantes y San Carlos cerca de 6,000 personas. A continuación transcribimos parte de la información que aparece en este documento para que sirva como motivo de reflexión sobre un período muy interesante y desconocido en la historia de Chiloé.

CARACTERÍSTICAS DE LAS COSTAS DE CHILOÉ

“La costa occidental es rocosa, montañosa, deshabitada y de aspecto estéril, con acantilados en sus extremos sur y suroeste, extendiéndose a considerable distancia hacia el mar...

En el sector oriental o habitado de la isla hay muchos puertos o lugares cómodos para que veleros de cualquier tonelaje puedan anclar, con una entrada abierta y espaciosa desde el sur, libre de todo peligro...

En la mayor parte del interior de la isla, no hay habitantes a la vista debido a un denso bosque de árboles gigantescos de las diversos tipos.

Los capitanes de los veleros que entran al puerto de Ancud tienen solo que recordar que en la parte noroccidental de la isla hay dos promontorios bien marcados que se extienden hacia el norte, entre los que hay una espaciosa bahía de unas cinco millas de ancho en la que los veleros no pueden anclar con seguridad, estando expuestos a los vientos del norte y noroeste y tiene varias rocas y bancos de arena en la parte oriental de estos promontorios.”

³ *Whalemen's Shipping List & Merchant's Transcripts* (New Bedford), 17 de marzo de 1853

PRODUCTOS OFERTADOS POR LOS CHILOTES

“Las partes cultivadas de la isla muestran que el suelo es muy fértil, y aunque las personas son extremadamente ignorantes en las actividades agrícolas, el principal artículo, las papas, que los balleneros están tan ansiosos de obtener para la preservación de la salud de su tripulación pueden obtenerse en todas las estaciones del año y a un precio muy moderado. Y, de acuerdo a las declaraciones de varios capitanes de veleros balleneros, las papas de Chiloé pueden ser preservadas en el mar más tiempo que aquellas procuradas en cualquiera de los puertos del norte.

Los precios promedio van de 60 a 90 centavos por barril⁴ [...] Las primeras papas hacen su aparición en el mercado en el mes de enero.

El precio general de la carne es solo 5 centavos por libra; los corderos se venden entre 50 y 70 centavos cada uno; las ovejas de \$ 1 a \$ 1,5; las gallinas de 25 a 37½ centavos la pareja; los cerdos de \$4 a \$8 cada uno; los vegetales son muy baratos y la leña se encuentra en abundancia cerca de los fondeaderos y el agua de la mejor calidad se obtiene con la mayor facilidad.”

ASISTENCIA EN ANCUD

“Aunque no hay cónsul estacionado en el lugar, sin embargo toda la asistencia requerida puede ser obtenida de Mr. Burr⁵, un comerciante norteamericano, residente muchos años en la isla, y que ha estado por varios años actuando como agente para todos los veleros y vapores, ingleses y norteamericanos, que visitan el lugar y que ha adoptado la práctica de avanzar dinero cuando se lo requiere, contra la presentación de órdenes de pago emitidas por los propietarios de los buques. Un muy buen hotel tiene en el lugar un francés, Monsieur Frederic. Hay también un hospital para marineros atendido por un cirujano inglés.”

⁴ Los precios están expresados en dólares y centavos norteamericanos.

⁵ Se trata de Robert D. Burr, comerciante norteamericano, nacido en 1804 en Burlington, NJ, hijo de Henry Burr y Abigail Bishop. Se radica en 1828 en Ancud, Chiloé, instalando, cerca de Dalcahue, el primer aserradero mecanizado de Sudamérica. Se casa en 1830 con Cristina Navarro, hija de José Antonio Navarro Vera e Inés Sánchez Oyarzún, con la que tiene diez hijos. Burr también posee una tienda en Ancud para comerciar con balleneros y loberos, cambiando provisiones por aceite y pieles para reenviarlas a Londres para su venta. Por muchos años, prácticamente hasta su muerte, fue agente de la Pacific Mail Steamship Company. Fallece en Ancud el 5 de agosto de 1885, y en palabras de un asistente “nunca ha habido un funeral en Ancud como el suyo. Todos en la ciudad estaban de luto” (Todd 1902: 536).

PRODUCTOS DEMANDADOS POR LOS CHILOTES

“Los artículos que pueden llevar los balleneros que desean intercambiarlos por productos de la isla son botas, zapatos para hombres y mujeres, ropa barata de todas las tallas, jabón, sombreros, medias, camisas de franela; estos son los artículos más demandados. Los siguientes artículos son también vendibles: velas de esperma, cigarros, impresos baratos, percal blanqueado y sin blanquear y melaza. El tabaco es siempre un artículo demandado en Chiloé, cuyo consumo es considerable. El buen tabaco barato se vende bien, pero se debe recordar que su venta está prohibida por regulaciones aduaneras.”

EL COTO DE CAZA DE GUAFO

“Otro de los beneficios derivados de visitar la costa de Chiloé es que en su extremo suroccidental, cerca de la isla de Huafo, se encuentran cachalotes y de acuerdo a lo señalado por los capitanes que fueron a cazar ballenas cerca de la isla este año, vieron cachalotes con mucha frecuencia. El único problema es que hay una gran cantidad de buques cazando en ese lugar.”

PROBLEMAS DE LOS DESERTORES

“Respecto del problema de los desertores, puedo agregar que debido a la vigilancia de la policía serían rápidamente capturados y si escapan al interior de la isla, volverán caminando 50 o 60 millas, sobre cerros y quebradas, por los caminos más horribles que puedan imaginarse, atados como gansos salvajes y luego presentados a sus capitanes sucios, piojosos, semi-desnudos, semi-hambrientos, maltratados y golpeados, maldiciendo a los que les sugirieron desertar de sus barcos.”

Respecto de este punto quisiera agregar datos concretos que aparecen en la bitácora de la barca Nantucket, que estuvo en San Carlos en febrero de 1846. Cinco tripulantes del buque, mientras el capitán Gardner estaba en San Carlos, irrumpieron en el camarote del capitán, robaron \$ 800 y una ballenera que pertenece a la nave y escaparon “al interior del país”. El capitán Gardner y el capitán de puerto fueron en su búsqueda y después de unos días los llevaron de regreso a San Carlos, donde fueron juzgados de acuerdo a las leyes de Chile por robo y condenados a 10 años de trabajo en los caminos, encadenados. Fueron recuperados 400 dólares⁶.

CONCLUSIONES

Como podemos notar, el documento ofrece una serie de datos sobre Chiloé que nos permiten conocer un poco más la vida cotidiana de sus habitantes y las relaciones que establecieron con los balleneros extranjeros que visitaron sus costas. Probablemente las opiniones de G. C. pueden ser discutibles pero, sin duda, representan una mirada externa sobre Chiloé y sus habitantes que debemos considerar. Este no es el momento para comentar dichas opiniones, sólo quisiera terminar señalando que siempre hay “miradas desde afuera” que contribuyen a construir imaginarios sobre diversos grupos de personas, en otras palabras, estamos permanentemente enfrentados con el problema de la “construcción del otro”, problema no sólo de la antropología sino de cualquier encuentro de tipo intercultural.

⁶ Logbook bark *Nantucket*. (1845-1850), entrada correspondiente al 6 de febrero de 1846. Nantucket: Nantucket Historical Association.

BIBLIOGRAFÍA

- AZPIAZU, J.A. 2001. *Balleneros vascos en el Cantábrico*. San Sebastián: Ttartalo.
- BAKER, C.S. y PJ CLAPHAM. 2002. Marine mammal exploitation: whales and whaling. En Douglas, I (ed.) *Encyclopedia of global environmental change, 3: Causes and consequences of global environmental change*. Chichester: John Wiley & Sons, pp. 446-450.
- BASBERG, B.L. 2006. *Perspectives on the Economic History of the Antarctic Region*. Bergen: Norwegian School of Economics and Business Administration
- CALDCLEUGH, A. 1825 *Travels in South America during the years 1819, 20 y 21*. London: John Murray.
- CARTES, A., 2009. *Los cazadores de Mocha Dick. Balleneros chilenos y norteamericanos en el sur del océano de Chile*. Santiago: Pehuen.
- CLARK, A.H. 1887a. "The Whale Fishery." En Goode, G.B. (ed.) *The Fisheries and Fishery Industries of the United States*, Washington, DC: GPO.
- CLARK, A.H. 1887b. The american whale-fishery 1877-1886. *Science*, 9 (234): 321-324.
- FANNING, E. 1833. *Voyages around the World*. New York: Collins & Hannay.
- GAY, C. 1848. *Historia Física y Política de Chile*. Tomo I Zoología. Paris: en casa del autor.
- PEREIRA SALAS, E. 1971. *Los primeros contactos entre Chile y los Estados Unidos, 1778-1809*. Santiago: Andrés Bello.
- REEVES, RR & SMITH, T.D., 2006. A taxonomy of world whaling: operations, eras, and data sources. En JA Estes, DP. DeMaster, DF Doak TM Williams y RL. Brownell, Jr (eds.) *Whales, whaling and ecosystems*. Berkeley: University of California Press, pp. 82-101.
- STARBUCK, A. 1878. *History of the American whale fishery from its earliest inception to the year 1876*. Washington, Government Printing Office, 1878.
- TODD, CH. B. 1902. *A general history of the Burr family: with a genealogical record from 1193 to 1902*, New York: Knickerbocker Press.
- VON TSCHUDI, J.J, 1854. *Travels in Peru*. New York: A.S. Barnes & Co.

LA DIÓCESIS DE ANCUD Y SU RELACIÓN CON LA PREFECTURA APOSTÓLICA DE LA ARAUCANÍA.

Conflicto económico entre el Obispado y los Misioneros Capuchinos:

1898-1909¹

DR. ALONSO AZÓCAR AVENDAÑO²
Universidad de La Frontera
aazocar@ufro.cl

RESUMEN

En 1898 fue nombrado Obispo de Ancud don Ramón Ángel Jara, quien permaneció en el cargo hasta 1909. Jara fue un obispo muy activo, creador de importantes obras entre las que destacan la Catedral de Ancud y la creación de medios de comunicación.

La relación entre la Diócesis de Ancud y la Prefectura Apostólica en la Araucanía que ya estaba conflictuada debido a que ambas compartían partes de sus territorios, empeoró considerablemente cuando el Obispo Jara quiso ejercer una real jurisdicción eclesiástica en la Araucanía, exigiendo a los capuchinos renunciar a los bienes inmuebles y muebles que éstos poseían en la región e informar periódicamente al obispado de los ingresos percibidos en el marco de sus actividades religiosas.

Durante los siguientes cinco años el conflicto se mantuvo, llegando incluso a los tribunales, a la Cámara de diputados y a la Cámara de Senadores, superándose recién en 1909 con la firma de un convenio aprobado por la Congregación de la Propaganda Fide³ y ratificado por el propio Papa a fines del mismo año.

Este artículo presenta antecedentes del conflicto entre el obispado y la misión capuchina, reflexionando sobre las causas del mismo, entre las que destaca el interés económico en juego.

Palabras claves: evangelización, Diócesis de Ancud, capuchinos bávaros.

¹ Este artículo recoge resultados de proyecto de investigación N° 120503, financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad de La Frontera, y titulado: *Capuchinos en la Araucanía: su discurso fotográfico sobre mapuches*.

² Académico del Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación de la Universidad de La Frontera. Temuco, Chile.

³ La Congregación de la Propaganda Fide era la autoridad eclesiástica de la cual dependían las misiones en todo el mundo.

ANTECEDENTES

Desde mediados del siglo XIX el Estado Chileno se dio a la tarea de incorporar el espacio denominado La Araucanía⁴ al *territorio nacional*. El discurso oficial, consideraba estas acciones como de avance *civilizatorio* sobre grupos y territorios *salvajes* o *en estado natural*, tarea que, una vez ocupado el territorio, debía continuar, localizando a los comunidades indígenas en reducciones. La propuesta consideraba implementar nuevas herramientas para alcanzar sus objetivos: la misión religiosa y la escuela fueron dos de ellas. Esta última, debía educar a los futuros ciudadanos, incorporando la idea *universal* de la razón para vencer, lo que se consideraba, la irracionalidad de las tradiciones cercanas a la naturaleza de los grupos en cuestión, mientras que la religión no sólo los sacaría del *paganismo* incorporándolos a la civilización cristiana occidental, sino que favorecería el control social sobre el pueblo mapuche. El indígena era visto “no sólo como un salvaje, sino perteneciendo a una raza inferior, símbolo de la barbarie, que sucumbiría ante la superioridad de la civilización representada por la ‘raza’ blanca” (Mases 2002:61). El Estado chileno depositó en congregaciones religiosas las tareas de evangelizar y *civilizar* a los grupos dominados. Es así, como llega a este territorio la misión capuchina.

Desde mediados del siglo XIX, el gobierno chileno se planteó una profundización del rol evangelizador de la iglesia, agregando ahora una acción más decidida y concreta en el plano de la educación formal, concebida y dirigida desde el Estado. Era necesario retomar la tarea de evangelizar al mapuche, pero ni la Diócesis de Concepción ni la de Ancud disponían de religiosos suficientes. Hasta la década del veinte, la acción evangelizadora en la Araucanía había estado a cargo de los padres Franciscanos, quienes, producto de la guerra por la independencia de Chile, habían dejado de cumplir este rol. El colegio San Ildefonso, en Chillán, y el convento franciscano de la misma ciudad, fue centro de resistencia de toda la región contra el ejército patriota. El Convento fue ocupado militarmente y muchos de los padres franciscanos, perseguidos, se vieron obligados a huir, abandonando, temporal o definitivamente, también varias de sus misiones. La Araucanía quedó prácticamente sin curas.

⁴ La Araucanía era el espacio comprendido entre los ríos Bío bío, por el norte y el Toltén, por el sur. Este vasto territorio siguió bajo el control de las comunidades mapuche hasta principios de la década del 80 del siglo XIX, cuando fue ocupado por el Estado chileno como resultado de la llamada “pacificación” de la Araucanía.

En 1848, el presidente Bulnes envió a Roma a Ramón Luis Irrazábal como Ministro Plenipotenciario, para negociar con la Congregación de Propaganda FIDE para el envío a Chile de una orden misionera, designación que recayó en la Orden de los Capuchinos. En mayo del mismo año viajan a Chile los primeros doce religiosos capuchinos italianos, quienes se hicieron cargo de de las misiones existentes al sur del río Cautín⁵. Las misiones estaban ubicadas en Valdivia, San José de la Mariquina, Quinchilca, Río Bueno, Daglipulli, Quilacahín, Coyunco⁶, San Juan de la Costa, Pilmaiquén y Trumag (Reschio 1890:28-29). La Congregación de Propaganda FIDE nombró como Prefecto de la Orden, en La Araucanía, al Padre Ángel Vigilio de Lonigo, quien sirvió el cargo hasta 1859⁷. Junto con atender las misiones ya existentes, los capuchinos italianos se dieron a la tarea de crear otras.

Durante las últimas décadas del siglo XIX, los capuchinos italianos enfrentaron serias dificultades en el ejercicio de su tarea en Chile. El número de misioneros dispuestos a venir a Chile era cada vez más escaso y, de los religiosos que llegaron entre 1848 y 1880, muchos habían fallecido, mientras que otros habían regresado a Europa. Por esta razón el Prefecto Alejo de Barletta inició, en 1893, contactos para conseguir otra congregación que los reemplace, encontrándola en los capuchinos de la Provincia de Baviera. Es así como a principios de 1896 llegan los primeros cuatro misioneros bávaros para hacerse cargo de la evangelización del pueblo mapuche, fuertemente desestructurado económica, social y culturalmente, cuyas comunidades habían sido, o estaban siendo, reubicadas en reducciones. Durante los años siguientes llegaron a la Araucanía una veintena de religiosos, la mayoría de ellos con una sólida formación académica. Entre los capuchinos que llegaron a la Araucanía hay médicos, lingüistas, abogados. Destacan por sus trabajos científicos, entre otros Félix de Augusta⁹, Sigifredo de Frauenhäusl¹⁰ y Ernesto Vilhelm de Moesbach¹¹.

En 1900, es nombrado como Superior de la Prefectura Apostólica de La Araucanía, con Sede en Valdivia, el Padre Burcardo de Röttingen.

⁵ En el acuerdo entre los Franciscanos y Capuchinos se estableció como límite entre las congregaciones el río Cautín, quedando hacia el norte los primeros, mientras que los segundos evangelizarían los territorios hacia el sur del mencionado río.

⁶ La Misión de Coyunco fue suprimida en 1953.

⁷ Durante los cincuenta años que los capuchinos italianos estuvieron misionando en La Araucanía se sucedieron en el cargo de prefecto siete religiosos: Ángel Vigilio de Lonigo (1848-1859); Damián de Viareggio (1859-1863); Ignacio de Poggibonsi (1863-1865); Jeremías de Paglieta (1865-1871); Alberto de Cortona (1872-1885); Urbano de Casola (1886-1893) y Alejo de Barletta (1893-1900).

⁸ Bajo Imperial en 1851; Queule en 1854; Toltén en 1860; Pelchuquín en 1863; Rahue en 1863; Purulón en 1874; Boroa en 1883.

⁹ Entre los trabajos más conocidos de Félix de Augusta como lingüista y etnólogo están: *Gramática Araucana* (1903); *Lecturas Araucanas*, escrita en colaboración con el P. Sigifredo (1910); *Diccionario Araucano-español y español-araucano* (1916).

¹⁰ Es autor de varios artículos publicados en la revista *Anthropos*, así como en las publicaciones capuchinas, *Altöttinger Franziscuskalender*; *Seraphisches Weltapostolat* y en diarios y revistas chilenas como: *El Correo de Valdivia*; *El Diario Ilustrado*, de Santiago; *El País*, de Concepción. Es autor de la *Crónica de Panguipulli* (1904); de la *Crónica de Villarrica* (1899) y coautor junto a Félix de Augusta de *Lecturas Araucanas* (1910).

¹¹ Autor de *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, más conocida como *Pascual Coña: memorias de un cacique mapuche*. Se destacó como filólogo y botánico. En su libro *Botánica indígena de Chile*, recoge el conocimiento tradicional que los mapuches tenían de las plantas. También es autor de *Voz de Arauco. Explicación de los nombres indígenas de Chile*, así como de nuevos métodos de enseñanza y aprendizaje del mapudungun.

LOS ORÍGENES DEL CONFLICTO

La iglesia católica tuvo presencia en Chile desde los inicios de la conquista española a través de congregaciones tales como Jesuitas y Franciscanos. Hacia 1840 el territorio chileno estaba dividido en cuatro jurisdicciones eclesíásticas: la Diócesis de Santiago erigida en 1550; la Diócesis de Concepción creada en 1563; y las Diócesis de San Carlos Ancud y de La Serena, ambas instituidas en 1840. La Diócesis de Ancud tenía bajo su jurisdicción los territorios del Estado chileno comprendidos desde el río Cautín hasta Tierra del Fuego inclusive. A pesar de la gran extensión geográfica, esta Diócesis sólo tenía en su jurisdicción eclesíástica, el Obispado de Ancud, las parroquias de Osorno y Valdivia.

La división de tareas entre el Vicariato y la Diócesis, decidida en Roma, señalaba que los misioneros tenían como tarea evangelizar a los indígenas, mientras la curia estaba a cargo de los fieles chilenos y europeos asentados en el territorio bajo sus respectivas jurisdicciones. Sin embargo, dado que los curas diocesanos eran muy pocos, los capuchinos atendían también, con autorización del Obispo de Ancud, las parroquias de Osorno y Valdivia. Esta situación fue, durante décadas, causa de problemas entre el Obispado y la Prefectura. Según el prefecto Burcardo, “los obispos creían que los indígenas en cuanto se hacían cristianos dejaban de estar bajo la jurisdicción capuchina y pasaban a la del obispo de Ancud”. (Röttingen 1922:247). Ya en 1851 el Obispo Justo Donoso solicita al gobierno que misiones con mayoría de cristianos sean declaradas parroquias y sometidas a su jurisdicción. En 1889 el Obispo Agustín Lucero solicita a la Sagrada Congregación de la Fe que los indígenas convertidos deban ser atendidos por el cura párroco. (Nogglar 1982:124). En octubre de 1889 FIDE autoriza al prefecto entregar al Obispado de Ancud las misiones del sur (Río Bueno, Dagllipulli, Rahue, Quinchilca, Quilacahuín, San Juan de la Costa, San Pablo y Trumao), siempre y cuando el obispo tenga sacerdotes diocesanos para atenderlas. Como éste no los tenía, no pudo hacerse cargo de ellas. En este marco, en 1889 el obispo de Ancud, Ramón Angel Jara exigió que las misiones den cuenta al obispado de los ingresos y egresos de cada una de estas misiones, exigencia que algunos misioneros cumplieron (Nogglar 1982:125).

EL CONFLICTO

A partir de la designación en 1898 de Ramón Ángel Jara¹² como Obispo de Ancud, la relación entre la Prefectura Apostólica en la Araucanía y la diócesis de Ancud, que ya estaba conflictuada, empeoró considerablemente. El Obispo Jara en carta 3 de mayo 1902 a Burcardo señala que en cuanto tenga sacerdotes suficientes erigirá parroquias en la Araucanía, en donde no haya indígenas o donde estos sean cristianos. Según el Obispo Jara ésta sería la situación de las misiones: Bajo Imperial, Río Bueno, Pelchuquín, San Pablo, Trumag y Daglipulli (Nogglar 1982:127). Señala, además, que le solicita a Burcardo: “un detallado inventario de los bienes muebles e inmuebles que poseía la misión capuchina en la región” (Röttingen 1921: 252), bienes que, según su opinión, debían ser inscritos legalmente a nombre del Obispado.

En la misma carta el Obispo solicitó también que, a partir de ese momento, “cada año se dé cuenta al obispo de aquellas donaciones y ofrendas que los fieles suelen dar en cada una de las misiones sujetas a V. P., para la restauración de las iglesias y casas misionales, para el culto o como estipendios de misas” (Röttingen, 1921: 253). El Obispo Jara le recuerda a Burcardo que sus peticiones se dan en el marco de “la necesidad de dar cumplimiento en todas las misiones a los decretos contenidos en los artículos 828 y 829 del Concilio Latinoamericano”, los que fueron incorporados en la Constitución “Romanos Pontífices” firmada por el Papa León XIII el 1 de enero de 1900. “Eso si que fue demasiado”, escribe el Prefecto Burcardo en la *Crónica de la Prefectura Apostólica de La Araucanía* (Röttingen 1921:253), agregando que ya repetidas veces el Obispo Jara había solicitado verbalmente lo mismo, a lo que él siempre le había respondido que no estaba de acuerdo.

¹² Ramón Ángel Jara Ruz fue Obispo de Ancud entre 1898 y 1909. Entre sus obras están la construcción de la imponente Catedral, del palacio episcopal y de la Casa de Huérfanas; la reforma de la enseñanza en el Seminario Conciliar, el que entregó a la dirección de los jesuitas. Consciente del rol de los medios de comunicación, fundó la revista «El Buen Pastor» y el diario «La Cruz de Sur» en Ancud y en Valdivia el diario «La Familia». Se dio a la tarea de aumentar la estructura administrativa de la diócesis. Creó las gobernaciones eclesíásticas de Valdivia y de Magallanes. Fundó 27 nuevas parroquias, entre ellas las de La Unión, Loncoche, Gorbea y Pitruquén en La Araucanía lo que aumentó los desacuerdos con la Prefectura Apostólica de la Araucanía, pues tanto el Obispo de Ancud como el Prefecto Apostólico intentaban ejercer autoridad en este espacio.

En carta de respuesta al Obispo de Ancud, del 20 de mayo, el prefecto Burcardo declara categóricamente: “Lamento no poder aceptar las propuestas de Vuestra Gracia”, fundamentando su decisión en el mismo documento pontificio citado por el Obispo Jara:

“Con respecto a los estipendios de misa, ellos son asuntos de la Orden y no del Ordinario (Obispo Diocesano).” “Justamente según la Constitución Romanos Pontífices los misioneros deben dar cuenta sobre ellos a sus superiores religiosos. Con relación al inventario exigido sobre los bienes misionales y la cuenta anual sobre donaciones y ofrendas que reciben los misioneros por consideración a su misión, el Prefecto Apostólico no encuentra ninguna obligación ni en los artículos indicados del Concilio Latinoamericano ni en dicha Constitución”. Y agrega: “La constitución aclara expresamente que en sus disposiciones no habla de Misiones o Prefecturas Apostólicas que tienen su propio superior eclesiástico que es el Prefecto Apostólico, y que dependen de la Sagrada Congregación, sino que se trata de misiones que están sometidas a los obispos. (Röttingen, 1921:254)

El prefecto Burcardo cita una frase del documento aludido: “Las misiones de que se trata son las que pertenecen pleno juri al Obispo”. Le aclara que el concepto *misiones* del aludido documento pontificio debe entenderse como un territorio delimitado por un obispo y confiado por él a religiosos para cumplir una determinada misión. “Un territorio así delimitado se llama misión”, agregando que “en el caso de la misión capuchina en la Araucanía quien nos ha fijado límites territoriales no es un obispo sino la Santa Sede”. Agrega que la Sagrada Congregación de la Fe había declarado que la misión araucana era independiente del obispo de Ancud. Sobre la petición del obispo Jara en cuanto a que “los bienes inmuebles de la misión deben ser inscritos a nombre del obispo de Ancud” (Noggler 1982: 127), también Burcardo la rechaza con argumentos jurídicos eclesiales.

En cuanto a la crítica de que los misioneros capuchinos están atendiendo “la cura de almas de no indígenas”, el prefecto contesta que para esto han recibido autorización de los anteriores obispos y que lo hacen “por pura caridad cristiana” y que

“si de tal circunstancia se quisiera derivar algún derecho de intromisión del obispo diocesano en la administración de los bienes de la misión, mas bien renunciaríamos a esa cura de almas de los no indígenas para no ocasionar tales cuestiones desagradables.” (Röttingen 1921:255, 56)

El tono de la discusión da cuenta que el tema no es sólo de carácter administrativo. El ejercicio de jurisdicción eclesiástica genera también recursos económicos y el obispo Jara está llevando a cabo una serie de obras que significan una inversión muy alta y necesita de ellos. Si bien en las décadas anteriores los aportes económicos de los feligreses de la Araucanía eran mínimos dado que hasta 1880 estaba poblada casi exclusivamente por mapuches, hacia 1900 había recibido una población de varios miles de colonos y pobladores chilenos y extranjeros, proceso de poblamiento que se aceleraba con el avance del ferrocarril que ya había llegado a Pitrufquén. Los aportes que los católicos de la Araucanía entregan a la iglesia son importantes. En efecto, las misas pagadas, las ofrendas en dinero en la misa, el pago por bautizos y casamientos, la cancelación de diezmos, las donaciones en dinero y/o bienes inmuebles, eran ya significativos.

El Obispo Jara es inteligente y sabe que el prefecto Burcardo tiene razones jurídicas para negarse a aceptar sus exigencias y que, además, seguramente ha informado a sus superiores en Roma de las peticiones del Obispo de Ancud, lo que podría agudizar aún más el conflicto. Su respuesta a Burcardo es conciliadora: no rechaza ni discute las afirmaciones del capuchino sino que sólo disminuye las pretensiones de su carta anterior señalando que “las demandas de la primera nota no han de entenderse como una obligación del Prefecto Apostólico sino como invitación a la prefectura a tomar estas medidas de precaución para asegurar los bienes de la misión y había esperado que mi proposición hubiera encontrado la aprobación del Prefecto.” (Röttingen 1921: 256)

Durante los siguientes cinco años el conflicto se mantuvo llegando incluso a instancias gubernamentales y parlamentarias así como también a los tribunales. Dice el prefecto capuchino en su crónica “como el Obispo Jara estaba convencido de la obligación de la Prefectura Apostólica de hacer inscribir los bienes de la misión a nombre del obispo daba a conocer esto en todas partes. También frente al gobierno, diputados y senadores.” (Röttingen 1921: 57)

El conflicto llegó a tribunales con ocasión del llamado “caso Lopetegui”, en donde el Obispo Jara testificó en contra de la Orden capuchina. El caso Lopetegui se refiere al proceso judicial en torno a un fundo de cerca de 400 hectáreas, testado por el vecino de Dagllipulli Pedro Lopetegui, soltero, a la *institución de los misioneros capuchinos* en diciembre de 1902, con el encargo de que éstos debían construir allí una capilla en honor a San Jerónimo.

Cuando el prefecto exigió el terreno, los familiares se negaron he iniciaron acciones judiciales para recuperarlo, aduciendo la *incapacidad legal de los capuchinos de adquirir y poseer bienes pues no tenían personería jurídica en Chile*. El fallo de primera instancia fue favorable al capuchino, lo que motivó una apelación por parte de sus familiares a la Corte de Apelaciones de Concepción, en donde el caso permaneció sin fallo por varios años.

En 1907 se crea la Corte de Apelaciones de Valdivia y esta toma el caso. Se cita como experto al Obispo de Ancud, quien atestigua que “según el Concilio de Trento, que tenía validez en Chile, los capuchinos no tenían capacidad de adquirir ni poseer bienes inmuebles” (Burcardo 1821: 293-294). El tribunal usó este argumento fallando en contra de los capuchinos.

Enfrentado el Obispo Jara por Burcardo frente a autoridades eclesiásticas en Santiago (altas autoridades del vaticano), éste negó el hecho y se comprometió a interceder ante el gobierno chileno para que éste diera reconocimiento constitucional del Decreto de Erección de la Prefectura Apostólica en la Araucanía y por tanto le extendiera personería. Ésto le permitiría a los capuchinos administrar bienes en el país. El Obispo Jara cumplió, enviando una carta al gobierno. El Consejo de Estado dio el reconocimiento constitucional el 10 de julio de 1907.

El conflicto terminó superándose recién en 1908 con la firma de un convenio aprobado por la Congregación de la Propaganda Fide y ratificado por el propio papa en febrero de 1909, en donde se señala con claridad la jurisdicción de ambas estructuras religiosas¹³.

Ese mismo año el obispo Ramón Angel Jara abandonó Chiloé al ser nombrado Obispo de la Serena.

BIBLIOGRAFÍA

- MASES, ENRIQUE 2002. *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio, 1878-1910*. Ed. Prometeo, Buenos Aires.
- NOGGLER, ALBERT 1982. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Imprenta y editorial san Francisco, Temuco. Revista Católica de Chile N° 197 de octubre de 1909.
- PAMPLONA, IGNACIO DE 1911. *Historia de las misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina 1849-1911*. Imprenta Chile, Santiago.
- RESCHIO, P. ANTONINO DA, (Editor) 1890. *L'Araucanía, Memorie inedite delle Misión del FF. MM. Cappuccini nel Chili*. Roma, Tipografía Vaticana.
- RÖTTINGEN, BURCARDO DE 1921. *Crónica de la Prefectura Apostólica de La Araucanía, 1896-1921*. Tomos I y 2. Documento mecanografiado.

¹³Las bases este convenio fueron principalmente dos: a) Que el Obispo Diocesano y el Prefecto fijarían en común acuerdo los límites de las parroquias que al presente estaban sujetas a la jurisdicción del Obispo, y el de las Misiones, ubicadas unas y otras dentro de los límites del territorio señalado a la prefectura por la Sagrada Congregación de Propaganda FIDE en 1901; y b) Que en el territorio de las Parroquias tendría en adelante el Ordinario de Ancud la exclusiva jurisdicción de todos los habitantes, sin distinción de razas, lo mismo que el Prefecto en el territorio de la Misiones. (Pamplona, 1911: 354, 55)

Prácticas rituales asociadas a tierra y mar:
QUEPUCAS Y TREPUTO

RICARDO ÁLVAREZ ABEL
Antropólogo
taijataf@gmail.com

RESUMEN

El uso del borde costero en Chiloé como fuente de alimentos data desde hace más de 6.000 años a la fecha, mientras que la domesticación de especies vegetales con fines hortícolas probablemente unos 1.000. Con frecuencia nos detenemos en estas actividades desde una perspectiva economicista, dejando de lado un universo de creencias y ritos que hacen posible que dichas actividades existan como parte de la cultura que allí se desarrolla. De hecho, es singular el que hasta la década de 1980 aun fuesen relativamente masivas, en la privacidad de la ruralidad, prácticas rituales que provenían de tiempos ancestrales, adaptándose generación tras generación a los cambios, hasta que no les fue posible seguir reproduciéndose. Esto da cuenta de una transformación radical en los patrones de vida, incluyendo el mundo supraterrrenal que aun poseía la sociedad chilota mestiza e indígena hasta tiempos recientes. La siguiente presentación pretende reflexionar, en base a antecedentes etnográficos y etnohistóricos, el problema planteado.

Palabras clave: prácticas rituales, quepucas, treputo

CONTEXTO DE ESTAS PRÁCTICAS EN EL TERRITORIO

Los sitios arqueológicos más antiguos de la provincia rondan fechas tan antiguas como 5.000 y 6.000 años antes del presente (Legoupil 2005, Rivas et al. 2000, Ocampo y Rivas 2004, Porter 1995), formando parte de una larga ocupación de cazadores y recolectores marítimos denominados comúnmente canoeros, y que se extendió desde el mismo Cabo de Hornos hasta el golfo de Reloncaví hasta tiempos recientes.

Para la zona comprendida entre Chiloé y el Golfo de Penas esta forma de vida se mantuvo vigente hasta fines del siglo XVIII (Álvarez 2002, Urbina 2009, Carabias et. al. 2009), momento en el cual y debido a procesos geopolíticos y misionales se generó un mestizaje doble: por un lado fundiéndose con williches y mestizos chilotes en el archipiélago del mismo nombre, y por otro hacia canales aun más australes hasta desaparecer identitariamente. Sin embargo, más al sur este fenómeno se realentó, hasta el grado de persistir aun a mediados del siglo XIX (Gusinde 1951, Bridges 2000, Empeaire 1963).

El vínculo generado entre seres humanos y entorno, a partir de la experiencia lograda por cientos de generaciones, produjo una diversidad cultural que fue advertida rápidamente por los múltiples viajeros que recorrieron la zona, principalmente jesuitas (Álvarez 2002), siendo abundantes los relatos referidos a sus formas de caza, navegación y pesca, pero escasamente se dio cuenta de su cosmovisión, salvo en los territorios más lejanos ya referidos. Esta imagen empobrecida nos hace pensar que difícilmente rasgos mágico religiosos de los canoeros habrían traspasado a poblaciones actuales. Pero para sorpresa nuestra, el uso masivo (hasta la década de 1980), regular (hasta los '90) y esporádico (hoy en día) del rito denominado treputo en la pesca con aparejos fijos o móviles en Chiloé permite adentrarse en aquel mundo aparentemente desaparecido.

Por otra parte, se asume que las poblaciones asociadas al uso de alfarería y horticultura arribaron a Chiloé hacia el año 1.400 de nuestra era (Menghin 1962, Aldunate 1996), lo que produce una diversificación de especies vegetales producto de la selección intencional, reflejándose ello principalmente en torno a las variedades de papas nativas. Si bien no se sabe a ciencia cierta la época en la cual arriban a Chiloé camélidos domesticados (chiliwekes o wekes), ya en el siglo XVI se da cuenta de su uso asociado a poblaciones alfareras (mapuche-williche) y su rápida disminución como alimento para las tropas hispanas:

“Quando entramos en esta tierra los españoles avia ganado [chilihueques], avnque no mucho, y con las guerras se an acabado, por lo qual no ay agora ninguno, [a- sino] qual o qual, porque donde entran españoles, espeçialmente en conquistas son como las langostas en los panes” (Vivar, J. (1558) 1970: 186)

Los holandeses que visitan Chiloé en 1643 aun advierten la existencia de estos animales, los que poco a poco iban cediendo terreno al ganado que los reemplazaría por excelencia: las ovejas. Esto, pues su uso más que estar relacionado con el consumo de su carne, se asociaba a la fertilización de la tierra a través del uso de majadas, y por su lana:

“Durante el siglo XVII los gobernadores suelen imponer multas a quienes consumen carne de oveja, a fin de procurar su aumento. En el dieciocho, el consumo se restringe por la necesidad de destinar los animales a la majada. Los vecinos expresan que no mantienen las ovejas para consumir su carne, sino para abonar las tierras, “porque este es el único y más poderoso motivo, a fuerza de grandísimo cuidado de estas pocas ovejas, porque si no hubiera alguna punta de majada, absolutamente no se cosecharía nada” (Urbina, R. 1983: 71).

Es importante este último párrafo pues da cuenta de dos cosas necesariamente relevantes para comprender el sentido de esta presentación: primero, la precariedad de las actividades de subsistencia, lo que permite asumir que lo supraterráneo juega un rol importante para mediar ante las dificultades que enfrenta la sociedad local, sea indígena y no indígena, para sobrevivir; y una transición de especies donde inicialmente se mantiene un mismo uso, y donde muy probablemente -sin ser mencionado- conviven prácticas mágico religiosas ligadas a la agricultura y ganadería vigente hasta mediados del siglo XX en Chiloé, como el uso de piedras mágicas llamadas quepucas, cuyo fin era asegurar, al igual que el treputo en el mar, la fertilidad.

A partir de ello surge la explotación de los recursos costero-marinos como un suplemento vital, por su abundancia y disponibilidad anual, para contrarrestar los problemas que provoca la naturaleza local a quienes desean cultivar plantas y animales en tierra: “(...) los peces los puso Dios, compadecido de nuestras pobreza y desdichas, en éstas playas, sin lo cual no pudiéramos mantenernos” (1721), (Urbina, R. 1983: 71).

Ya Darwin da cuenta, al igual que muchos otros observadores externos, de cómo los bosques se extienden hasta la misma orilla:

“Hay pocos pastos para los grandes cuadrúpedos (...) Las selvas son tan impenetrables, que la tierra no se cultiva en parte alguna, salvo junto a la costa y en los islotes vecinos. Hasta en los lugares en que existen senderos, apenas si pueden atravesar éstos, tan pantanoso es el suelo; por eso los habitantes, como los de Tierra del Fuego, circulan principalmente por la orilla del mar o en sus lanchas” (Darwin, Ch. (1832) 2001: 14).

TREPUTO Y QUEPUCAS Y SU DEVENIR HASTA LOS TIEMPOS RECIENTES

El *treputo* (pronunciado como cheputo) se asocia principalmente al uso de corrales de pesca (de varas trenzadas o rocas) e implicaba el uso de plantas aromáticas¹ y algunos objetos que cobraban un sentido mágico en un rito en el que originalmente participaba una persona cuyo rol, semejante al de un chamán, era denominado Pougtén. Este rol rápidamente pierde fuerza hacia fines del siglo XX siendo replicado desde entonces por cada familia propietaria de un corral. En dicho evento, y cada vez que una de esas estructuras se veía malograda en la cantidad de peces que atrapaba, se ahumaban dichas plantas, preparando manojos con los cuales era azotado el corral. Al mismo tiempo, se dejaban en diferentes partes de la estructura objetos que fomentarían la productividad del mismo (Álvarez et. al. 2008, Ocampo et.al. 2006), lo que es ricamente referido por relatos etnográficos a través de toda la Provincia de Chiloé (Álvarez y Navarro 2010, Álvarez y Bahamonde 2003, Álvarez et. al. 2008, Cárdenas y Grace Hall 1989, Cárdenas et. al. 1991). Es importante señalar que la pesca con corrales se extiende a todo el mundo, así como ritos asociados a esta práctica.

Las referencias históricas al uso de corrales son tempranas: “Halláronse sardinas de las que llaman en nuestra España arencadas y así se halló el arte de aquellos corrales con que la toman en rota” (Vivar 1970 (1558), citado también en Vásquez de Acuña 1988: 208), explicándose además la singularidad de la abundancia de los mismos en este territorio: “(...) las dos chozas que ocupamos son de pescadores que a tiempos suelen ir a hacer matanza de peces, para salar, lo que acredita la multitud de corrales que hai en lo más al norte del estero, que explaya en bajamar” (José de Moraleda 1888 (1787-88): 23).

No es de extrañar entonces que este rito, que además se extendía a quienes mariscaban en las costas de Cucao (Álvarez y Navarro 2010), se halla distribuido por toda la Provincia. En tiempos recientes, salvo un par de corrales de roca aun vigentes hasta la fecha, se ha reducido a azotar ramas de chaumán en redes y espineles, derivando en múltiples formas que hacen pensar en un archipiélago cultural, fragmentado y disperso.

Por otra parte, el uso de piedras quepuca se expande al territorio de influencia mapuche-williche. Se trata de piedras mágicas que están vivas al igual que las plantas y los animales, con un espíritu propio, y que permitían fertilizar las siembras (raspando su superficie sobre ellas) y el ganado (raspando su superficie sobre los abrevaderos). Su mantención estaba a cargo de mujeres, traspasándose su propiedad de madre a hija, abuela a nieta, etc. Para encontrarlas era necesario ir a los ríos donde se encontraba una quepuca madre que paría quepucas.

¹ Principalmente *chaumán* (*Pseudopanax laetevirens*), además de *palotaique* (*Desfontainia spinosa*), *mengroy* o apio silvestre (*Apium graveolens*) y *tepa* (*Laureliopsis philippiana*).

Es notable cómo, a través del territorio de influencia mapuche, surgen piedras mágicas de similar conducta:

“En Argentina hay pequeñas piedras tanto redondas como planas, que tienen patas cortas y pies pequeños, que se pueden mover. Cada uno tiene un espíritu en sí, que puede convertirse en gato o perro o algún otro animal o en un Huinca o un gaucho. Un pariente mío trajo una de estas piedras de vuelta de Argentina. Había visto que esta caminaba cuando él cuidaba el rebaño de ovejas en una estancia allá, la cogió, la trajo a casa, y la puso en su corral con sus animales” (Hilger, I. 1966: 61-62, refiriéndose a los recuerdos de Huenún Ñamkú).

Al igual que en el caso del treputo, quienes las utilizaban antiguamente cumplían un rol específico:

“Quienes se dedicaban específicamente a practicar estos ritos recibían el nombre de «chaumaneadores». En estos ritos eran usadas principalmente piedras de diverso origen. Las más importantes eran las quepucas o capucas, unas piedras sílicas, porosas, que se encontraban en los ríos. Había quepucas machos y hembras, las cuales se frotaban sobre las papas antes de ser sembradas. Cuando la siembra comenzaba a producir, se realizaba un segundo rito consistente en quemar las flores del papal antes de que saliera el sol, en honor de las quepucas (...) Para que no se agotara su poder, las quepucas debían mantenerse lejos de las miradas de los extraños, ocultas por el «curioso o encantador- en algún lugar secreto. Las piedras millahuillín o millaullín eran piedras calizas, similares a las quepucas, y también se encontraban en los ríos. Debían ser frotadas sobre el agua que luego sería regada sobre las papas que se iban a sembrar, pues aumentaban la producción. Con este mismo fin, se podía utilizar también una mezcla de mariscos molidos y polvo de quepucas y millahuillín. Las piriman, por su parte, eran piedras magnéticas que tenían el poder de aumentar la fertilidad de las siembras, los árboles y especialmente de las ovejas” (Rojas, G. 2002: 110).

Actualmente no se sabe mucho más al respecto. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que las transformaciones culturales ocurridas en Chiloé han afectado no sólo la forma en la que se extraían, cultivaban y procesaban los recursos naturales, sino además todo este mundo mágico-religioso que rápidamente cede toda vez que sus propietarios intelectuales (generalmente ancianos) pierden la comunicación con quienes heredarían dicho conocimiento y forma de concebir el mundo.

PÉRDIDA DE ESTAS PRÁCTICAS: ALGUNAS CONCLUSIONES

La pérdida de estas prácticas mágico religiosas nos dan a entender que:

El vínculo cultural más allá de lo meramente funcional para con el entorno se está deteriorando, hecho mucho más grave que la simple pérdida de una práctica productiva. Hemos puesto demasiada atención sólo a los aspectos prácticos de nuestra cultura, dejando de lado elementos que aun yacen en la memoria de los más viejos, lo que obliga a recuperar el diálogo con ellos.

La fragmentación, dispersión y diversidad de “formas” que ha adoptado la práctica de treputo en la Provincia habla de un nuevo archipiélago, donde la memoria colectiva está quedando aislada. A medida que esta dispersión y reducción progresa, se aproxima su olvido. Al no manifestar una huella material en el paisaje (como lo hace un conchal arqueológico, un varadero de canoa o un corral de piedras) se hace casi imposible advertir que existió.

Chiloé contiene más elementos indígenas, de origen ancestral, de lo que suponemos. Se ha folklorizado la cultura de bordemar desde una perspectiva que fomenta un uso inadecuado, de tipo souvenir, más que su puesta en valor colectiva.

Se requiere con urgencia revincular los usos de mar y tierra para darle sentido nuevamente a nuestra sociedad insular. Se advierten elementos de tierra fertilizando el mar, el mar como soporte para que la sociedad local haya generado agricultura y ganadería. Hasta ahora casi la totalidad de los ejercicios de planificación, fomento, etc. dividen ambos elementos, y nosotros los chilotes nos hemos adecuados a ello, rompiendo la matriz que nos da sentido. Ahí está la matriz, la matriz de todo lo nuestro.

BIBLIOGRAFÍA

- ALDUNATE, C. 1996. “Mapuche: gente de la tierra”. *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate y P. Mege: 111 – 134. Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile.
- ÁLVAREZ, R. Y BAHAMONDES, N. 2003. “Corrales de pesca en San Juan de Coquihuil: realidad y destino de una arquitectura de bordemar”. *Revista Suelo Americano* N°5, escuela de Arquitectura Universidad Arcis: 13 – 22.
- ÁLVAREZ, R. & NAVARRO, M. 2010. “Diagnósticos sobre usos consuetudinarios costeros para ocho comunidades Williche de Chiloé”. Financiado por WWF. Centro Ballena Azul.
- ÁLVAREZ, R., MUNITA, D., FREDES, J., MERA, R. 2008. *Corrales de pesca en Chiloé*. Concurso regular de proyectos del fondo nacional de la cultura y las artes
- ÁLVAREZ, R. 2002. “Reflexiones en torno a las identidades de las poblaciones canoeras situadas entre los 44 y 48 de latitud sur, denominadas chonos”. *Anales del Instituto de la Patagonia, serie Ciencias Humanas*, Vol. 30: 79 – 86.
- BRIDGES, L. 2000. *El último confín de la tierra*. Editorial Sudamericana, Santiago, Chile.
- CARABIAS, D., R. SIMONETTI, C. ROBLES, R. ÁLVAREZ y M. GODOY 2009. “Enfoques integradores en arqueología marítima: prospecciones arqueológicas costeras y subacuáticas en el archipiélago Guayaneco, Golfo de Penas. Resultados preliminares de la investigación sobre la fragata Wager.” VIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Valparaíso 2009.
- CÁRDENAS, R. y C. HALL 1989. *Chiloé: Manual de pensamiento mágico y la creencia popular*. Editorial El Kultrún, Valdivia, Chile.
- CÁRDENAS, R., D. MONTIEL y G. HALL (1991). *Los chono y los veliche de Chiloé*. Editorial Olimpo, Chile.
- DARWIN, CH. 1995 [1859]. *Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo (en el navío de S.M.: Beagle)*. Traducción por Juan Mateos. Editado por elaleph.com, <http://www.elaleph.com> (último acceso a dirección web: 1995).
- EMPERAIRE, J. 1963. *Los Nómades del Mar*. Editorial Universidad de Chile, Chile.

- GUSINDE, M. 1951. *Hombres primitivos en la Tierra del Fuego*. Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla, España.
- HILGER, I. 1968. “Huenun Ñamku: An Araucanian Indian of the Andes Remembers the Past”. *American Anthropologist*, Volume 70, February, Issue 1: 124 – 125.
- LEGOUPIL, D. 2005. “Recolectores de moluscos Tempranos en el sureste de la isla de Chiloé: una primera mirada”. *Revista Magallania*. Vol. 33: 51 – 61.
- MENGHIN, O. 1962. *Estudios de Prehistoria Araucana*. Studia Prehistórica II. Centro Argentino de Estudios Prehistóricos. Buenos Aires, Argentina.
- MORALEDA, JOSÉ DE 1888. *Exploraciones geográficas e hidrográficas de Jose de Moraleda i Montero*. Imprenta Nacional, Santiago, Chile.
- OCAMPO, C., MUNITA, D. & ÁLVAREZ, R. 2006. “Corrales de piedra: pesca pasiva en la costa interior de Chiloé”. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* N° 37: 61 – 74.
- OCAMPO, C., RIVAS, P. 2004. “Poblamiento temprano de los extremos geográficos de los canales patagónicos: Chiloé e isla Navarino”. *Revista Chungará*. (Arica) V. 36. supl. espec. Arica.
- PORTER, C. 1992. “Gua-010, un sitio costero erosionado en una zona sísmica activa”. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología chilena*. Boletín, 4, T1, Museo Regional de Araucanía, Temuco: 81 – 94.
- RIVAS P., OCAMPO, C., ASPILLAGA, E. 1999. “Poblamiento Temprano de los Canales Patagónicos: El Núcleo Ecotonal Septentrional”. *Anales Instituto de la Patagonia*. Serie Cs. Hs. Volumen 27: 221 – 230.
- URBINA, RODOLFO 1983. *La periferia meridional indiana. Chiloé en el siglo XVIII*. Ediciones universitarias de Valparaíso, Universidad católica de Valparaíso.
- URBINA, XIMENA 2009. *La Frontera de Arriba en Chile Colonial*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, Chile.
- VIVAR, G. 1970 [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*. Editado por Leopoldo Sáez-Godoy. Bibliotheca Ibero-Americana, Colloquium verlag. Berlin, Alemania.

CERÁMICA DE APIAO, RECORDANDO EL OFICIO DEL BARRO

LUCAS OCHSENIUS OLIVO
Licenciado en Antropología Social, Universidad de Chile
lucas.ochsenius@gmail.com

RESUMEN

En la isla Apiao, comuna de Quinchao, Archipiélago de Chiloé, existió una tradición cerámica que junto a la de Caulín, en la comuna de Ancud, perduraron hasta mediados del siglo XX. La materia prima que se utilizaba era un barro que se extraía del sector de Calle en Quetalmahue, para lo cual debían realizarse largos viajes en lanchas a vela en su búsqueda, los viajes aprovechados para traer, además, hornos de Cancagua y piedras de Molejón, entre otros productos de gran importancia. Este oficio de mujeres, abandonado, aún pervive en el recuerdo de sus más antiguos habitantes, quienes hasta hoy son capaces de describir cómo era esta tradición y de reconstruir la técnica de levantamiento de platos, vasos y otras formas.

La cerámica de Apiao fue por mucho tiempo la loza de sus habitantes y de los de otros sectores de Chiloé que intercambiaban con estos alfareros; luego, en un período intermedio, se utilizó para ocasiones especiales. Finalmente, hoy en día, no sólo el barro se ha transformado en una historia de los antiguos, recordada periódicamente cuando al arar se hallan restos de antiguos cacharros, sino que una gran parte de la antigua vida de Apiao y estas islas interiores día a día pierde vigencia en la medida que se consolida una integración económica y sociocultural nacional y global, que por supuesto va en detrimento de los desarrollos locales y sus tradiciones, imponiendo una cultura central y dominante.

Palabras clave: Chiloé – Apiao – Cerámica

I. INTRODUCCIÓN

La presente publicación es una síntesis escrita de una investigación realizada en la Isla de Apiao durante enero de 2011 para el Museo Regional de Ancud, en el contexto de mi práctica profesional. En dicha ocasión, se me solicitó ir a la isla Apiao a investigar su antigua tradición cerámica, la que, según los antecedentes que manejábamos, había desaparecido durante la primera mitad del siglo XX.

El principal resultado de mi trabajo de campo, fue la elaboración de un documento audiovisual con título idéntico al de esta publicación y que tuve la suerte de exponer en el III Seminario “Chiloé: Historia del contacto”. Con propósito de las Actas del Seminario, he querido realizar un correlato escrito de lo expuesto en ese pequeño documental disponible en el Museo, pues, en efecto, presenta particularidades que sólo la plataforma escrita permite generar, así como la posibilidad de exponer probablemente con mayor detalle ciertos elementos de la investigación.

Sin saber muy bien con qué me encontraría en la isla respecto de la vigencia o recuerdo de la tradición “del barro”, no me sorprendió darme cuenta a los pocos días en la isla que se trataba de un oficio abandonado, pero que, sin embargo, estaba presente en el recuerdo de la gran mayoría de sus habitantes, quienes fueron capaces de contarme a grandes rasgos cómo era este trabajo. De un gran número de informantes a los que acudí, cinco señoras de avanzada edad reconocieron haberlo trabajado en su juventud junto a sus madres o abuelas. Ésto me motivó a hacer de esta investigación un ejercicio diferente y decidí en una de mis salidas a Ancud, junto al Museo, conseguir el barro con que tradicionalmente se hizo este trabajo, el cual provenía de unas minas en Calle, sector de Quetalmahue, comuna de Ancud. Finalmente, fue Francisco Vera, vecino del sector de Caulín, quien nos regaló un saco con greda de Calle para ser llevado a estas señoras, herederas de la tradición de antiguas alfareras de la isla. Esto hizo que mi investigación no sólo fuera una recopilación de información, sino que permitiera un ejercicio de recuerdo, de evocación y repaso por parte de estas cinco señoras en su intento de volver a trabajar un barro que desde niñas no veían. Por esa razón es que he decidido titular esta investigación, al igual que el documento audiovisual: “*Cerámica de Apiao: Recordando el Oficio del barro*”.

II. ANTECEDENTES

LA ISLA APIAO

La Isla Apiao se encuentra ubicada en el mar interior del archipiélago de Chiloé, entre la Isla Grande, a la altura de Chonchi, y el continente, a la altura de caleta Santa Bárbara, en la Provincia de Palena. Perteneció al grupo Chaulinec, junto a la Isla Alao y Chaulinec, aunque también se encuentra muy cerca de las islas Caguach y Chulín, entre otras. Es una isla pequeña, de 13 kilómetros cuadrados, donde viven alrededor de 700 personas (Bacchiddu 2002), quienes, muy a la manera tradicional chilota, favorecido por su carácter de isla, viven de: 1) *la agricultura*, destacando los cultivos de papa, habas, arvejas, zanahorias, repollos y trigo, así como variadas hortalizas trabajadas en invernaderos que están ampliamente difundidos en la isla; 2) *los animales*, con mayor presencia de vacas, ovejas y gallinas, principalmente, 3) *la recolección de algas* como la luga y el pelillo, lo que durante los meses de verano se transforma en el principal trabajo de familias completas que aprovechan el buen tiempo y el crecimiento de estas algas para secarlas y venderlas en sacos en el puerto de Achao, permitiendo una importante fuente de ingresos en dinero –la más importante- para los Apiainos; y 4) *la recolección marginal de mariscos y pescados*, que hoy en día, dada la escasez que ha generado la explotación del mar en todo el país, así como la extracción más equipada y técnica por parte de buzos del puerto de Calbuco que se llevan los recursos locales, no constituye –aunque pudiéramos imaginarnos lo contrario- una fuente importante de alimento o trabajo para los isleños. Además de estas actividades productivas, se suma al ingreso familiar los aportes que familiares pueden hacer viviendo en la ciudad –hoy en día muchos isleños se encuentran viviendo en ciudades chilotas como Castro- y el recibo de pensiones una vez al mes.

En la isla se distinguen cuatro sectores, Sector Norte -el menos habitado-, Ostricultura, Metahue y la Vega. Existen dos escuelas, la escuela de Metahue (hasta sexto básico) y la de Ostricultura (hasta octavo básico), en este último sector también se encuentra el CECOSF, recién inaugurado durante el gobierno de Bachelet. En la isla no hay servicio de agua potable, aunque la gran mayoría de las familias –si no todas- tienen sus propios pozos para agua, además de recolectar el agua lluvia, lo cual se vuelve indispensable en los meses de verano cuando los pozos pierden agua o en muchos casos se secan. Este año han comenzado los trabajos para la instalación de un gran pozo y torre de agua potable rural en el sector de Metahue que pretende abastecer a toda la isla, para lo cual durante este año deberá instalarse una amplia red de cañerías. La isla también carece de luz eléctrica, aunque la gran mayoría de las familias tiene su generador a bencina, al igual que las escuelas y el consultorio.

En coherencia con los procesos que viven casi todos los lugares rurales del país, la isla Apiao está viviendo un proceso de transformación acelerado –aunque limitado por su carácter de isla- hacia la inserción en el sistema económico nacional y global, que implica al mismo tiempo la migración de gran parte de los jóvenes y el abandono de las tradiciones locales.

LA CERÁMICA EN CHILOÉ Y EL BARRO DE QUETALMAHUE

Según información del Museo Regional de Ancud¹, la cerámica llegó a Chiloé desde el continente junto a grupos agroalfareros de origen Mapuche-Huilliche alrededor del año 1000 D.C. Los hallazgos más antiguos de cerámica en el Archipiélago se asemejan a los del primer período agroalfarero en la zona sur de Chile al que se ha llamado complejo Pitrén, que ha sido fechado alrededor del 300 D.C. en las cercanías del Lago Calafquén en la provincia de Valdivia.

A comienzos del siglo XX persisten dos tradiciones cerámicas en el archipiélago de Chiloé, la de Caulín y la de Apiao, teniendo en común el uso del mismo “barro”, el de las minas de Calle, en Quetalmahue a unos 15 kilómetros al Oeste de la ciudad de Ancud. El barro se extraía de esta mina desde pozos profundos que se construían hasta con peldaños para obtener las mejores vetas a más de un metro de profundidad con la ayuda de hualatos y hueullos, con lo cual se obtenía una pasta con una consistencia como la mantequilla.

III. METODOLOGÍA

Esta fue una investigación cualitativa de carácter descriptivo. Su principal enfoque metodológico ha sido la Etnografía, que se caracteriza por la observación participante y las estrategias no directivas. Esto fue principalmente fructífero en un primer momento del trabajo de campo con el objeto de llegar a la comunidad, construir confianzas y entender un poco el contexto y su forma de vida para poder ir situando la información obtenida. Luego, en una segunda etapa de recolección de información más dirigida al tema puntual que me convocaba, utilicé la Entrevista Etnográfica y Semi-Estructurada, lo que permitió reunir un gran cuerpo de datos generales sobre el oficio del barro, así como identificar informantes clave. En la tercera y última etapa de recolección de información se volvió a utilizar la Entrevista Semi-Estructurada, pero acompañada -como se esbozó anteriormente- del ejercicio de trabajar el barro por parte de cinco señoras que fueron seleccionadas por ser las más entendidas en el tema y haberlo trabajado en su juventud, ésto derivó en algunos casos, y de manera espontánea, en entrevistas en profundidad.

¹ Información obtenida del guión museográfico de la exposición “Cerámica de Chiloé” del Museo Regional de Ancud.

Por lo anteriormente dicho, esta investigación está basada casi completamente en fuentes primarias de información, los informantes protagonistas, con la excepción de algunos datos obtenidos de bibliografía, particularmente la tesis de la antropóloga italiana Giovanna Bacchiddu, y de la publicación *Erminia Ule: La última ceramista de Chiloé*, así como de algunos datos aportados por el Museo Regional de Ancud. A partir de esas 3 fuentes obtuve una orientación básica para poder adentrarme en el tema, pero siempre con la idea de realizar una investigación eminentemente etnográfica y descriptiva.

IV. RESULTADOS

Para la mayoría de los habitantes de la isla Apiao -principalmente entre los adultos- es sabido que existió antiguamente una loza hecha de barro con la cual se comía y almacenaban cosas. Este conocimiento casi generalizado se acompaña del recuerdo de que el barro con que se manufacturaba esta loza era traído desde un lugar cercano a Ancud en largos viajes en velero. Esta noción muchas veces era sostenida por el haber visto a lo largo de la vida alguna vasija, plato manufacturado, o –como en la mayoría de los casos- por el haber hallado restos de cerámica al momento de dar vuelta la tierra para la siembra de papas u otros cultivos. En ese sentido el traspaso del recuerdo entre los habitantes comunes de Apiao –los que no están vinculados directamente con la tradición- está fuertemente sustentado en la actual presencia material de restos de cerámica apiaina que aún se encuentran en la tierra, y que están periódicamente recordando y dando vida a una tradición de los antiguos.

Luego de una primera capa de datos que están en el discurso común de los Apiainos, existe una capa de informantes que manejan un conocimiento más amplio. Ese conocimiento generalizado pero básico sobre la loza de barro o cerámica, contrasta de gran manera con aquellas personas que provienen de familias alfareras, más aún cuando se trata de personas de más de 70 años, los cuales aparentemente tuvieron contacto directo con este trabajo y con un tiempo en que este oficio estuvo vigente. Tanto hombres como mujeres ancianos de estas familias conocen con mucho detalle este trabajo, la técnica, los usos, las anécdotas, etc.: “Yo chica lo vi hacer no más po’. Jugaba igual yo con esto, hacía cualquier lesera” (Lavinia Tureuna); “Era intrusa cuando era chica, lo veía que... con mi mami sí, unos me salían bien otros me salían mal, y ella sí po’ lo hacía (...)” (María Nahuelcar); “Yo nada más que los ayudaba a hacer, los ayudaba a amasar la masa y... o tablear o hacer los cimientos de los platos” (Lidia Millalonco).

Como me contaba doña Isabel Millalonco del sector de Metahue, el trabajo del barro era un oficio de las mujeres, pues eran ellas las que sabían prepararlo y trabajarlo, aunque, comentaba, no eran todas las mujeres en la isla quienes sabían, sino que había “mujeres afines”, entre 5 a 6 mujeres en toda la isla. Algo similar me contaba doña Lavinia Tureuna, señalando con un enfático: “No, muchas, no”. Según algunos informantes, cuando se hacían platos, se hacían hartos de una sola vez, entre 50 y 60 platos: “sí po’, todo el día se hacían porque se hacían hartos” (Dina Tureuna). Para esto la jornada de trabajo era larga, bajo el sistema de mingas, en las que participaban hartas mujeres de distintas familias: “hacían mingas como les decían. A veces unas ocho mujeres trabajando de esto” (Lidia Millalonco); “se hacían mingas de platos, muchas mujeres, y se hacían muchos platos, se hacían apuestas de cuántos platos iban a hacer en el día” (Catalina Millalonco).

Como se dijo anteriormente, el barro con que se trabajó la cerámica de Apiao provenía de “un lugar cerca de Ancud”, particularmente, en el sector de Calle (Golfete de Quetalmahue), a unos 14 kilómetros al Oeste de Ancud. En la isla, poca gente recuerda el nombre de este lugar, pero se sabe entre los más entendidos que se extraía de unas “minas de barro” que quedaron bajo la tierra luego del terremoto del año 60’: “dicen que era una mina esa, donde sacaban ese barro... sí, sí, porque dicen que cuando fuese el terremoto dicen que quedó centro al mar, eso ya no lo hallaban” (Lidia Millalonco).

LOS VIAJES POR EL BARRO Y EL TRUEQUE

Uno de los aspectos más interesantes de esta tradición cerámica justamente tiene que ver con que la fuente de materia prima estuviera tan lejos, lo que implicaba -como contaban muchos entrevistados- un largo viaje (durante los meses de verano) en lanchas a vela que duraba, según los relatos, entre 15 a 20 días -según el tiempo- en busca de este material. Estos viajes eran realizados por varios hombres y una o dos mujeres, ellas eran las encargadas de cocinar durante el viaje, para lo cual antes de zarpar cargaban las lanchas con papas, animales y otros alimentos. En lo investigado no quedaba claro si cada familia ceramista se encargaba de realizar sus propios viajes en busca del barro que necesitaba (como contaba doña Lidia Millalonco), o éstas encargaban el barro a terceros que hacían estos viajes para comerciar a cambio de comida para el viaje (en base al relato de Natalia Millalonco). Probablemente ambas estrategias pudieron ser utilizadas, en cualquier caso, queda muy claro que estos viajes a las cercanías de Ancud servían para intercambiar y comerciar variados productos además del barro, por lo que a su vuelta las lanchas traían, además de muchas chiguas² de barro (alrededor de 40 ó 50 según Ermelinda Millalonco): piedras de molejón extraídas del sector de Guabún (ubicado más al Oeste de Quetalmahue), las que servían para asentar hachas y cuchillos; hornos de cancagua³, muchos de ellos elaborados por los mismos apiainos en las canteras, u otros intercambiados por productos con la gente del lugar que los trabajaba normalmente (en Yuste, por ejemplo); hualatos para cosechar papas; braseros de piedra, e incluso piedras para moler trigo.

Ya de regreso en la isla, el barro era enterrado hasta que fuera trabajado⁴ para que no se secara.

Aunque las familias alfareras de la isla fueran pocas, según los relatos había siempre un excedente de platos que se iba a vender a las islas cercanas, Ichuac, Chelín, Quehui, así como a poblados como Castro, Chonchi y Achao. Siendo Apiao uno de los pocos lugares en los que se confeccionaba loza -al menos durante el siglo XX-, es probable que para los habitantes de estos sectores haya sido imprescindible hacer “cambalache” o trueque con los apiainos. Según Graciela Millalonco, el barro se trabajaba por “remezada”, con lo cual quería decir que iban a buscar barro, lo trabajaban, vendían, y así hasta otro tiempo.

² Las chiguas eran entramados de fibra vegetal que envolvían grandes cantidades de barro, constituyendo una especie de canasto de varas, lo que permitía contenerlo y transportarlo. Según algunos relatos habrían sido fabricados con *boque blanco*. Juan Millalonco me contaba que una chigua equivale aproximadamente a 6 almudes, y según Don Celso Tureuna cada una de estas eran capaces de transportar 50 kilos de barro.

³ Los hornos de cancagua eran utilizados para cocer el pan. Estos se ocupan hasta el día de hoy en Apiao, pero sólo para las novenas, ocasión social especial en el que el pan debe prepararse de la manera tradicional.

⁴ Así es como Juan Millalonco me contaba que su hermana Eufemia Millalonco y su hija Enedina hace unos años revolviendo la tierra para plantar unas papas hallaron barro que aún se mantenía en buen estado. La señora Eufemia había aprendido a trabajarlo cuando niña, así que decidió trabajarlo y de paso enseñarle a su hija el oficio del barro.

Lo cierto es que estos viajes, tanto en busca de materia prima como aquellos para el trueque de platos terminados, deben haber sido indispensables para la economía tradicional Apiaina (pre terremoto), pues además de todos esos productos claves, probablemente se intercambiaban productos vegetales, animales y se generaba un contacto sociocultural importante, aunque de aquello no hay datos claros.

USOS DEL BARRO

La cerámica de Apiao, o “el barro” como le dicen ellos mismos, cumplía la misma función que hoy cumple la loza en sus casas, es decir, con las cosas hechas de barro se comía, se tomaban líquidos, se almacenaba, se preparaban alimentos, entre otros usos: “Puros platos de barro (risas) y conchas de cholga, esas eran las cucharas antes...” (Lidia Millalonco); “los servicios, se hacían los platos, las fuentes, de toda figura, hacían vasitos, hacían unas tasitas con oreja” (Lavinia Tureuna). También en algunos casos se mencionó el complemento de la loza de barro con platos y cucharas de madera. Además de todo el servicio doméstico para comer y beber alimentos, se confeccionaban dos formas especiales, las callanas y las “botijas”. Aunque en base a los relatos sus usos parecen ser confundidos, pareciera ser que las primeras eran fuentes grandes como cacerolas que tenían dos orejas, y que servirían para cocinar, tostar café, cocer el milcao, y guardar cosas en general, como chicharrones o los trozos después del carneo de algún animal. Las botijas, según los datos recogidos, eran jarras en las que se guardaba agua, manteca, “yide” (concho de la manteca), así como también se utilizaban para teñir lana, pues “cuando se hilaba se teñía con tinta del campo...” (Lidia Millalonco). Por otra parte, en un sólo relato un hombre de aproximadamente 40 años, Don Miguel Coñoecar, dijo que el barro también se usaba para fabricar torteras⁵ dado que con este material tenían más peso, siendo esto favorable para el hilado.

En otro aspecto, según el relato de Juana Talma, “se decía que era tonto el que ocupaba platos de loza habiendo platos de barro”. Sin embargo, según ella misma, una vez que dejó de trabajarse el barro, y la loza habría reemplazado ya a los antiguos platos de este material, algunas familias conservaban su loza tradicional (de barro) enterrada en unos cajones para ser utilizados sólo en ocasiones muy especiales.

⁵ Círculos del huso para hilar.

TRABAJANDO EL BARRO

Una vez que una familia decidía confeccionar platos de barro, debía desenterrarlo y en primer lugar prepararlo, pues no venía listo para ser moldeado. Existían dos tipos de barro llevados desde Ancud, uno más grueso y el preferido para ser trabajado, y el otro más fino y menos valorado, al que llaman “baratillo”: “Se preparaba así como... se podía hacer con un poquito de arena, un poquito de agua (...)” (Dina Tureuna). Según Lidia Millalonco, la arena servía para que se afirme el barro, pero no debía ser mucha o muy gruesa porque podía reventarse o quebrarse al ser cocido; además, éste debía quedar limpio de mugres o impurezas. Según Catalina Millalonco, existía una técnica para revisar si el barro quedaba bien preparado, la cual consistía en mascararlo para verificar si tenía exceso de arena.

Una vez preparado el barro debía amasarse bien amasado. En la mayoría de los relatos se hacía alusión a que aquello debía hacerse igual que una masa de pan, y con las manos. Una vez listo este proceso se comenzaban a armar “higüeyes”, cordones largos y delgados de barro; y una base circular delgada, sobre la cual comenzaba a enrollarse el higüeye en forma de espiral hacia arriba, hasta que se terminara, y así sucesivamente con otros higüeyes, mientras con las manos se iban uniendo las estrías que van quedando entre los cordones. Luego de esto venía el alisado, el cual se hacía utilizando una concha lisa como la de una cholga, pero de preferencia de “culene”, según indicó Lidia Millalonco, la que se pasaba por dentro y por fuera del plato, terminando de dar una apariencia uniforme a las uniones entre los cordones y demás estrías que se forman en el moldeado. Una vez hecho esto, se emparejaba el borde de los platos o jarros con “unas tablitas de alerce, como unos cuchillitos, con eso los cortaban y los dejaban bien lisitos” (Dina Tureuna), y “cuando quedaban desigual o desparejos, los cortaban con una astillita, les decían catritos (risas), catritos les decían los antiguos” (Lidia Millalonco). Después de eso había que dejar secar los platos dentro del fogón, a la orilla del fuego sobre unas tablas, lo que podía durar al menos 3 días. Una vez secos se pulían con unas piedras lisas y circulares de color negro o azul oscuro, a las que se les llamaban pulidores, piedras lijadoras, y también “puloi”, según María Nahuelcar. En base a los relatos, se desconoce si es que eran traídas desde fuera de la isla o si se encontraban en las mismas playas de Apiao. El procedimiento consistía en tomar los platos y pasarles esta piedra raspando bien fuerte, como lijando los platos, así iban quedando brillosos y más delgados. Luego se pintaban con un barro rojo que se encontraba en el sector Este de la isla, denominado “pemchu” o “pemcho” y que al parecer era abundante. “Tenía una tinta que lo sacaban, no sé, por los barrancos donde habían... hay siempre ahora (...) sí, en las paredes de los barrancos, donde corre agua” (Lavinia Tureuna); “sí, le hacían dibujos con ese barro... y lo cocían y quedaban floriditos las herramientas... los... estos servicios” (Dina Tureuna). Según los relatos no se pintaban los platos o jarros completos, sino que más bien se le hacían dibujos, siendo el más mencionado un diseño florido. Finalmente, una vez seca la pintura, se cocían todos los platos hechos en el fogón: “se hacía fuego, se ponían unas leñas tiradas así, y se hacía fuego y se ponían encima los servicios y ahí cocían, quedaban coloraditos” (Dina Tureuna); “a hornearlo igual que un curanto, esos quedan colorados...” (Lidia Millalonco). Según Natalia Millalonco estos se ponían en repisas altas sobre el fogón y se hacían entre 50 y 60

V. CONCLUSIONES

El trabajo de la cerámica de Apiao habría desaparecido a mediados del siglo XX aparentemente por la llegada de la loza a las pequeñas islas del archipiélago. Posteriormente a eso algunos relatos cuentan que el terremoto del año 60’ en el sur de Chile habría dejado la mina de Calle bajo el mar imposibilitando en adelante la extracción del barro. Por supuesto, no podemos dejar de entender este proceso abandono del oficio de manera más integral, al considerar que son muchos los aspectos que durante el siglo XX comienza a vivir la cultura chilota de las islas producto de una integración más fuerte con la realidad y economía nacional. Esto se profundiza con la llegada de las primeras lanchas motorizadas durante la década de los 80’, que en adelante ha permitido una conexión mucho más fluida con Chiloé y el Continente.

Hoy entre los Apiainos el trabajo del barro es una historia de los antiguos que se recuerda con cariño pero con distancia. Producía risas entre los informantes contarme que antes se comiera en platos de barro y con conchas de cholga. Por supuesto que el recuerdo de la tradición en muchos casos es precaria, así como en otros, principalmente entre las mujeres que participan en el audiovisual, se da cuenta del recuerdo casi completo de la técnica para trabajarlo. Sorprende en este mismo hecho la distancia generacional entre aquellos Apiainos sobre 60 años de edad y los jóvenes isleños que hoy tienen sus referentes e intereses puestos fuera de la isla, y que en la mayoría de los casos termina con su migración a ciudades de la Isla Grande, así como a Magallanes en busca de trabajo, o la postulación a las fuerzas armadas. Entre los ancianos se observa y se siente la antigüedad, una vida de agricultores, pescadores, alfareros, cocineros, albañiles y boteros que han pasado una vida viviendo con lo que tienen ahí, con lo que hay a su alrededor, con lo puesto y lo dado quién sabe por quién. Desde mi visión, el haberme acercado a este oficio y conocerlo desde cerca tiene el gran valor de observar cómo nuestros antiguos supieron construir una forma de vida con lo que ofrecía su localidad, el bosque, el mar y los cerros inmediatos, y quizás los que están un poco más allá. El barro es un ejemplo -así como también, la agricultura, la pesca, los cercos de vara y las conchas de cholga entre miles de otras cosas- de la construcción de una forma de vida autosuficiente y local en sentido político, social y económico, aunque el papel o la institución diga otras cosas. En un sentido amplio me parece que esa es la gran enseñanza de los antiguos chilotos, y en lo particular, son cada uno de los detalles que los hacen conocedores del mundo, de la naturaleza y de la vida, y que para sentirlo sólo basta acercarse y compartir.

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER MÓNICA, AHUMADA CLARA Y OTROS 2003. *Erminia Ule: La última ceramista de Chiloé*. Fondart. Ancud.
- BACCHIDDU, GIOVANNA 2002. *Gente de Isla – Island People: An ethnography of Apiao, Chiloé, Southern Chile*.

ASPECTOS GENERALES DE LA REPRESENTACIÓN DE PEDRO ÑANCUPEL EN LA NARRATIVA DE FICCIÓN HISTÓRICA CONTEMPORÁNEA

JANNETTE GONZÁLEZ PULGAR
Lic. en Lengua y Literatura Hispánica
jgonzalezpulgar@yahoo.es

Tantas historias, tantas leyendas, tantas injurias y humillaciones y – porque no decirlo ahora – tantas mentiras se han dicho de mí que ya no se sabe realmente lo que he hecho y no he hecho en estos últimos quince años de mi vida.

MEMORIAS DE PEDRO ÑANCUPEL, MAURICIO MARINO.

*¿Es posible que un hombre haya asesinado a noventa y nueve personas? (...)
¿Hasta qué punto serán ciertos todos los delitos que se le atribuyen a este presunto magno criminal?
(...)
¿Cómo es que las autoridades permitieron que sucediese tamaño cúmulo de hechos delictivos, a lo largo de muchos años, cometidos o dirigidos por una sola persona en nuestro remoto pero civilizado país?
Son las preguntas esenciales que bullen en mi pensamiento, al comenzar el viaje.*

AGONÍA DE ÑANCUPEL, JOSÉ MERCADO MIRANDA.

Tres textos componen el corpus de esta ponencia, tres textos cuyo personaje principal es un sujeto histórico: *Memorias de Pedro Ñancupel*, del antropólogo Mauricio Marino, publicado a principios de 1989, a menos de un año de cumplirse los 100 de su fusilamiento; *Pedro Ñancupel. Pirata de Chiloé*, del escritor Mario Contreras Vega, publicado en Castro el año 2002; y *Agonía de Ñancupel. El Pirata de las Guaitecas. Fusilado en Chiloé en 1888* del escritor castreño José Mercado Miranda, publicado en Santiago el año 2007.

El contexto general que enmarca lo que hoy les presento es el proyecto de tesis que estoy urdiendo para optar al grado de Magíster en Literatura Hispanoamericana Contemporánea de la Universidad Austral de Chile.

Literatura Hispanoamericana Contemporánea... literatura, dirán; y qué tiene que ver esto con Ñancupel, con la historia o con la historiografía, dirán algunos y algunas de ustedes. Mucho, les contesto; sobre todo si pensamos no sólo en la tradición genérica en la que se inscriben las obras antes señaladas, me refiero a la novela histórica o narrativa de ficción histórica reciente (y por reciente estoy entendiendo más o menos mi edad), sino también en cierto posicionamiento crítico que devela dicha tradición en Chile y Latinoamérica.

“Buena parte de la ficción (latinoamericana) actual propone una relectura desmitificadora del pasado a través de su escritura” (Viu, 2007; 22), señala el escritor y crítico Fernando Aínsa. Por su parte, la chilena Antonia Viu, en su revisión de la novela histórica chilena publicada entre los años 1985 y 2003, advierte que si hay algo que las vincula y que no simplifica demasiado los problemas que plantean, es

“una visión revisionista de la historia oficial que no se encontraba en novelas anteriores: la necesidad de llenar los vacíos de la historia, de articular la visión del pasado desde la perspectiva de los sectores marginados, de deconstruir la historia para denunciar las condiciones de producción que han determinado su escritura, o de repensar el pasado a la luz de lo que encontramos en el presente”. (22)

Llenar... articular... deconstruir... repensar... interesante cadena de acciones, pero... (1) ¿Qué es lo que valida esta actitud revisionista de la literatura hacia la historia? (2) ¿Cómo se plantea en tales textos el diálogo entre ficción y referente historiográfico? (3) ¿Existe realmente un referente historiográfico que constituya una Historia Oficial de Pedro Ñancupel? ¿De existir, y de acuerdo al corpus en cuestión, quiénes la han configurado? (4) ¿Podemos hablar de “una” actitud revisionista en los tres textos, o cada uno presenta su particularidad?

Estas *Son las preguntas esenciales que bullen en mi pensamiento, al comenzar el viaje...* Sus respuestas, breves retazos y primeras aproximaciones, articularán esta presentación.

I. RELACIÓN HISTORIA-FICCIÓN, CUESTIONAMIENTOS Y CRUCES

Talvez lo que sintetiza el cambio que se produce del siglo XIX al XX en cuanto a la concepción de la Historia es el “descubrimiento” del sujeto-historiador y de la “grafía” de la historia... A qué me refiero, a que si la visión positivista del siglo XIX presentaba la imagen de un “investigador pasivo, objetivo y racional que puede reclamar la verdad sobre el pasado”, a lo largo del siglo XX, gracias a la reflexión de diversos autores, se irá configurando la imagen de un sujeto-investigador a su vez histórico, y por ende con una carga ideológica significativa, “que organiza la información en virtud de un acontecimiento posterior a los hechos”, que selecciona sus fuentes, que las complementa a través de inferencias y que utiliza en esta construcción textual de la historia diversas estrategias discursivas.

Esta cadena de elementos que acabo de señalar permitirán pensar la historia como narración, por un lado, y representación, por otro, es decir, como una reordenación funcional de la realidad a través del lenguaje. Volvemos, entonces, a la idea de la “fijación” e incluso “petrificación” de una imagen, sobre todo si pensamos en la construcción de la Historia Oficial de un acontecimiento o de un sujeto histórico; pensemos, directamente, en las conmemoraciones nacionales y los denominados “héroes patrios”, y luego volvamos a la ficción, y a los planteamientos de Viu, antes señalados, en aquello que caracterizaría particularmente a la narrativa de ficción histórica desde la década de los '80 del siglo XX en Chile: esa actitud revisionista y crítica ante el pasado.

Antes de continuar, quisiera aclarar un par de cosas: no se trata de señalar que “el pasado no existe”, así como tampoco de negar la validez de la historia o de la historiografía, sino de evidenciar su carácter subjetivo y de cuestionar sus construcciones discursivas como verdades absolutas. Ahora bien, y en este contexto, tampoco busco plantear que las representaciones del corpus sobre Pedro Ñancupel se constituyan como una nueva verdad absoluta, lo que me interesa poner en valor es el cuestionamiento que hay detrás de aquello, y las posibilidades de iluminar ciertas cuestiones antes ocultas, relacionadas con el contexto histórico, político, económico y sociocultural del personaje juzgado y fusilado en 1888, así como las matrices ideológicas que subyacen en los discursos oficiales y documentos de la época que gatillaron una construcción del sujeto Ñancupel, de la leyenda del último pirata de las Guaitecas. Por lo tanto, lo que me interesa evidenciar también, es el gesto político de estas tres publicaciones.

II. RELECTURA DE LAS “ABERRACIONES” DE LA HISTORIA

Siguiendo con los planteamientos de Antonia Viu, presentados muy lúcidamente en su libro *Imaginar el pasado, decir el presente* (2007), me parece iluminador utilizar una de sus clasificaciones para poder identificar qué es lo que caracteriza, en términos generales, el diálogo entre ficción y referente historiográfico en los tres textos en cuestión. Aun cuando el corpus de su investigación sea muchísimo más amplio que éste. Lo que Viu hace es proponer seis imágenes para poder graficar dicha relación; una de ellas es la *inscripción*, entendida como

“el registro escrito que se hace en una materia duradera como la piedra o el metal para conservar la memoria de una persona o de un objeto importante. Al igual que en el memorial, la inscripción intentaría preservar una memoria, pero en este caso de una víctima individual o de un actor marginal, develando los mecanismos discursivos que los relegaron a ese lugar.” (161-162)

Así mismo, la “relectura de las “aberraciones” de la historia” consistiría en la contraparte de la *inscripción*, en tanto lo que busca es “polemizar las (inscripciones) existentes, reconstruyendo las representaciones mistificadoras ejercidas sobre un personaje pretérito, concebido como una aberración a la luz de los códigos de su época.” (165)

Ustedes se preguntarán ahora: ¿y cuál es la materia duradera en la que ha sido inscrito Ñancupel?, ¿dónde está la piedra, dónde el metal? Tengo la impresión, sin salidas a terreno aún, sin un trabajo etnográfico previo, que la materia duradera no es más que la memoria colectiva de los habitantes del archipiélago, una memoria que finalmente, constituye la tan “mentada” Historia Oficial o, en este caso, más bien, el *discurso oficial* que existiría sobre Pedro Ñancupel.

Con esto no estoy negando la existencia de textos historiográficos cuyo eje principal sea este sujeto histórico, sino la existencia de una tradición historiográfica que sustente tal Historia Oficial; pues, en general, en Chiloé no existe una producción historiográfica que llene nuestras bibliotecas; lo que sí existe en este caso, sin embargo, son documentos de la época: específicamente, textos periodísticos y judiciales, documentos que, finalmente, constituirán las fuentes con las que estarán dialogando las obras de Marino, Contreras y Mercado.

III. CARACTERÍSTICAS DEL REVISIONISMO EN LAS OBRAS

Tres elementos quisiera remarcar: la *desestabilización* del *discurso oficial*, la relación entre la *representación* que será *cuestionada* y el imaginario colectivo fijado a través de la escritura, y la existencia de un *discurso reivindicativo* relacionado con la condición indígena del protagonista, discurso que provoca, también, la desestabilización.

MEMORIAS DE PEDRO ÑANCUPEL se plantea como una autobiografía (evidentemente, de carácter ficcional y no referencial, en términos genéricos); por lo tanto, tenemos a Pedro Ñancupel como narrador-protagonista, quien inicia su relato gritando su inocencia. Nos habla desde la cárcel un día antes de su fusilamiento, después de haberse enterado de que el indulto solicitado al Consejo de Estado de Chile, le ha sido negado.

En este sentido, entonces, tenemos que la actitud revisionista ha sido situada desde el propio sujeto, es decir, no sólo es él mismo quien cuenta su vida, habla de su infancia y describe a sus padres y entorno, sino que realiza el cuestionamiento de su situación, del proceso judicial y de la justicia misma: “Si dicen que soy un pirata, yo les digo a mis acusadores que nada se ha comprobado de aquello.” (1989: 23)

“Si no he podido dar mayor crédito a mi inocencia es porque ha existido animosidad en contra mía desde antes que partiera este juicio y se han usado datos y declaraciones sin comprobarlas. ¿Quién puede defenderse con una justicia así? Aquí, el juzgado ha permitido todo el tiempo que los diarios escriban lo que se les ocurre y entreguen información que es secreta del juicio.” (1989: 58)

Un ejemplo de lo anterior, es la incorporación de un texto periodístico que también citará en su novela Mario Contreras: “(...) la justicia de los hombres estará satisfecha cuando Ñancupel cumpla su sentencia a muerte. La sociedad estará así liberada de hombres que sin educación, sin principios y que actúan por sus instintos bastardos y malévolos, roban y matan maquinalmente.”

“(...) yo sé que esa no es la verdad”, responde Ñancupel, “Yo tengo principios y corazón y no soy un bastardo y malévolo por ser indio, como dice la prensa. En estos tiempos como en antaño los criollos nos siguen mirando y tratando como gentes inferiores.” (1980: 10)

Desde el comienzo evidenciamos, entonces, aquello que hemos denominado *discurso reivindicativo*, a través de su autoidentificación y defensa como indio: “¿Quién soy? Soy un indio Huilliche, un hombre de la tierra chilota. Un indio como miles, que salió de su casa cuando aún era casi un chico apenas.” (1989: 15)

Y dando a conocer conflictos territoriales, a través del recuerdo de su padre, señala:

“Los criollos nos han quitado toda la buena tierra de más al norte dejándonos por estos lugares apartados en donde nadie está mejor que otro. Nuestro pueblo, nuestros hermanos, nuestras comunidades han sido destruidas... la gente está triste y sufre por el frío, la lluvia, por el engaño y la estafa de los negociantes de madera, de papas, de carne ahumada. “Nuestros caciques, decía mi padre- no tienen la fuerza de los antiguos que lucharon por sus tierras en los tiempos de antes, aún sufriendo la muerte en manos de los soldados y criollos poderosos. Ahora, a nuestros caciques los engañan con regalos, con licor y un poco de comida; con invitaciones a los pueblos de Castro y Ancud, y los hacen firmar papeles para que se aprovechen más de nosotros... Mi padre sí que sabía de estas cosas sin ser instruido.” (1989: 11-12)

Finalmente, cabe destacar que lo que caracterizará a esta publicación desde la intencionalidad autorial y editorial es la humanización del protagonista, intención explicitada en la Presentación y en el Prólogo del libro. En la “Presentación”, René Droppelmann afirma que “Las Memorias de Ñancupel rescatan al hombre más allá de las interpretaciones de los hechos ocurridos en los cuales se acusó, juzgó y condenó a muerte a Pedro Ñancupel” (3), y en el “Prólogo”, Mauricio Marino señala que si bien “Toda leyenda trasciende de la realidad sesgándola en uno y otros sentidos. La autobiografía de Ñancupel quiere rescatar la realidad sumergida, humanizando al hombre (...)” (1989: 5)

No obstante, si una de las tres ha de marcar fervientemente esta defensa, esta reivindicación, esa ha de ser *PEDRO ÑANCUPEL. PIRATA DE CHILOÉ*, un texto caracterizado por el fragmento y la multiplicidad de voces, presentadas en el siguiente orden: Paula Nahuelhuen, esposa de Ñancupel; José María Reinahuel Ñancupel, bisnieto de Pedro Ñancupel; el propio Pedro María Ñancupel; Luis Moreno, Secretario del Juzgado de Castro; y el Chacha Nahuelhuen, tío de Paula Nahuelhuen, quien habría sido fusilado 10 años antes, proceso en el cual también se vinculó al marido de su sobrina.

Paula Nahuelhuen, dará inicio a la obra narrando el doloroso y solitario entierro de su marido:

“Así no más es. Nadie de la ciudad, ni el mendigo más miserable, ni los pobres de oficio, ni los changadores que a durísimas penas se ganan el pan descargando a hombro los lanchones cargados de madera que vienen de las islas, ni siquiera aquellos que destrozán sus espaldas transportando la leña para las casas de los ricos desde los bosques de la Chacra o de Gamboa, o los que –hipócritas- asisten compungidos a todas las misas y a todos los velorios en los que se reparten guindados y mistelas y algún trozo de carne, tuvieron a bien acompañarme, acompañar el cadáver de mi hombre, acompañar sus restos hasta el suelo sagrado del cementerio de curas en que pude –al fin- con dolor y con sudor depositarlo.” (2002: 7)

José María Reinahuel Ñancupel, bisnieto de Pedro Ñancupel, es un narrador recurrente que, situándose en un momento posterior al proceso judicial y fusilamiento, enuncia el prejuicio y discriminación que habrían sufrido los descendientes del inculpado: “(...) nunca ha faltado algún chusco que haya dejado de enrostrarme, como si ello fuera una falta, mi parentesco con Ñancupel.”(2002: 25)

Reinahuel, inmediatamente señala cuál es el origen, los responsables de aquellos dichos: “Sólo porque algunos periodistas y curas dijeron que Pedro María, mi bisabuelo, había matado a casi ciento, como si lo hubieran visto con sus ojos.” (2002: 25)

Por su parte, será Luis Moreno, testigo de las reuniones de “los señores blancos” en Castro, quien encarna el “Discurso Oficial” del blanco o criollo y señale los conflictos territoriales desde dicha perspectiva:

“Arturo Pinto, a quien sus padres legaron las tierras que –dicen- el rey concedió a los Ñancupel y los Teigüeles en Terao en 1780, sonrío satisfecho. –“Por fin se acabará esta “ralea” –manifiesta- “Y los indios aprenderán de una vez por todas a respetarnos...” (2002: 41)

En la obra de Contreras, la voz ha sido otorgada a los otros protagonistas de la historia, aquellos que habían permanecido acallados y marginados; esta vez, cada uno dará su visión de los acontecimientos, constituyendo una obra polifónica al poseer cada sujeto una conciencia autónoma, donde el todo armónico no sólo apunta insistentemente a la desestabilización y la reivindicación, sino que identifica a sujetos particulares como responsables de la situación del protagonista.

En cuanto a las fuentes históricas, este es el texto que presenta más citas explícitas, no obstante, no presenta, a diferencia de la obra de Marino, una lista bibliográfica al final del libro.

En la tercera publicación, *AGONÍA DE ÑANCUPEL. EL PIRATA DE LAS GUAITECAS. FUSILADO EN CHILOÉ EN 1888*, podemos identificar, ya en una primera lectura del título, tres niveles o entradas posibles a la obra: *Agonía de Ñancupel*, nos sitúa en el estado que precede a la muerte, un estado de angustia y aflicción; y nos enuncia la presencia de un conflicto, del *agon*. Además, nos presenta al protagonista, el que hace referencia a un sujeto histórico, de ascendencia indígena del Chiloé de la segunda mitad del siglo XIX. *El Pirata de las Guaitecas*, por su parte, remite a lo que de él se dijo, al imaginario, a la leyenda construida en torno al personaje histórico; pero, también, a los supuestos motivos de su presidio y condena. Por último, *Fusilado en Chiloé en 1888*, evidencia el hecho histórico y nos anticipa el destino final del protagonista, delimitando y concretando la temporalidad del relato, efectivamente, a la *agonía* de Ñancupel. Aquí, a diferencia de los textos anteriores, nos encontramos ante una obra orgánica donde el narrador es un cronista que vendría de Valdivia a reportear el fusilamiento; no obstante, esto no impide que varios de los personajes puedan hablar por sí mismos, sobre todo el inculpado, con quien el cronista, Edmundo Becerra, se reunirá cada dos días para entrevistarlo, produciéndose, así como en la obra de Marino, una evidente humanización del sujeto.

Ya para terminar, y volver a aquella imagen de la desestabilización de la representación inscrita en el imaginario colectivo, quisiera mencionar que en la obra de Mercado éste es conformado por las opiniones de ciertos habitantes de Chiloé (particularmente de Castro, lugar en el que se producirá el fusilamiento y, por ende, transcurre la obra); un imaginario que configura cierta identidad del sujeto-protagonista, y lo *culpabiliza* y *juzga* previa resolución del proceso judicial.

Clemente Sánchez, comerciante de Castro muestra claramente aquello cuando trata de informar al cronista quién es el inculpado:

“En cuanto al mentado Ñancupel - ¡Dios me libre! - es un criminal de la peor calaña, para que usted sepa. Es difícil que alguien iguale en perversidad en este mundo. (...) Pero un chilote que, por esas cosas del demonio, se convirtió en una bestia humana feroz y sanguinaria. Durante muchos años (...) ha sembrado el terror con su banda de piratas.”

“(...) en resumen le diré que él ha asaltado a numerosas embarcaciones, ha robado, ha asesinado a docenas de personas entre tripulantes de naves, habitantes de Melinka y otros lugares. Con decirle que sumando y sumando, se llega a la cantidad de noventa y nueve muertes que él carga a sus espaldas.” (2007: 7-8)

Pero no todos los habitantes tendrán esta percepción, hay algunos un tanto más críticos, como el también comerciante Diego Pérez:

“Pero habrá de tener en cuenta, don Clemente, que los crímenes por los que se le ha procesado y sentenciado a muerte no pasan de la media docena. ¿De dónde saca usted esa exagerada cantidad de noventa y nueve? ¿No será que hay personas interesadas en inflar y alimentar la fantasía de la gente quizás con qué fines? (2007: 8)

Hay varias escenas que permiten entender cómo funciona el pensamiento mítico en la comprensión cotidiana del mundo de ciertos habitantes, basta leer el ilustrador capítulo “Varó el Caleuche”...

Este elemento me parece en demasía interesante, ya que no sólo estamos ante la desmitificación de un tipo de representación, sino que lo que se plantea es que la forma de comprender el mundo ES mitificándolo, estrategia discursiva que sustenta, a todas luces la desestabilización.

Ya para terminar, entonces, tenemos que en esta tercera y última publicación la planteada *DESESTABILIZACIÓN* se produciría: 1) Al develar el *agon*, la existencia de un **conflicto** entre el sujeto que entrevista y conoce el cronista y el presentado por el imaginario colectivo; y 2) Surgir no sólo un cuestionamiento del proceso judicial y el actuar de las autoridades por parte del inculpado, sino también del sistema judicial y la forma y validez de ejercer justicia por parte de la sociedad, reflexiones que no son ajenas al contexto histórico representado en la novela, y que son presentadas por algunos de los personajes de la novela, como el preceptor **Plácido Macías** quien se pregunta:

“¿La sociedad tiene derecho a matar tal como lo ha hecho el asesino? ¿No se convierte también la sociedad en homicida? ¿No es un hecho de la más alta barbarie poner a un ser humano indefenso en un banquillo y dispararle cruelmente para terminar con su vida? (2007: 25)

“(…) comprendo muy bien que por ahora la Justicia está hecha así y debemos aceptarla, y, aunque tenga muchos defectos, ella siempre es necesaria (...) Tal vez alguna vez, la sociedad madure y concluya que no es propio de ella el cometer asesinatos. Que lo único que le correspondería hacer, frente a estos casos criminales, sería mantener al asesino de por vida bajo siete candados para castigarlo y prevenir nuevos delitos.” (2007: 26)

BIBLIOGRAFÍA

- CONTRERAS VERA, MARIO 2002. *Pedro Ñancupel. Pirata de Chiloé*. Valdivia: Imprenta “Nahuel”.
- MARINO MARTINIC, MAURICIO 1989. *Memorias de Pedro Ñancupel*, del antropólogo. Puerto Montt: Aurora, Desarrollo Regional del Sur.
- MERCADO MIRANDA, JOSÉ 2007. *Agonía de Ñancupel. El Pirata de las Guaitecas. Fusilado en Chiloé en 1888*. Santiago: Ediciones CESOC.
- VIU B., ANTONIA 2007. *Imaginar el pasado, decir el presente. La novela histórica chilena, 1985 – 2003*. Santiago: Ril Editores.

CINE Y PATRIMONIO

(de lo documentalizante y lo ficcionalizante en el cine)

IGNACIO ALIAGA

Cineasta y docente universitario

Director Cineteca Nacional del Centro Cultural la Moneda

ignacio.aliaga@cinetecanacional.cl

«El cine nos cuenta la historia humana superando las formas del mundo exterior —a saber, el espacio, el tiempo y la causalidad— y ajustando los acontecimientos a las formas del mundo interior —a saber, la atención, la memoria, la imaginación y la emoción—.»

MÜNSTERBERG, Hugo. 1970

The Film: A Psychological Study. The Silent Photoplay in 1916.

Nueva York, Dover Publications, Inc.

El propósito de la sesión es revisar los conceptos principales relativos a la práctica audiovisual relacionada con la documentación de personas y acontecimientos ligados al patrimonio cultural (el documental) y la construcción de imaginarios a partir de ello (la ficción), ilustrado con fragmentos de obras audiovisuales relevantes.

EL CINE Y LA MEMORIA

El director de cine italiano Pier Paolo Pasolini, señala que en el cine el presente se transforma en pasado, virtud del montaje (el recurso definitorio del lenguaje audiovisual). Pero este pasado “aparece siempre como un presente” en virtud de la naturaleza de la imagen. El cine posee esta cualidad que no tienen otras artes y es la de estar siempre en el pasado: un pasado que, sin embargo, es un presente siempre-ya-ahí, en el lugar del espectador.” De allí que pensamos que las imágenes en movimiento son constructoras de memoria.

En el cine, desde sus orígenes, los realizadores siguieron dos grandes líneas: la documentalizante, iniciada por los empresarios industriales de Lyon, Georges y Augusto Lumière en 1895 con “La salida de la fábrica”, “La llegada del tren a la ciudad” y otras “*vistas*” (como se llamaron a las primeras filmaciones), imágenes que asombraron a los asistentes a la primera función de cine en un café parisino. Un poco más tarde, Georges Méliès, otro francés, ilusionista y hombre de vaudeville, se encargaría de llevar a la pantalla con los primeros efectos, las capacidades experimentales y de representación del nuevo invento, naciendo allí la opción ficcionalizante del cine. Desde entonces, los cineastas trataron de expresar su punto de vista acerca del hombre, de la sociedad, en su intento por explicarse la realidad, desde uno de los dos polos, el documental y la ficción.

Pero a menudo nos encontramos con filmes cuyo límite es impreciso, y la narración a ratos mezcla, a ratos confunde, en una historia que oscila entre ambos polos. Lo documental nos remite generalmente a la presencia de lo real, que percibimos en los comportamientos y los hechos visibles. La ficción, como apunta Munsterberg, nos adentra en la interioridad de los personajes, en la manifestación de lo invisible, tanto como en sus comportamientos. Así como lo documentalizante nos pone ante los hechos, lo ficcionalizante nos adentra en los pensamientos.

Un buen ejemplo es un filme como “El Chacal de Nahueltoro” (Miguel Littin, 1968), que trata de la pasión, crímenes, redención y muerte de José del Carmen Valenzuela Torres, el tristemente célebre gañán que en 1960 asesinara a una familia en Ñuble, en su mayoría niños. La película, rodada ocho años después de los crímenes, en los mismos lugares del hecho real, sigue muy ajustadamente los acontecimientos de acuerdo a los documentos del juicio y de testimonios de personas conectadas con los hechos. Producto de una investigación, en su primera parte, sigue las huellas no conocidas de la infancia y adolescencia de José del Carmen, que dan cuenta de una personalidad carente de afectos y sin patrones culturales salvo los de la discriminación y exclusión. Representa los días anteriores y posteriores al crimen. Inclusive, en el apresamiento, juicio y ajusticiamiento, maneja la cámara como la de reporteros de un noticiero, lo que parece resaltar esa faceta documentalizante del filme. Trata la redención en la cárcel del personaje, siguiendo la vida entre rejas de la comunidad de prisioneros y los cambios en los pensamientos del Chacal. Todo está tratado como un documental, pero sabemos que se trata de una representación, esto es, estructurado con una perspectiva ficcionalizante, lo que permite al director hacer visible su punto de vista acerca de la miseria, de la falta de educación de una parte importante de los chilenos del campo, de la discriminación, de la paradoja de la justicia, que primero reprime, luego redime y educa y finalmente ajusticia, evidenciando, además, su posición contraria a la pena de muerte. Dado que se trataba de un hecho real, ampliamente difundido por la prensa en los años 60, la opción documentalizante de la estructura narrativa y audiovisual del filme enfatiza en la verosimilitud que el espectador le asigna, en la presencia de lo real. Sin duda el filme, junto con llegar hasta nosotros como una obra clásica del cine chileno, da cuenta del estado de la sociedad en su momento, de rasgos culturales antropológicamente presentados, nos permite echar una mirada hacia atrás, recuperar una memoria de nuestra sociedad cuando salía del feudalismo y se enfrentaba a las modificaciones que hoy constituyen la base de nuestra estructura social. El filme, entonces, a ratos se hace documental y a ratos representación ficcionada.

UNAS PALABRAS SOBRE EL DOCUMENTAL

El género documental cinematográfico y videográfico ha demostrado una gran importancia para dar a conocer la situación de la sociedad y llamar la atención acerca de sus problemas, como asimismo para espejear con creatividad e impacto comunicacional las expresiones de los esfuerzos que las comunidades llevan a cabo para mejorar su condición. Ello da cuenta del impacto que como medio de comunicación presenta el documental audiovisual en el momento de su emisión.

El documental, además, se transforma a poco andar en un documento de la memoria de los pueblos, y su importancia patrimonial es evidente para que conozcamos el camino que las comunidades han recorrido en la búsqueda de un mejor destino.

Cuando el canadiense Robert Flaherty, en 1922, realiza en Alaska su “Nanook el esquimal”, permitió a sus contemporáneos descubrir la dura lucha por la vida de una familia esquimal cercana al polo norte, lo que servía de reflexión a una sociedad que se adentraba en la obtención del confort; junto con ello, nos legó una obra maestra de la historia del cine, que ha permitido a las generaciones posteriores recordar una parte del desarrollo de la humanidad. En el otro extremo del mundo, en el Chile patagónico, hacia el final de la misma década, un sacerdote salesiano de origen italiano, Alberto de Agostini, registraba en “Tierras Magallánicas” las imágenes de las tribus australes y sus costumbres; no sabía que pocos años después, esas familias onas serían exterminadas por cazadores blancos, y que su documental sería el único testimonio que nos queda de ese pueblo hoy desaparecido.

Como vemos, los primeros documentalistas fueron grandes exploradores: Flaherty, Grierson, Vertov, Ivens, Marker, Rouch, y el propio Agostini. Con el correr del tiempo, por el impacto de la televisión y el propio desarrollo del cine, fueron deteniendo su mirada en sus propias sociedades y descubrieron que se podía filmar documentales de interés sin salir del barrio.

“Aparecieron incontables cintas documentales sobre cualquier actividad del hombre. Por ejemplo, filmes sobre pintura, arquitectura, música, política, deportes, literatura, medicina, etc., que demostraron que el género documental no sólo era útil para mostrar geografías remotas sino también para seguir, analizar y fotografiar cualquier aspecto de la sociedad” (Patricio Guzmán, La importancia del Cine Documental).

En la época contemporánea, el documental de creación o “documental de autor” alcanzó gran auge, y hoy en día no se entiende un documental que puede mostrar cualquier actividad humana si no lleva un punto de vista más personal, más autoral, al que se suma un uso más creativo del lenguaje cinematográfico.

En América Latina el documental ha ocupado desde siempre un lugar destacadísimo en la producción cinematográfica, y ha sido este género un factor de innovación y de relación del cine con la sociedad mucho más fuerte que la ficción. Figuras como Jorge Prelorán, Fernando Birri, Fernando Solanas y Octavio Getino en Argentina, Rafael Sánchez, Sergio Bravo, el matrimonio Jorge di Lauro-Nieves Yankovic, Pedro Chaskel y Patricio Guzmán en Chile, Jorge Ruiz en Bolivia, los hermanos Chambi, Luis Figueroa y el Grupo Chaski en Perú, por nombrar a los cuatro países de la región andina y cono sur, han marcado una huella indeleble en el desarrollo del documental de sus países y del continente.

LA PRESENCIA DE LO REAL EN EL CINE DE FICCIÓN

Anteriormente señalábamos que los filmes se mueven en esa línea que en sus polos tiene una perspectiva documentalizante o una ficcionalizante. Especialmente desde el advenimiento de lo que se conoce como cine moderno (desde la nueva ola francesa en adelante, en los años 60), estos límites imprecisos son componentes caracterizadores al cine actual. Ello porque entraron en discusión conceptos como la objetividad en la presentación de la realidad, que se atribuían los documentalistas clásicos, o la representación con una tendencia realista en el cine de ficción. La presencia de lo real o el concepto de cine realista ya no fueron atributos de uno u otro género.

Las historias que relatan las películas de ficción, en cuanto a formas de contenidos, obedecen a ciertos modelos estructurales que desarrollan ya sea juegos, mitos, géneros o esquemas narrativos y otras veces declinaciones, variaciones o series de historias conocidas.

Nos referiremos a los mitos, que son una gran forma en el cine. Los filmes latinoamericanos nos presentan recurrentemente odiseas o ilíadas, como en la película brasileña “Estación Central” (Walter Salles, Brasil, 1998), donde una mujer que ha perdido la ilusión de vivir encuentra una nueva oportunidad para tener sentido al acompañar en un largo viaje a un niño, que al perder a su madre en la gran ciudad decide emprender una odisea tras la presencia perdida del padre, lo cual constituye al mismo tiempo una metáfora de los pueblos latinoamericanos carentes de un padre que ordene el mundo o culpables de ordenarlo con autoritarismo. Es así que el viaje del héroe está expuesto a la inseguridad y a la fragilidad del héroe pero también de las instituciones de la sociedad (la familia, la policía, los entes de seguridad social). Así el pueblo brasileño es representado en sus condiciones de vida, sus costumbres y hábitos culturales que conforman su identidad, y se hacen parte sustantiva de la narración, lo que otorga nuevamente una dimensión documentalizante al relato. “Taxi para tres” (Orlando Lubbert, 2001, Chile) nos presenta en forma de ilíada la relación de un chofer de taxi que decide aliarse a los dos delincuentes que lo asaltan, para configurar una comunidad que busca en la gran ciudad dar cumplimiento a sus deseos de consumo, agrupación asentada en la disolución de ciertos valores perdidos en la sociedad y que se justifican por el imperio de la impunidad en la sociedad. Nuevamente acá la fragilidad de las instituciones deviene en personajes que tan sólo responden a una sobrevivencia precaria donde la autodefensa de cada individuo ha reemplazado a la solidaridad y al sentido colectivo que era la característica del cine de los ‘60. Una actitud documentalizante permite al director presentar los rasgos que caracterizan a la ciudad de Santiago en sus estructuras sociales urbanas. Es así que el cine de ficción latinoamericano no tan solo ha espejado la condición de sus pueblos, sino ha trazado una mirada sobre el pasado y el futuro, con el referido componente documentalizante.

Es interesante repasar, aunque sea sumariamente, la evolución del cine de ficción en Latinoamérica y en Chile, especialmente desde los años '60 a la actualidad. En el cine del período anterior a la década del sesenta, el cine chileno de ficción, y gran parte del argentino, brasileño y mexicano, que conformaban la oferta de películas en la región, vivía en su mayoría de estereotipos que asignaban a los personajes y comunidades presentadas ciertos rasgos criollistas invariables y similares para los personajes de cualquier parte del territorio. En la época del llamado nuevo cine latinoamericano en los '60, el cine de ficción adquiere un compromiso de tratar la presencia de lo real a partir de una observación más aguda de la realidad de la sociedad. Motivado por los vientos renovadores y reformistas que se vivía en Latinoamérica a partir de la revolución cubana, y estimulado por los cambios que en el cine se vivían desde el neorrealismo italiano y la nueva ola francesa que abrieron paso al cine moderno, el cine adquiría en sus narraciones la impronta de un personaje colectivo, el pueblo, que estaba representado en personajes que, conformando una comunidad, eran presentados en sus conflictos sociales y sus búsquedas de mejores condiciones de vida. Ya hemos mencionado al "Chacal de Nahueltoro", un buen representante en este sentido, donde el antihéroe vive su calvario para terminar aniquilado por las instituciones de la sociedad. En "Vidas secas" (Nelson Pereira dos Santos, 1963, Brasil), emblemática película del "cinema novo", con un gran peso documental, una pobre familia vaga en su odisea por el nordeste tras una esquiva suerte por un territorio de miseria; revela la película las directrices estéticas y éticas del nuevo cine latinoamericano: la suerte de los desposeídos, en un relato despojado de artilugios.

Esta impronta del cine latinoamericano cambiará luego de que el territorio estuviese expuesto a una seguidilla de golpes de estado que desde mediados de los sesenta y hasta fines de los ochenta asoló la región. A mediados de los años ochenta, recuperada la democracia en Argentina, comienza a surgir un nuevo cine, o más bien, una nueva manera de abordar a los personajes y a la sociedad. "La tregua" (Sergio Renán, Argentina, 1983) es una de las primeras películas que aborda el tema del padre y los hijos, en una vertiente que apunta al drama individual. Ya no es el ser colectivo el protagonista, sino personajes que buscan un sentido individual como respuesta a un contexto opresivo. En los años que siguen y hasta el presente, esta forma de abordar las historias, basadas en hechos reales, en piezas literarias o de simple invención del cineasta, darán cuenta de personajes que buscan la posibilidad de ser. "La ciénaga" (2001) y otras obras de la argentina Lucrecia Martel, dan cuenta de comunidades que esconden sus debilidades y que impiden las salidas para sus individuos. "Bajo la piel" (Perú, 1996) y otros filmes del peruano Francisco Lombardi también presentan comunidades oprimidas por instituciones que gobiernan la suerte de los individuos y trastocan los proyectos individuales. Ya hemos mencionado a la brasileña "Estación Central" de Walter Salles, en la cual los personajes protagónicos se enfrentan al silencio del padre y a la búsqueda de la esquiva felicidad. En Chile, Silvio Caiozzi hace de "Coronación" (2000), apoyado en el mundo donosiano, una perfecta representación de una familia aristocrática y sus empleados a los que domina como con un derecho divino. Otros cineastas como Sebastián Lelio desarrollan similares enfoques en filmes como "Sagrada familia" (2005) y "Navidad" (2009), donde las instituciones aprisionan a los jóvenes protagonistas que empujan sus proyectos de vida, o

Matías Bize que mueve a sus personajes en breves recorridos (de tiempo y lugar) en su afán de encontrar los afectos que den sentido en la pareja, como en "Sábado" (2002) o "La vida de los peces" (2010). Andrés Wood elabora películas en donde sus protagonistas deben lidiar con un padre o madre, o un sistema, que dificulta las búsquedas individuales, como "Machuca" (2004), "La buena vida" (2008) o "La fiebre del loco" (2001), que representa además un entramado cultural que se hace parte de la desventura individual, en una isla de Aysén, cuestiones que dotan a su "Violeta se fue a los cielos" (2011) de una lectura más compleja.

Desde el nuevo cine latinoamericano hasta el presente, la representación de la sociedad en relatos que se mueven entre la ficción y el documental, lo que configura al cine de ficción, en muchos casos, como una lectura cultural que constituye memoria y patrimonio.

LOS DOCUMENTOS HISTÓRICOS EN LA FICCIÓN Y EL DOCUMENTAL

Claudio Rolle, el historiador chileno, ha señalado que los documentos fílmicos históricos, constituyen monumentos de la historia y la memoria de un país. En un bello filme del británico Ken Loach, "Tierra de libertad" (1995), la nieta del hombre que ha muerto abre un viejo baúl donde su abuelo guardaba los recuerdos de su participación en la Guerra Civil Española como parte de las milicias internacionales. A través del filme iremos descubriendo con ella diversos objetos que hablan del sacrificio, del amor, de la aventura que encontró su abuelo y que le abren al conocimiento real del personaje. Luego de una imagen de un viejo diario, el montaje del filme nos coloca frente a una película de noticiero de la época (1936), que muestra los hechos que ocurrían en España; la imagen nos lleva al pasado que inmediatamente se constituye el presente para los espectadores. A partir de allí, la historia del abuelo se constituye en un presente determinante para la historia, que dispondrá al espectador para la identificación primaria (creer que lo que vemos es cierto) y para la secundaria que nos provoca identificación con el personaje. Es así que deliberadamente Loach mezcla los documentos históricos de época, los objetos del pasado que salen del baúl y el rodaje del presente en dos épocas (la de la guerra y la del presente).

En el plano documental, Patricio Guzmán incorpora permanentemente la yuxtaposición de imágenes de archivo a las imágenes rodadas en el presente. En algunos casos como elemento esencial para recuperar la presencia del presidente Salvador Allende y de los acontecimientos del golpe de estado de 1973, que constituidos como pasado nos llevan a una mirada que se sobrecarga de emoción pero que gracias al tratamiento distanciado no impide la reflexión ("Salvador Allende", 2004).

La irrupción de documentos fílmicos o de videos históricos en la ficción y en el documental, es una forma cada vez más corriente de superar los límites estrictos entre lo ficcionalizante y lo documental, generando nuevas discusiones en torno a la presencia de lo real y el realismo.

LA MEZCLA DE LO QUE SEMEJA DOCUMENTAL Y LO QUE SE CONSTITUYE FICCIÓN

Hay un hombre que solía jugar nos malas pasadas y bromas con la presencia de lo real, el falso documental y la ficción. Este hombre se llamó Raúl Ruiz. Cuando volvió a filmar en Chile, a comienzos de la década del 2000, realiza una monumental obra de unas seis horas, a la que llamó “Cofralandes”, que se presentaba como su documental sobre Chile.

A poco andar, los personajes reales eran ficticios, las documentaciones sobre ciertos hechos o situaciones del país eran puestas en escena y juegos. Pero esa nebulosa entre ficción y documental dota a Cofralandes de una posible y asertiva mirada sobre Chile, nosotros, las modificaciones culturales en curso y los mitos de la nacionalidad. Si bien esta perspectiva la había jugado desde un comienzo en su filmografía, con esta obra ponía el dedo índice sobre nuestra sociedad. Años antes, con el corto “Las soledades” (1992), había ensayado en Chiloé un montaje que confundía imágenes de lo real, como el personaje de Rosario Hueicha, importante cultora tradicional del archipiélago, puestas en escena de elementos reales, como los niños de la isla, con otras derechamente de carácter fantástico, como la visita de su tío en su casa en París, como imágenes de la manifestación creíble de lo sobrenatural que habita en la isla; pocas representaciones del carácter mágico de Chiloé como este corto de Ruiz.

CINE Y PATRIMONIO

Cada uno de los filmes, documentales y ficciones, va constituyendo parte de la memoria y del patrimonio de los pueblos. En el momento en que un filme se estrena y alcanza el conocimiento público, se instala en el patrimonio cultural audiovisual. Por ello, una reflexión final ante la obra y la creación, no quisiera dejar de expresar.

Al repasar las obras audiovisuales en cada evento cinematográfico, una presión indescriptible me asalta. La cantidad de metros de imágenes que han registrado, desde el despertar del siglo XX, la aventura de nosotros los chilenos, y que hoy no es posible ver, es estremecedoramente enorme. La ignorancia, la desidia, la falta de conciencia acerca del valor histórico de los registros audiovisuales, cuando no la bestialidad y la intolerancia, han causado la irreparable pérdida de tantos y tantos acontecimientos registrados por los cineastas chilenos y latinoamericanos.

Una segunda constatación es la necesidad de promover con más fuerza aún la valorización del patrimonio audiovisual. Por una parte, desde el propio medio audiovisual, pues la conservación de las obras es al menos la memoria de la producción. Por otra parte, desde la sociedad, pues esta conservación constituye la configuración de la memoria de cada pueblo y de la humanidad entera.

Esta tarea no es sólo de los organismos audiovisuales, es también de los claustros universitarios, de las entidades culturales, pero especialmente de los espacios que influyen más ampliamente en la conformación de la cultura ciudadana, como los medios de comunicación y los centros educacionales.

CINE + VIDEO + PATRIMONIO¹

CLAUDIO MERCADO MUÑOZ
Museo Chileno de Arte Precolombino
cmercado@museoprecolombino.cl

RESUMEN

La importancia de las filmaciones de la primera mitad del siglo XX como registros patrimoniales que dan cuenta de fragmentos de vidas y situaciones pasadas que nos permiten visualizar gestos y acciones ya desaparecidas; y la búsqueda y sistematización de estos registros, el uso de ellos en nuevos documentales y la devolución de estos materiales a los descendientes de los filmados, forman parte de estas reflexiones.

Palabras claves: Archivos audiovisuales, filmaciones patrimoniales, antropología visual, registros patrimoniales.

En esta charla tocaré algunos puntos que me parecen importantes en cuanto a la relación entre el registro audiovisual y el patrimonio. Desde los comienzos del cine, esta nueva técnica permitió registrar fragmentos de la historia, fragmentos de vidas, situaciones, gestos, costumbres, acciones. El audiovisual permite aquello que la vida no permite: fijar el momento, fijar en una película o actualmente en un sistema digital, aquello que por definición es efímero, infijable: el movimiento de la vida sobre el planeta. Detener el tiempo, hacer que aquellos gestos que definen ciertas acciones puedan ser vistos una y otra vez, aún cuando la persona que realizó esos gestos haya muerto hace 50 años.

¹ Esta fue una charla en conjunto con Ignacio Aliaga, director de la Cineteca Nacional. Este escrito presenta sólo mi parte de dicha charla.

Esos fragmentos de vidas capturados por un lente se convierten en referentes para los que tenemos la posibilidad de verlos después de los años. La película “Tierras Magallánicas”, filmada entre 1920 y 1930 por José María D’Agostini contiene las únicas imágenes de los selk’nam que nos han llegado hasta ahora. Aquel pueblo desapareció del planeta con la llegada de los europeos al extremo sur de América. Una cultura completa, con todos sus gestos, sus expresiones, sus maneras de caminar y moverse por el mundo, sus creencias, su lenguaje, sus flechas saliendo desde los arcos hacia los lomos de un guanaco. Todo desapareció, sólo tenemos fotografías y la película de D’Agostini, más un par de minutos filmados por algún viajero.

Sabemos que D’Agostini pidió a los selk’nam que actuaran frente a la cámara con sus vestimentas tradicionales - que ya habían abandonado bajo la influencia de los colonos- para registrarlos como si aún fueran el antiguo pueblo. Sabemos que es una puesta en escena, un show para la cámara, pero sin duda los gestos que Pachek realiza cuando simula estar haciendo una curación chamánica, son reales. Son los gestos que repitió durante toda su vida, son los gestos que heredó de sus padres y abuelos, las manos moviéndose de una determinada manera, los brazos, las piernas y el cuerpo conjurando para sacar el espíritu maligno que se ha introducido en el enfermo. Los masajes, los gestos corporales expulsando el mal. O los movimientos realizados para confeccionar una punta de flecha y su astil, o la señora tejiendo un cesto o pintando el rostro de una joven.

Ahí están los selk`nam haciendo sus gestos una y otra vez. De ellos sólo quedan algunos libros que los describen, los cantos que en 1967 grabó Anne Chapman y estas filmaciones. Pachek sacándose la capa de piel de guanaco, pintándose el rostro, la mujer construyendo una choza, el niño con su guanaquito.

Este es un artículo que nace de una charla, en la charla fui mostrando fragmentos de las películas de las que hablaba, cosa que no podré hacer aquí e impide lo más importante de este tema: ver las películas. Pero peor es ná’, como se dice por ahí. Y como es una charla, hablé de temas que he escrito en otros artículos, y me parece absurdo volver a escribirlo, así que usaré el recurso de las citas.

Una de las películas patrimoniales importantes es la de Edward Curtis “En la tierra de las canoas de guerra”, filmada en 1914.

“Curtis llegó a una aldea kwakiutl, en Columbia Británica, noroeste de Norteamérica, luego de haber vivido y recorrido fotografiando durante años los pueblos indígenas de Norteamérica. Conocedor de las costumbres y muy querido por los nativos, Curtis llegó a la aldea y les dijo “hagamos una película, ustedes elijen el tema, los actores, los lugares, todo. Yo filmo”. Algo así debe haber sido el resumen de la conversa y así se hizo. Los nativos escogieron una historia local, una leyenda, una historia de amor y de guerra, adelantándose en décadas a los guionistas de Hollywood. Luego, usando la tradición local de hacer teatro en sus rituales y fiestas, actuaron a las mil maravillas. Es una delicia ver las peleas en las canoas o en el acantilado cuando uno de los guerreros cae al mar. Curtis fue un adelantado, no hay duda.

Era 1914 y vino la primera de las grandes guerras. La película se perdió y se encontró 50 años después, en la década de 1970. Se dieron cuenta que era una joya y partieron con ella a la aldea donde se había filmado. La mostraron a los descendientes y decidieron que ellos reproducirían la banda sonora, pues la película era muda. Grabaron los cantos de las danzas que aparecen en la película, conversaciones, gritos y ambientes, y lo montaron a la imagen. En fin, esta película es un fragmento de hace casi cien años de la historia de un pueblo. Nada más y nada menos, algo muy pequeño e inmenso a la vez, como todo.

Otra joya de esos años es el primer argumental filmado en Argentina, en 1917. Una película casi desconocida. “El último malón”, de Alcides Greca, que relata la historia del último intento de rebelión, es decir, de recuperación de sus tierras y de su soberanía, de los indios mocovíes. En 1904 atacaron el pueblo de San Javier, en Santa Fe, norte de Argentina. Alcides Greca era un adolescente y vivía en San Javier cuando se produjo el asalto al pueblo. Trece años después lo reconstruyó y lo filmó, con los mismos nativos alzados actuando lo que hace diez años había sido realidad. Habían perdido hace diez años, por supuesto, y volvieron a perder también entonces. Alcides Greca tuvo cuidado de explicar en su película por qué se produjo la rebelión. Primero muestra la vida de los nativos desplazados por los colonos y la vida opulenta de los colonos principales. Luego la conspiración, la batalla. Una historia de amor, en la que participa la única actriz llevada desde Buenos Aires, completa el círculo. Una joya restaurada hace pocos años.” (Mercado 2010; 130-131)

Pero junto con narrar esta historia, Greca muestra fragmentos de la vida de los mocovíes. Podemos verlos en acción cazando jacarés, ñandúes, pescando, danzando, recorriendo la tierra, realizando gestos que de otra manera habrían desaparecido como todos los gestos que realizamos los humanos sobre la tierra.

Doy estos ejemplos pero podría estar toda la mañana dando ejemplos. El interés por los registros de comienzos de siglo me ha hecho buscar durante años en las bodegas de distintas instituciones, que muchas veces no saben los materiales fílmicos que tienen. Han quedado ahí y nadie sabe que existen o saben que hay unas películas pero nadie sabe lo que hay en ellas. Esas andanzas me llevaron hace unos años a encontrar un material de un valor incalculable en el Museo de San Pedro de Atacama. Había dos cajas con latas de películas de 16 mm. que nadie había visto ni clasificado. Conseguí trasladarlas a Santiago y gestioné un proyecto con la desaparecida Fundación Andes para revisarlas y hacer transfer de ellas. Grande fue la sorpresa cuando vimos, junto a Carmen Brito en la moviola del Cinearte Normandie, que había una serie completa llamada “Chile, visión en colores”, filmada entre 1930 y 1950 por Robert Gerstmann, fotógrafo alemán que recorrió América fotografiando y filmando hermosamente los paisajes, la flora y la gente de cada lugar. Notables son, por ejemplo, la filmación de la fiesta de Cuasimodo en Quilicura, o la fiesta de Andacollo, o la ballenera de Quintay en pleno funcionamiento. Gerstmann es un fotógrafo de primera categoría, miles de sus fotografías dan cuenta de su talento. Esta colección de 29 películas se encuentra ahora resguardada en comodato en las bodegas de la Cineteca Nacional. Hay filmaciones de Bolivia, Colombia y de Chile desde el norte hasta la Antártida. Gerstmann fue recorriendo Chile registrando sus regiones, su gente, sus paisajes. Con el proyecto Fundación Andes que mencioné traspasamos 16 rollos a digital, los que tenían que ver con los pueblos originarios, el tema que interesa al Museo Precolombino donde trabajo, pero quedaron otros con los que aún hay que realizar este trabajo. Recientemente se encontraron más latas de películas de Gerstmann en el Museo de San Pedro y la Cineteca ya se hizo cargo.

Seguramente existen cientos de latas de películas que registraron fragmentos de Chile durante la primera mitad del siglo XX. Ahora esos registros son patrimonio, son herramientas de estudio que permiten traer el pasado y constatar, por ejemplo, elementos de permanencia y cambio. La filmación de la fiesta de Cuasimodo en Quilicura o de Andacollo son un material extraordinario para los investigadores actuales, que pueden, a partir del visionado de estas películas, consignar elementos que han desaparecido, permanecido y que se han creado en los últimos años. Hace un par de meses, haciendo una clase de antropología visual en un magister de antropología, hablé de Gerstmann y mencioné la ballenera de Quintay. Sucedió entonces que uno de los alumnos casi saltó de la silla de sorpresa pues está haciendo su tesis en las cacerías de ballenas y este material es una joya para él.

La obsesión por descubrir películas de época me llevó a encontrar en el Archivo de Música Tradicional (antiguo Instituto de Investigaciones Musicales) de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile, unas joyas filmadas por el compositor Pablo Garrido en la década de 1940. La Tirana es una película de 15 minutos filmada en 1943 que contiene una sorpresa hermosa: da cuenta de cómo en esos años se realizaba un auto sacramental que relata una historia entre moros y cristianos. Una obra de teatro que dejó de realizarse hace varias décadas. Para cualquier estudioso este material es de un valor incalculable. Ahora está disponible, está ahí para ser usado.

Desde que la Cineteca Nacional se formó, hace pocos años, ha realizado una campaña instando a la gente a llevar los materiales que dejaron sus abuelos y que se deterioran en sótanos y desvanes de casas particulares. Las filmaciones familiares son también una fuente preciosa para los investigadores. No puedo dejar de sonreír recordando un día lunes de hace varios años cuando Carlos Aldunate, director del Museo Precolombino, me llamó a su oficina y me dijo te tengo una sorpresa que te va a gustar mucho. Tuvimos una reunión familiar el fin de semana en Zapallar y nos pusimos a ver filmaciones antiguas, de 1940, y entre la familia y la playa y todo eso, habían filmaciones de bailes chinos en Tierras Blancas y Zapallar.

En ese entonces, igual que ahora, yo estaba obsesionado con los Bailes Chinos, hace 11 años que investigaba a los chinos del valle del Aconcagua y lo que Carlos me estaba contando era un verdadero tesoro para mí. La obsesión por los chinos me había llevado a convertirme en chino y soplar mi flauta en los rituales durante los últimos diez años. En ese momento estábamos haciendo, junto con Gerardo Silva, el documental “La reina del Aconcagua”, y esas hermosas filmaciones, unos cinco minutos en total, venían de maravilla. Siempre he creído que los registros audiovisuales no sólo sirven para los investigadores y estudiosos, sino que deben ser devueltos a las propias comunidades, formar parte de la memoria y deben instalarse entre los descendientes de las personas filmadas hace décadas. Entonces organizamos una junta con los pucalinos, pero esto también ya fue escrito hace 10 años.

“Mi intención es mostrar estas películas a los chinos viejos, para que reconozcan los bailes, a algunos chinos, y tal vez a ellos mismos, a sus padres, a sus abuelos. Ahí están los chinos bailando hace setenta años, la incomprendible magia del cine hace posible que veamos hoy un fragmento de una fiesta de chinos del pasado. He visto esta filmación muchas veces, y no sé qué bailes están ahí, ahora se las muestro a los chinos para ver si ellos los reconocen. Una tarde con tres viejos chinos frente al televisor es una experiencia inolvidable. Estamos en la casa de Guillermo, a su lado don Lalo y más allá Saturnino, los hijos de Guillermo y Rosa, su mujer. Las imágenes en blanco y negro, mudas, aparecen en la pantalla, don Lalo se acerca y sonrío, ahí están los chinos de hace setenta años, saltando a través del tiempo, gatillando la memoria, enseñando a los más jóvenes, recordando a los más viejos, enhebrando la tradición, evidenciando los cambios ocurridos en setenta años.

-Don Lalo: no ve que usan las medias blancas, así usaban los bailes antes, de ojotitas, zapatillas y dos cintas. Ese (baile) es de Tierras Blancas. Con espejo, tenían varios espejos y las flautas también son con espejos, y todas esas flautas son embutidas, de Tierras Blancas. Son encachados esos gallos.

-Tuno: Ahí están con el pantalón blanco que le decía yo al rubio ayer. Se parece al baile de La Quebrada en lo rápido.

-Don Lalo: llevan casi la misma mudanza que aquí, el pie al lado.

-Guillermo: Si aquí todo se va pasando de generación en generación; la mudanza también. Tiene una sola cinta ese baile. ¿Podría ser La Quebrada?

-Don Lalo: Por lo rápido. Se parece al Rincón los gorros. Rincón es antiguo también.

-Tuno: Antes en Pucalán tenían el gorro así parecido al Rincón, tenían forma de queso y con espejos a los lados.

-Don Lalo: Eran de cartón, iban forrados con un paño blanco, y arriba ponían una cuestión roja.

-Tuno: Mi papá tenía...

-Rosa (esposa de Guillermo): ¿Su papá también chineaba?

-Tuno: Sí, por herencia salgo yo, mis tíos, mi abuelo, mi tío Toribio, mi papá.

-Guillermo: A Miguelito no lo conocí de chino pero a don Tori sí.

-Tuno: Mi tío estuvo hasta el último

-Guillermo: ¡Y chino sacrificado que se le levantaba a las cuatro de la mañana para llegar más o menos a las seis acá. Si vivía cerca de Valle Alegre!

-Tuno: Ahí se venía por los potreros para arriba a caballo.

-Guillermo: Imagínese.

-Tuno: Y antes de morir me dijo que yo tenía que reemplazarlo, que saliera de chino. Ningún problema pues tío, si a mí me gusta; así que, cuántos años llevo de chino ya.

-Guillermo: ¡Mire el alférez, mire el alférez! (Hay un primer plano de un alférez que se va acercando con su bandera)

-Don Lalo: ¡Ahí viene Guillermo, ese es Guillermo, viene con (el baile de) Catapilco ahí, ese es Catapilco. Ese es Guillermo Villalón, mire al hombre como lo estamos viendo aquí ahora!

-Guillermo: Ahí conocimos a uno. ¿Cómo estai rucio?, el alférez es Guiller-

Don Lalo salta en la silla y se mueve nervioso, incrédulo y feliz ante la magia de las imágenes. Guillermo se alegra que don Lalo haya reconocido a alguien. El alférez Villalón aún está vivo. ¿Vamos a verlo un día de estos, Guillermo, y le mostramos esta filmación? Ya, me dice, vamos no más, vive aquí cerca del cementerio, en Puchuncaví. La conversación sigue sobre la vida de Guillermo Villalón como alférez, lo bueno que era, los bailes por los que salía. La madeja de la memoria va soltando sus hilos, cincuenta o setenta años atrás suele ser el tiempo mítico del que los viejos chinos hablan siempre con nostalgia, cuando la tradición china era fuerte, mucho más fuerte que ahora. Y aquí hay un fragmento de ese tiempo en la tele.” (Mercado, 2001b)

Por supuesto Gerardo estaba filmando esta situación, y la incluimos en “La reina del Aconcagua”. Creo que es uno de los momentos realmente hermosos que tiene esa peli. Saltar 60 años atrás y gatillar la memoria. Y luego repartimos como 300 copias de “La reina del Aconcagua” entre los chinos y todos pudieron, y aun pueden, ver esos bailes y esos chinos de hace 60 años. (Para ver La reina del Aconcagua:

<http://www.precolombino.cl/mods/audiovisual/video/video.php?id=37>)

Durante los 20 años que llevo con los chinos hemos repartido entre ellos más de 700 VHS, no sólo de las pelis editadas (“La reina del Aconcagua”, “Con mi humilde devoción”, “Quilama, entre el cielo y la mar”) sino cientos de cintas -y los últimos años dvds- con materiales de cámara de las fiestas.

Cuando uno trabaja en antropología debe hacerse una pregunta básica: ¿para qué, para quién trabajo? A mí me interesa trabajar para la gente con que he compartido cosas fundamentales en mi vida, con la gente que me ha enseñado lo que jamás me enseñaron en la ciudad. Creo que devolver los materiales filmados o los libros y artículos publicados es una parte básica y fundamental de todo trabajo antropológico. Relaciones humanas, vidas que se tocan, que aprenden unas de otras, eso es el trabajo antropológico. Dar y recibir. Profundizar las relaciones humanas haciendo investigaciones de largo aliento, de muchos años en unos pocos lugares. Crear lazos de amistad, de compañerismo, no ser sólo el investigador que va a sacar información para escribir un artículo para presentarlo en algún congreso, con un lenguaje científico y exclusivo, que sólo entienden otros antropólogos. O hacer una película para ser presentada en distintos festivales. Por supuesto que eso también lo hago, pero creo que la cosa va por otro lado. Lo interesante es ser un investigador que participa activamente en lo que está estudiando y que llega a formar parte de los rituales que está investigando, que es útil a la comunidad y que comparte la profunda emoción comunitaria que es central a toda ritualidad. Tener la paciencia y la obsesión para continuar una investigación durante 20 años y maravillarse cuando el alférez (cantor) con el que has bailado durante 14 años de pronto te dice cuestiones fundamentales relacionadas a las creencias. Saber que si hubiera abandonado antes esta investigación, ese pescador jamás me habría contado sobre las creencias más profundas sobre la mar, porque “es cosa delicada”.

Saber que cuando comenzamos a hacer una película con algunos chinos completamente involucrados en ella lo hacen porque esa película servirá. Porque cuando esté terminada y la proyectemos en el pueblo, servirá para que los jóvenes que se avergüenzan de ser chinos porque tienen el modelo de la televisión en sus mentes, se darán cuenta de lo importante de la tradición y saldrán de chinos. Saber que cuando comenzamos esa peli, Guillermo, chino puntero del baile de Pucalán, me dijo, hagámosla y yo estoy seguro que los cabros de aquí van a salir de chinos. Y así fue, después de dar La reina, cinco jóvenes del pueblo entraron al baile.

Sonreír con alegría cada vez que estamos en alguna fiesta y algún chino se me acerca y me dice, oye Rucio, pucha, sabís que cada vez que se pone a llover y no salgo a trabajar, me pongo a ver las películas de chinos, pucha que son bonitas. La alegría de saber que estas filmaciones son vistas una y otra vez por ellos mismos. Saber que cuando repartimos “Quilama, entre el cielo y la mar”, sobre el alférez pescador de Ventanas, la peli estuvo dando vueltas sin parar una y otra vez en el bar Mickey, día y noche, durante diez días. Todos la veían y la ponían de nuevo y la volvían a ver, se veían a ellos mismos, su caleta, sus botes, sus problemas. Saber que esa misma peli no fue aceptada en el festival de Valdivia “porque el personaje hablaba demasiado”. Mundos distintos, opciones diferentes. Prefiero el público del bar Mickey. (Para ver Quilama, entre el cielo y la mar:

<http://www.precolombino.cl/mods/audiovisual/video/video.php?id=24>)

“Las imágenes golpean nuestro interior, ¿por qué nos fascina tanto vernos en los videos? ¿Cuándo antes se pudo retener la imagen en movimiento de un muerto? ¿Qué es eso que sentimos cuando vemos a los que ya no están? La magia de los videos al alcance de todos. El tráfico de imágenes, de memoria, de recuerdo, ahora envasado con sonido y movimiento, gestos, voces.

El amigo Toño, bombero de Petorquita, me abraza en Los Maitenes y me dice “Rubio, oiga, me gusta su persona, en serio. Oiga, yo se lo agradezco mucho porque me regaló un casete de un finado, finado Mena, el que mandaba el baile, Mena. El cacique del baile, es muerto, es finado. Nosotros fuimos al cementerio a dejarlo, con el baile. En el video salió, salió dos veces. ¿Qué le parece? ¿Quién se lo trajo? me dijeron. El Rubio me lo regaló, les dije, yo se lo iba a pagar pero él dijo que no. Muy bueno, bonito recuerdo. Y ahora nos vamos a ir con el Apablaza, el que manda el baile, y ahora me lo trajo el Rene. Al Rene se lo había prestado y les gustó a todos, si salía el finado, sale eso, es el único que me regaló a mí. Es antigua, hacen años. En el mío sale, muy bonito el casete”.

Los finados queridos vuelven a aparecer, la imagen de los finados queridos vuelve quedar en la memoria. Las imágenes van recorriendo, distintas cintas para distintos chinos. Uno quiere la fiesta de Loncura, otro cuando fuimos por La Calera a bailar a Andacollo, otro la de Petorquita. En todos los pueblos hay uno o dos aparatos VHS. Se está comenzando a formar la red. El material de cámara recorre los pueblos.” (Mercado, 2001)

Saber que las 900 horas de filmaciones (que crecen semana a semana) que he registrado durante 20 años, algunas yo mismo, otras con Gerardo Silva, se han transformado ahora en un patrimonio que es necesario sistematizar, digitalizar, conservar y guardar en alguna institución. A comienzos de año escribí un artículo bien interesante sobre los problemas éticos que me surgen con el manejo de este futuro archivo. Ya no tengo espacio aquí para desarrollarlo pero los interesados pueden leerlo en http://conference.archimuse.com/mw2011/papers/opening_anthropological_archives_to_the_world.

Saber que tengo unas 100 horas de filmaciones de los últimos diez años de vida de los dos cantores a lo divino y guitarroneros más excepcionales de Pirque: Osvaldo Ulloa y Santos Rubio. Saber que los viejos que comencé a filmar hace 20 años están comenzando a morir y sólo queda de ellos estas filmaciones. Saber que hay tanto trabajo por hacer, tanto.

BIBLIOGRAFÍA

- Mercado, Claudio 2011. "Opening Anthropological Archives To The World. Do I Have The Right To Upload?" En J. Trant and D. Bearman (eds). *Museums and the Web 2011: Proceedings*. Toronto: Archives & Museum Informatics. Published March 31, 2011. http://conference.archimuse.com/mw2011/papers/opening_anthropological_archives_to_the_world
- _____ 2010 "Cruzando el tiempo: Imágenes y sonidos del Archivo Audiovisual del Museo Chileno de Arte Precolombino". En *Archivo, prospectos de arte. Centro de documentación de las artes Índice*. Valparaíso. Chile.
- _____ 2001. "¿Haciendo videos?" *Actas IV Congreso de Antropología Chilena*.
<http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso/s1307.html>
- _____ 2001b. "Mirando videos". *Revista Chilena de Antropología Visual*. Academia de Humanismo Cristiana. N° 1, Año 1. <http://www.antropologiavisual.cl/artmerc.htm>